هـذا الجزؤ الاول مـن حاشية شيخ زاده

على

تفسير القاضى البيضاوى

شيـخ زاده ــ محـمـد بـن مصلح الدين مصطفى القوجوى محى الدين الحنفى المعروف بشيخ زاده المدرس الرومى توفى سنة ٩٥١ احدى و خمسين و تسعمائة له من الكتب الاخلاصية فى تفسير سورة الاخلاص تعـليـقـة على شرح الهـداية لابـن مـكـتـوم. حـاشـيـة على انوار التنزيل للبـيـضـاوى مجـلـدات مـطبوعة. حاشية اخرى على انوار التنزيل. شرح فـرائـض الـراجـيـة. شـرح قصيدة البردة. شرح المشارق للصغانى. شرح مـفـتـاح الـعـلـوم لـلـسكاكى فى المعانى و البيان. شرح الوقاية فى مسائل الهداية.

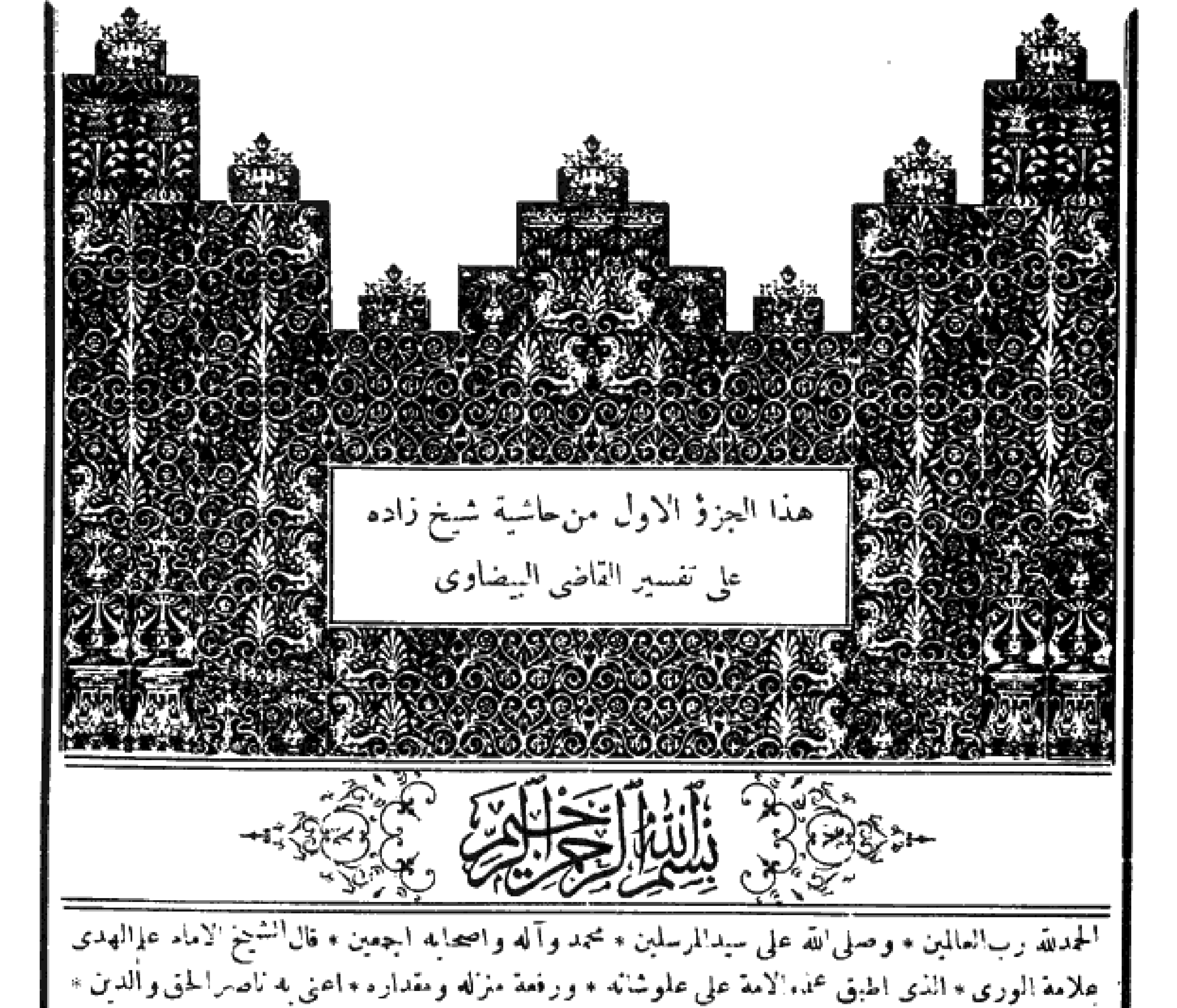
قد اعتنى بطبعه طبعة جديدة بالاوفست

مكتبة الحقيقة



يطلب من مكتبة الحقيقة بشارع دار الشفقة بفاتح ٥٧ استانبول ـ تركيا

هجري قمري	هجري شمسي	ميلادي
١٤١٩	١٣٧٦	١٩٩٨



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين * وصلى الله على سيد المرسلين * محمد وآله واصحابه اجمعين * قال الشيخ الامام علم الهدى علامة الورى * الذي اطبق علماء الامة على علو شانه * ورفعة منزله ومقداره * اعني به ناصر الحق والدين * المعروف بالقاضي البيضاوي * اسكنه الله تعالى حظائر القدس مع العلماء الابرار * والسعداء الاخيار * آمين * في اول تفسيره المسمى بانوار التنزيل * واسرار التأويل ﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ والباء فيه للاستعانة والمصاحبة والمعنى مستعينا بالله اشرع فيما قصدته من التصنيف اوملابسا اومصاحبا باسم الله على وجه التيمن به اشرع * وقلنا مستعينا بالله دون بسم الله لان المستعان به في الحقيقة هو الله تعالى كما يدل عليه القصر المستفاد من قوله اياك نستعين وذكر اسمه تعالى انما هو لزيادة التعظيم ثم قال ﴿ الحمد لله الذي نزل الفرقان على عبده ﴾ ولام الملك في قوله تعالى الحمد لله افاد اختصاص جنس الحمد به تعالى ان حمل تعريف الحمد على الجنس واختصاص جميع افراد المحامد به تعالى ان حمل على الاستغراق مع ان اختصاص الجميع به تعالى يفهم من حمله على الجنس ايضا لان اختصاص الجنس به تعالى يستلزم اختصاص جميع المحامد به تعالى وعبر عن المحمود اولا باسم الذات ثم لكونه منزلا للقرآن على اشرف نوع البشر واكمله تنبيها على ان له تعالى استحقاقا ذاتيا للحمد كالاستحقاق الوصفي والمراد بالاستحقاق الذاتي كونه تعالى مستحقا للحمد بجميع صفاته الثبوتية والسلبية وبالاستحقاق الوصفي كونه مستحقا لذلك باعتبار اتصافه بالوصف المذكور مع قطع النظر عن اتصافه بغيره والاستحقاق الذاتي لا يتصور الا في البارى تعالى ولذلك تراهم يذكرون في مقام الحمد اسم الذات اولا والوصف ثانيا وفي مقام التصلية يذكرون وصف الرسول صلى الله عليه وسلم اولا واسمه ثانيا على طريق عطف البيان * والانزال والتنزيل عبارتان عن تحريك الشيء مبتدئا من الاعلى الى الاسفل وبينهما فرق من جهة ان التنزيل يدل على النزول تدريجا والانزال يدل على النزول دفعة وذلك لان بناء التفعيل للتكثير وكثرة النزول انما يكون بكونه على سبيل التدريج ثم ان المتحرك قسمان احدهما متحيز بالذات كالجواهر الفردة ومايتركب منها وثانيهما متحيز بالتبع وهو الاعراض القائمة بموضوعاتها فان العرض تابع لموضوعه في التحيز سواء كان قارا في الموضوع كالسواد والبياض اوسيالا مترتب الاجزاء ممتنع البقاء كالحركة والكلام اللفظي وكل واحد من القسمين المذكورين تعرض له الحركة حقيقة الا ان القسم الاول منهما تعرض له الحركة اصالة وبالذات بخلاف القسم الثاني فانه

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾ الحمد لله الذي نزل الفرقان على عبده

لايتحرك اصالة لاستحالة انتقال الاعراض عن موضوعاتها وانما تحرك بتبعية محله ضرورة تحرك الحال بحركة المحل كالجسم الاسود المتحرك اذا تحرك بحركة تحرك ماحل فيه من السواد والكلام تبعاله * ثم ان الكلام النفسى الذى هو صفة ازلية قائمة بذاته تعالى لايتصور فيه الحركة والنزول لابالذات وهو ظاهر لامتناع انتقال شئ من صفات الله تعالى عنه ولا بتبعية موصوفه الذى هو ذات الواجب تعالى وتقدس لاستحالة الحركة عليه حتى تتحرك صفاته تبعاله وانما المنزل هو الكلام اللفظى الحادث المركب من الالفاظ والحروف المؤلفة من الآيات والسور وهو القرآن المعجز المتحدى به لكونه كلام الله حقيقة على انه مخلوق لله تعالى ليس من تأليف المخلوقين لاعلى معنى انه صفة قائمة بذاته تعالى لانه حادث ويمتنع قيام الحوادث به تعالى ويجوز ان يخلق الله تعالى اصواتا مقطعة مؤلفة على هذا النظم المخصوص فيأخذها جبريل عليه الصلاة والسلام ويخلق له علما ضروريا انه هو العبارة المؤدية لمعنى ذلك الكلام النفسى القديم الذى هو كلام الله على معنى انه صفة له قائمة به مع ان الاشاعرة يجوزون ان يسمع كلامه تعالى الازلى بلاصوت وحرف كما يرى ذاته تعالى فى الآخرة بلاكم وكيف فعلى هذا يجوز ان يخلق الله تعالى لجبريل عليه السلام وهو فى مقامه عند سدرة المنتهى سماعا لكلامه الازلى وان لم يكن من جنس الحروف والاصوات ثم يقدره على عبارة يعبربها عن ذلك الكلام القديم وقيل اظهر الله تعالى فى اللوح المحفوظ كتابة هذا النظم المخصوص ونقشه فقرأه جبريل عليه السلام وحفظه وخلق الله تعالى فيه علما ضروريا بانه هو نفس العبارة المؤدية للمعنى القديم على ان انزال الملك الكتاب السماوى لايتوقف على سماع اللفظ لجواز ان يتلقفه الملك تلقفا روحانيا اى لاجسمانيا بان يلهم الله تعالى الملك ذلك المعنى القديم ويخلق فيه قدرة على التعبير عنه ويسمى النظم الصادر عنه كلام الله تعالى باعتبار كونه عبارة عن الكلام النفسى دالا عليه * ثم ان الكلام اللفظى لكونه غير متحيز بالذات بل هو عرض قائم بالموضوع لايكون انزاله وتنزيله الاتبعا لحامله ومبلغه فانه تعالى لما نزل جبريل عليه السلام وحركه الى اسفل وهو حامل للقرآن بان امره بالحركة الى اسفل فتحرك هو بامره تعالى فقد تحرك القرآن القائم به تبعا لحركته فينبغى ان يكون قوله نزل الفرقان مجازا على طريق اطلاق اسم العرض الحال على المحل الذى هو ذلك الحامل فانه هو المنزل بالذات والاصالة والقرآن منزل تبعاله والمعنى نزل القراءة بواسطة تنزيل جبريل عليه السلام ثم ان القرآن العظيم يصح ان يوصف بانه منزل ومنزل لانه تعالى انزله جملة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا وامر السفرة الكرام بانتساخه ثم نزله الى الارض الى النبى عليه الصلاة والسلام منجما موزعا على حسب المصالح ووقوع الحوادث الا ان فى انزاله الى السماء الدنيا قولين احدهما ماروى عن عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال * انزل القرآن جملة واحدة من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا ليلة القدر ثم نزل الى الارض فى عشرين سنة * وثانيهما انه انزل من اللوح الى السماء الدنيا كل سنة مقدار مايكون منزلا فى سنة واحدة بحسب المصالح فعلى هذا القول يقع الانزال الدفعى عشرين مرة وعلى القول الاول يقع مرة واحدة وانما حمدالله تعالى على التنزيل دون الانزال بناء على ان التنزيل اهم واكمل نعمة فى حقنا بالنسبة الى الانزال اذلاتظهر لنا فائدة فى نزوله جملة الى السماء الدنيا * والقرآن فى الاصل مصدر بمعنى الجمع وبمعنى القرآن ايضا يقال قرأت الشئ قرآنا اذا جمعته ويقال ايضا قرأت الكتاب قراءة وقرآنا اذا تلوته ثم نقل الى هذا المجموع المقدر المنقول الينا من دفتى المصاحف اى من جنبيها نقلا متواترا وقد يطلق على القدر المشترك بين المجموع وبين كل بعض من ابعاضه وهذا هو المراد هنا بقرينة لفظ التنزيل وفى بعض النسخ وقع لفظ الفرقان بدل القرآن وهو فى الاصل مصدر بمعنى الفرق وهو الفصل بين الشيئين سمى به القرآن لفصله بين الحق والباطل بتقديره وبيانه اولانه لم ينزل جملة واحدة ولكن مفرقا بعضه عن بعض فى الانزال وانما قال على عبده دون نبيه اورسوله اشارة الى ان العبودية اجل صفاته عليه الصلاة والسلام واشرفها وذلك لان اشرف ماسوى العبودية من صفاته عليه الصلاة والسلام هى الرسالة وعبودية الرسول لكونها انصرافا من الخلق الى الحق اجل واشرف من رسالته لكونها بالعكس فانها انصراف من الحق الى الخلق لتبليغ احكام المرسل وليس المعنى ان عبودية غير الرسول افضل من الرسالة فانه لم يقل به احد وانما الكلام فى النسبة بين اوصاف الرسول ايها افضل فكما ان القرآن المعظم لكونه معجزا باقيا ومبينا لجميع مايتعلق به من سعادة المكلفين فى النشأتين كان اجل الكتب السماوية واكملها فكذلك الرسول صلى الله عليه وسلم اشرف افراد نوع البشر واكملها فكان معنى الكلام الحمد للسلطان المستجمع

لجميع صفات الجلال و الاكرام الذى نزل اشرف الكتب السماوية و افضلها على اشرف افراد نوع البشر و افضلهم

﴿ قوله ليكون للعالمين نذيرا ﴾ الظاهر ان اسم كان ضمير العبد بدليل قوله تعالى يا أيها المدثر قم فانذر و يحتمل ان يكون ضمير القرقان بشهادة قوله تعالى بشيرا و نذيرا و المراد بالعالمين الانس و الجن فانهم قد اتفقوا على ان الجن ايضا مكلفون بالشرآئع و ان الكافر منهم يعذب بجهنم لقوله تعالى لأملأن جهنم من الجنة و الناس اجمعين و ان اختلف فى دخول من آمن منهم الجنة قال به ابو يوسف و محمد رحمهما الله ثم قيل ليس لهم ثمه اكل و لا شرب بل غذاؤهم فيها شم كما فى الدنيا و قيل يأكلون و يشربون كالانس و قال بعضهم لايدخلونها و لاثواب لهم الا النجاة من العذاب ثم يقال لهم كونوا ترابا كالبهائم و نسب الامام الرازى هذا القول الى ابى حنيفة و قال الفاضل الارموى ان اباحنيفة توقف فى كيفية ثوابهم قائلا بان الله تعالى لم يبين فى القرآن ثوابهم و نحن نعلم يقينا ان الله تعالى لايضيع ايمانهم فيعطيهم مايشاء * و النذير بمعنى المنذر اى المخوف و يجوز ان يكون بمعنى الانذار به عليه السلام كالنكير بمعنى الانكار به و اقتصر فى تعليل التنزيل على ذكر الانذار مع انه عليه السلام كما انه منذر لاهل العصيان و الضلال مبشر لاهل الايمان و الطاعة بناء على ان الانذار هو المقصود الاصلى الاولى من الارسال و التنزيل فان الطبيب الذى باشر معالجة مرض القلب لابد له ان يبدأ اولا بتنقيته عن العقائد الزآئغة و الاخلاق الرديئة و الاعمال القبيحة المكدرة للقلب بان يسقيه شربة الانذار بسوء عاقبة تلك الامور و بعد تنقيته عن المهلكات يعالجه بما يقويه على مواظبة الطاعات بان يسقيه شربة التبشير بحسن عاقبة الاعمال الصالحة كما ان طبيب الامراض البدنية يبدأ اولا بتنقية البدن عن الاخلاط الرديئة ثم يباشر المعالجة بالمقويات و لهذا اقتصر الله تعالى على ذكر الانذار فى مبدأ امر النبوة حيث قال يا أيها المدثر قم فانذر و لان الانذار شامل لجميع المكلفين من العصاة و المطيعين فانهم جميعا ينتفعون به و ان اختلف الحال بحسب اختلاف المحال فان البعض منهم ينذر بنار الجحيم و البعض الاخر بانحطاط الدرجات فى دار النعيم و البعض الثالث بنار الحجاب عن مطالعة جمال رب رحيم ﴿ قوله باقصر سورة من سوره ﴾ الظاهر انه معطوف على قوله نزل و ان المتحدى هو الله تعالى حيث قال و ان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله و ان الاقصرية مستفادة من تنكير سورة فى قوله فأتوا بسورة من مثله و يجوز ان يكون المتحدى هو العبد بان يرجع ضمير فتحدى اليه و يستفاد الاقصرية من التنكير الواقع فى قوله تعالى ام يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله و التحدى طلب المعارضة من صاحبك باتيانه مثل مافعلت انت يقال تحديت فلانا اذا بارزته فى فعل و نازعته الغلبة و هو مشتق من الحداء فان الحديين متعارضان فيه و يغنى كل واحد منهما مثل ماتى به صاحبه و الحدآء و الحدو سوق الابل و الغناء لها يقال حدوت الابل حدوا و حداء اذا استقتها مع الغناء لها و المعنى انه تعالى طلب ممن ارتاب فى ان القرآن منزل من عندالله تعالى ان يعارضوه و يأتوا بمثل اقصر سورة فى الاشتمال على كمال الفصاحة و البلاغة * و المصاقع جمع مصقع و هو البليغ المتقدم على اقرانه فى المحافل بقوة فصاحته و كمال بلاغته من صقع الديك اذا صاح و العرب العرباء اى الخلص منهم من قبيل قولهم ليل أليل و ظل ظليل فانهم اذا ارادوا المبالغة فى شئ يأخذون من لفظه صفة و يؤكدونه بها و الظاهر ان الباء فى قوله فلم يجد به قديرا بمعنى على و انها متعلقة بقوله قديرا فان الباء قد تكون بمعنى على كما فى قوله تعالى و منهم من ان تأمنه بقنطار اى على قنطار اى فلم يجد من يقدر على ذلك اى على اتيان مثله فضلا عن وجود من يعارضه بالفعل فان عدم الوجدان كناية عن عدم الوجود لان عدم وجدانه من عالم الغيب و الشهادة سبب لازم لعدم وجوده فى حد نفسه فيصح ان يكنى به عنه * فان قلت القدير من صيغ المبالغة مثل شريف و كريم فيكون عدم وجدان القدير نفيا لوجدان من هو كامل القدرة و نفيه لاينافى ثبوت من يقدر عليه فى الجملة * اجيب عنه بان المبالغة ليست بلازمة لصيغة فعيل مطلقا بل انما تفيدها اذا كانت مشتقة من باب فعل بضم العين كما فى المثالين المذكورين به و لفظ قديرا ليس مأخوذا من ذلك الباب فلا دلالة فيه على المبالغة حتى يلزم ماذكرتم و الفرق بين مابابه فعل و غيره ان باب فعل لايستعمل الا فى افعال لازمة لفاعلها فيكون معنى الصفة المشبهة المشتقة من ذلك الباب و ان ثبت لها الفعل لازما غير منفك عنها و مالم تكن مشتقة منه لاتدل على المعنى و انما تدل على مجرد ثبوت الفعل لفاعله و لاتدل على المبالغة ﴿ قوله و افحم ﴾ اى و اسكت لغاية فصاحته و كمال بلاغته من تصدى لمعارضته و الظاهر انه معطوف على قوله فلم يجد به قديرا بين بالقرينة الاولى عدم قدرتهم على ذلك رأسا

ليكون للعالمين نذيرا * فتحدى باقصر سورة من سوره مصاقع الخطباء * من العرب العرباء فلم يجد به قديرا * و افحم من تصدى لمعارضته من فصحاء عدنان * و بلغاء قحطان

و بالثانية عدم ظهور قدرتهم على معارضته و اتيان مثله بعد التصدي بمعارضته ممن توهم ان له قدرة تاما على ذلك قبل
التصدي و في اكثر النسخ الخ بدون الواو اما على الاستيناف جوابا عما يقال من اين علم عدم وجود من يقدر على
ذلك رأسا فكأنه قيل في الجواب انه اعجز كل الفصحاء و البلغاء فلزم عجز الكل ضرورة و اما على انه تأكيد و تقرير لما
سبق من نفي قدرة فصحائهم و بلغائهم عموما على عموم الكناية لان القدرة على ذلك اذا انتفت عن اكملهم في البلاغة
لزم انتفاؤها عن الجميع فنفيها عن الكمل باعتبار دلالته على هذا اللازم يكون تأكيدا لما سبق و المراد بعدنان و قحطان
قبائل العرب المشهورة بكمال الفصاحة و البلاغة ﴿ **قوله** حتى حسبوا انهم سحروا تسحيرا ﴾ اذ لم يهتدوا
الى التفرقة بين السحر و المعجزة ثم ان المصنف لما فرغ من تحقيق اعجاز القرآن شرع في بيان اسلوبه في الدلالة
على ما فيه من الحكم و الاحكام و في كيفية تكميله و ارشاده للانام فقال ﴿ ثم بين للناس ﴾ اي لكل نوع البشر عموما
و ان لم ينتفع البعض بذلك التبيين و لم يتبين له المراد لعدم تبصره و سلوكه طريق الانتفاع بذلك البيان و اشار بكلمة
ثم الى جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب و ان لم يجز تأخيره عن وقت الحاجة الى العمل بمضمونه و اخذه من قوله
تعالى ثم ان علينا بيانه فان الآيات القرآنية منها محكمات اتضح معناها و خلا عن الاجمال و تعدد الاحتمال بان يظهر
عند العقل ان المعنى هذا لا غير و منها متشابهات و هي ما لم تكن كذلك بل يكون لها محتملات عند العقل لا يتضح
المراد منها لاجمال او مخالفة ظاهرا و نحو ذلك فينغلق باب الاطلاع على المراد الا ببيانه بالتنصيص على المقصود
او بنصب ما يدل عليه كالقياس و دليل العقل و المحكم و المتشابه بهذا المعنى غير ما اصطلح عليه الحنفية لان المحكم
بهذا المعنى يتناول الظاهر و النص و المفسر و ان المتشابه يتناول الخفي و المشكل و المجمل و لا مشاحة في الاصطلاح
﴿ **قوله** حسبما عن لهم من مصالحهم ﴾ اي بين ما نزل اليهم قدر ما ظهر و اعترض لهم من مصالحهم يقال ليكن عملك
بحسب ذلك اي بقدره و عدده و قد تسكن السين في الضرورة و يقال عن لي كذا يعن بضم العين و كسرها عنا
اي سنح و لاح و اعترض و قوله من مصالحهم بيان ما و فيه اشارة الى ما وقع عليه الاتفاق من انه تعالى يراعي مصالح
عباده الا ان ذلك عندنا بطريق التفضل و عند المعتزلة بطريق الوجوب ﴿ **قوله** ليدبروا ﴾ اي ليتدبروا
و يتفكروا في آياته تفكرا يفضي الى معرفة ما يدبر ظاهرها من المعاني اللطيفة المستنبطة بالتأويلات الصحيحة و اللام فيه
متعلقة بنزل او ببين و التذكر اما بمعنى الاتعاظ او استحضار ما هو كالمركوز في العقول لفرط التمكن من معرفته
بما نصب من الدلائل الدالة عليه و الالباب جمع لب و هو العقل خص العقلاء بالتذكر لان غيرهم من المتدبرين
لا ينتفعون به و قوله تذكيرا مصدر من غير لفظ فعله كقوله تعالى و تبتل اليه تبتيلا او حال بمعنى مذكرين
فان العالم كما يجب عليه العمل بموجب علمه يجب عليه ايضا اعلام غيره ﴿ **قوله** فكشف ﴾ عطف على قوله
بين على طريق عطف تفصيل المجمل كما في قوله تعالى و نادى نوح ربه فقال و القناع ما تستر به المرأة رأسها و هو اوسع
من المقنعة و الانغلاق انسداد الباب و اضافة القناع اليه من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه كلجين الماء اي ماء
كالفضة في البياض و الصفاء شبه الآيات القرآنية تارة بالنفائس المخزونة و اخرى بالعرائس المحتجبة على طريق
الاستعارة بالكناية و اثبت لها في الاولى الانغلاق و في الثانية القناع على طريق التخييل ففيه استعارتان
مكنيتان و استعارتان تخييليتان * فان قيل اذا اتضح معاني المحكمات و لم يبق فيها احتمال آخر و لا يوجد فيها انغلاق
فكيف يستقيم قوله فكشف قناع الانغلاق عن آيات محكمات * اجيب بان الاحتمال المنفي عن المحكمات هو الاحتمال
الناشئ عن الدليل و انتفاؤه لا ينافي ثبوت مطلق الاحتمال و لو سلم ان المنفي هو مطلق الاحتمال فالمراد بالكشف
المتعلق بالمحكمات انزالها مكشوفة مبينة كما يقال ضيق فم الركية اي اجعله ضيقا من اول الامر * و الرمز في الاصل
مصدر و معناه الاشارة بالشفتين او الحاجب و هو ههنا اسم بمعنى الرامز مطلقا و لذلك جمع و لو بقي على اصل
المصدرية لما جمع * و الخطاب في الاصل توجيه الكلام نحو الحاضر و اريد به ههنا الكلام الموجه للافهام
مطلقا و الظاهر ان اضافة الرموز اليه من اضافة الجزء الى الكل كيد زيد او من اضافة الكل الى الجزء كخاتم
فضة و المعنى هن رامزات من الخطاب الى المراد منها رمزا خفيا على ان تكون كلمة من في قولنا من الخطاب
للتبعيض على تقدير ان تكون اضافة الرموز من قبيل اضافة الجزء الى الكل و على تقدير ان تكون من قبيل
اضافة الكل الى الجزء تكون من للتبيين و وصف المحكمات بانهن ام الكتاب اي اصله لكونها في انفسها متضحة المعاني
و يرجع اليها في تأويل المتشابهات و بيان المراد منها و وصف المتشابهات بانهن رموز الخطاب على طريق رجل عدل

حتى حسبوا انهم سحروا تسحيرا ثم بين للناس
ما نزل اليهم حسبما عن لهم من مصالحهم
ليدبروا آياته وليتذكر اولو الالباب تذكيرا
فكشف قناع الانغلاق عن آيات محكمات هن
ام الكتاب واخر متشابهات هن رموز الخطاب

﴿قوله تأويلا وتفسيرا﴾ حالان من فاعل كشف بمعنى مؤولا ومفسرا والتأويل صرف الكلام الى بعض محتملاته وترجيحه على سائر المحتملات بدليل دعا اليه مما يتعلق بالدراية كما اذا كان اللفظ مشتركا بين معانى متعددة محتملا لكل واحد منها فيحمل اللفظ على بعض تلك المعانى لكونه موافقا للاصول من الآية المحكمة او الحديث المتواتر او اجماع الامة فتعين ذلك المعنى بهذا الطريق هو التأويل وهو من الاول الذى هو الرجوع والانصراف سمي تأويلا لما فيه من ارجاع اللفظ الى مايقتضيه الدليل فاذا وقع الكلام المحتمل للمعانى المتعددة فى القرآن والحديث فلابد من عرضه على الاصول الشرعية من آية محكمة اوحديث متواترا واجماع الامة فان وافق الاصول ووافق القواعد المقررة عند ارباب العربية ايضا فصحيح والا فهو فاسد لكونه قولا بمجرد التشهى فظهر ان التأويل لابد ان يكون فيه مدخل للرأى والدراية بخلاف التفسير فانه لامدخل لهما فيه بل هو منوط بالنقل والرواية فقط فانه عبارة عن تبيين المعنى وكشفه مسندا الى النقل والسماع كالاخبار عن سبب نزول الاية وبيان من نزلت فيه ونحو ذلك مما لايعلمه الامن شهد النزول وعاين السبب وهم الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فجاز لهم التفسير لتمكنهم من كشف المعنى الحاصل بالمعاينة بخلاف غيرهم فانهم لواخبروا بشئ من ذلك من غير ان يسندوه الى من شهد النزول فذلك تفسير بالرأى وقد اوعد عليه بقوله صلى الله عليه وسلم * من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار * وماجاء عن السلف والفقهاء المجتهدين من استنباط معانى القرآن بالرأى والاجتهاد فذلك تأويل لاتفسير والذى دعاهم الى ذلك ان الله تعالى جعل القرآن هدى للناس يرجع اليه فى جميع مايحتاج اليه فى باب العمل والاعتقاد وليس كل ذلك منصوصا فى القرآن فوجب ان يكون بعضه ثابتا بدلالة النص واشارته واقتضائه لايستخرج ذلك الا بالرأى والعرض على الاصول فهذا هو الذى دعاهم الى استنباط بعض المعانى بالرأى والاجتهاد والتفسير مأخوذ من الفسر وهو مقلوب من السفر وهو الكشف والاظهار يقال اسفر الصبح اذا اضاء اضاءة لاشبهة فيها وسفرت المرأة عن وجهها اذا كشفت نقابها ومنه سمي السفر سفرا لانه يظهر عن اخلاق الرجال قال الراغب الفسر والسفر يتقارب معناهما لغة كما يتقارب لفظهما لكن جعل الفسر لاظهار المعنى المعقول والسفر لابراز الاعيان للابصار ﴿قوله وابرز غوامض الحقائق ولطائف الدقائق﴾ عطف على قوله فكشف القناع عن المحكمات والمتشابهات تأويلا وتفسيرا فيكون مجموع الكشف والابراز تفصيلا للتبيين المذكور سابقا ذكر اولا على سبيل الاجمال انه تعالى بين الفرقان المنزل على حسب المصالح ليكون ذلك مؤديا الى تدبرهم وتذكرهم ثم فصل طريق التبيين فقال انه تعالى كشف عنهم القناع وايضاح معناه ابرز واظهر غوامض الاعيان الخارجية التى هى اعيان عالم الشهادة وعالم الغيب وعالم الارواح وعالم الاشباح فان العبارات تدل على معانيها التى هى صور ذهنية وهى تدل على الاعيان الخارجية وبتبيين المنزل على الوجه المذكور يتجلى لهم خفايا الملك والملكوت وخبايا قدس الجبروت فعلى هذا يكون المراد بالحقائق اعيان عالم الشهادة وبالدقائق اعيان عالم الغيب وبالغوامض واللطائف ماخفى على الانسان دركه من العالمين فمعنى ابراز غوامض الحقائق اظهار ماخفى من عالم الشهادة ومعنى ابراز لطائف الدقائق اظهار ماخفى من عالم الغيب فتكون الاضافة فى الموضعين بمعنى اللام ثم علل الكشف والابراز المذكورين بقوله ليتجلى لهم اى لاولى الالباب والعقول والخفايا جمع خفية والخبايا جمع خبية وكلاهما بمعنى مخفية يقال خبأت الشئ اذا سترته واخفيته والقدس بسكون الدال وضمها الطهر والتنزه عن شوائب النقصان واضافته الى الجبروت بيانية وهو الظاهر والمعنى لينكشف لهم تقدس الذات وتنزهه عن شوائب النقصان الذى هو اتصافه بالصفات السلبية فان الجبروت من الجبر بمعنى القهر كالجلال فانه ايضا بمعنى القهر فانه يقال صفات الجلال وصفات الجبروت ويراد صفات القهر وهى الصفات السلبية فقالوا صفات الجلال والجبروت وارادوا الصفات السلبية ثم انهم قد يكتفون بلفظ الجبروت عن ذكر الصفات فيذكرون لفظ الجبروت مفردا ويريدون الصفات السلبية ومنه قول المصنف قدس الجبروت اى تقدس الذات وتنزهه عن شوائب النقصان الذى هو جبروته واتصافه بالصفات السلبية فزيدت الواو والتاء على لفظ الجبر للمبالغة كما زيدتا على لفظ الملك فقيل ملكوت فانه فعلوت من ملك ومعناه الملك الا ان فى الملكوت من المبالغة ماليس فى الملك وكذا الرهبوت فانه بمعنى الرهبة وهى الخوف الا ان الاول ابلغ ثم ان الملك قد يستعمل بمعنى السلطنة والتصرف والاستيلاء وقد يستعمل بمعنى المملكة وهى موضع الملك ومنه مالك الملك فى اسماء الله

لا وتفسيرا * وابرز غوامض الحائق
ف الدقائق * ليتجلى لهم خفا الملك
كوت * وخبايا قدس الجبروت

تعالى فان الملك فيه بمعنى المملكة والمالك بمعنى القادر التام القدرة والموجودات كلها مملكة واحدة والله تعالى مالكها وقادرها تنفذ مشيئته فيها كيف يشاء ايجادا واعداما والظاهران الملك فى قوله ليتجلى لهم خفايا الملك والملكوت بمعنى المملكة فيكون الملكوت بمعنى المملكة التى هى اعظم واوسع من الملك فيحتمل ان يراد بالملك عالم الانس وان بدن كل شخص مملكة واحدة للروح الناطقة ومحل دلالتها وبالملكوت عالم الآفاق وان يراد بالملك عالم الشهادة ويقال له عالم الخلق وبالملكوت عالم الغيب ويقال له عالم الامر والجبروت عالم الكروبيين وهم الملائكة المقربون الكروب فعول من كرب بمعنى قرب وقوله ليتفكروا متعلق بقوله ليتجلى ﴿قوله فيها﴾ اى فى تلك المعلومات المنكشفة المبرزة تفكيرا اى تفكرا والمقصود من التفكر فى المصنوعات ان يستدلوا على عظم شأن صانعها وباهر سلطانه ليزدادوا خوفا منه وطمعا ويجتهدوا فى طلب مرضاته ﴿قوله ومهدلهم قواعد الاحكام واوضاعها﴾ عطف على قوله كشف او ابرز لان هذا التمهيد من جملة المبينات للمنزل والقواعد جمع قاعدة وهى قضية كلية مشتملة على احكام جزئيات موضوعها اجمالا فيتعرف منها تلك الاحكام بان تضم تلك القاعدة الى اخرى سهلة الحصول مثل قول الاصولى ما امر به الشارع واجب فاذا ضم هذا القول الى قولنا الصلاة مما امر به الشارع مثلا يخرج منهما الحكم الشرعى الفقهى من القوة الى الفعل وهو قولنا الصلاة واجبة والمراد بتمهيد القواعد التى يستخرج منها احكام جزئيات موضوعها ان يوفق المجتهدين لتحصيلها واقدارهم على استخراجها واثباتها فان كل مايكون من العلماء من وجوه التأويل بل وطرق الاستدلال واستنباط الاحكام الشرعية وغير ذلك راجع اليه تعالى فان اهتداء العلماء الى ذلك انما هو بتوفيق الله تعالى واقداره اياهم على ذلك وماكنا لنهتدى لولا ان هدانا الله * وقوله واوضاعها عطف على قواعد الاحكام ومافيه من الضمير المجرور راجع الى الاحكام والمراد باوضاع الاحكام العلل والمعانى الموضوعة لافادة الاحكام كالطوف فى حديث سؤر الهرة ﴿قوله من نصوص الايات﴾ حال من الاحكام واوضاعها او صفة لهما اى مستنبطين او المستنبطين منها والمراد بنصوص الآيات عباراتها المسوقة لافادة المعانى وبألماعها اشاراتها ودلالاتها واقتضاآتها والالماع جمع لمع كضوء واضواء وزنا ومعنى ﴿قوله ليذهب﴾ علة لمهداى مهدالله تعالى ذلك ليزيل عنهم القذر جهلا كان اوذنبا فان الحكمة الالهية فى شرع الاحكام وبيان الحلال والحرام ان يعرفوها ويعملوا بموجبها فبمعرفتها يزول قذر الجهل وبالعمل بموجبها يزول قذر الذنب فتحصل الطهارة الكاملة فلهذا قال ويطهرهم تطهيرا حتى يستعدوا ويصلحوا للتمكن والاستقرار فى حظيرة القدس فيفوزوا بمشاهدة جمال ذى الجلال والاكرام * ثم ان المصنف لما ذكر انه تعالى كما يستحق الحمد لذاته يستحقه ايضا بسبب تنزيله القرآن المعجز على اشرف افراد نوع البشر وتبيينه للناس بكشف معانيه وابراز احوال الاعيان الخارجية من عالمى الغيب والشهادة وتمهيد قواعده التى تستخرج منها الاحكام الجزئية ذكر ان المكلفين فى الاهتداء بالمنزل المذكور على ثلاثة اقسام الاول من كان له قلب والثانى من القى السمع وهو شهيد والثالث من اطفأ نبراسه اى مصباحه الذى هو فطرته السليمة التى خلق الناس كلهم عليها كما قال تعالى فطرة الله التى فطر الناس عليها ووجه انقسامهم اليها هو ان كل انسان فى مبدأ ولادته مخلوق على فطرة الاسلام اى على التمكن من تحصيله والاستعداد لقبوله وهى الفطرة السليمة الخالية عن العقائد الباطلة والاخلاق الرديئة المستعدة لقبول الحق المبين ثم انهم عند بلوغهم اوان التكليف واستماعهم نداء صاحب الشرع القويم ودعوته الى الصراط المستقيم صار واقسمين القسم الاول من اشتعل نور فطرته الاصلية واثمرت شجرة قابليته الفطرية بان اجاب من دعاه الى الرشاد وسلك ماهداه اليه من سبل السداد والقسم الثانى من اطفأ نور فطرته السليمة وابطل قابليته الفطرية ولم يتنبه من رقاد غفلته بالندا واصم واستكبر واستغشى ثوب الردى والقسم الاول فرقتان فرقة بلغت باجابة الدعوة واتباع الشريعة الى حيث تنورت رياض بصيرتها وتوقدت انوار معرفتها حتى تمكنت من التفكر فى حقائق القرآن ودقائقه ومن الاطلاع على نكته والوقوف على رقائقه ومن الغوص فى لجج معانيه العميقة لاستخراج نفائسه واستنباط عجائب مكنوناته وفرقة لم تبلغ الى هذه المرتبة ولم تزد على مانالته من شرف اجابة الدعوة وقبول الحق وسلوك سبيله ولم يتيسر لها الارتقاء الى مدارج الفضائل العلية ومصاعد الكمالات العرفانية لعدم تجرده عن الشواغل البشرية والصوارف النفسانية لكنه مصغ لاستماع الحق وجامع حواسه عن التفرق

ليتفكروا فيها تفكيرا * ومهدلهم قواعد الاحكام واوضاعها * من نصوص الآيات وألماعها ليذهب عنهم الرجس ويطهرهم تطهيرا فمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد * فهو فى الدارين حميد وسعيد * ومن لم يرفع اليه راسه واطفأ نبراسه

الى مالايعنيه وهو حاضر القلب يعلم مايتلى عليه ويفهم مايلقى اليه فالمصنف اشار الى الفرقة الاولى بقوله فمن كان له قلب والتنكير فيه للتعظيم اى قلب كامل خالص عن الشواغل النفسانية مكمل بالمعارف الالهية والمعارف الربانية والى الفرقة الثانية بقوله اوالقى السمع وهو شهيد اى حاضر بقلبه ليفهم مابلغ اليه من التنزيل الالهى ومافيه من التكاليف يعمل بموجبها وحكم على كلا الفريقين بان كل واحد منهما حيد فى الدنيا وسعيد فى العقبى واشار الى القسم الثالث بقوله ومن لم يرفع اليه راسه اى لم يلتفت اليه اشارا للبطالة العاجلة على سعادة الدارين واطفأ نبراسه اى مصباحه والمراد به الفطرة السليمة التى هى بمنزلة المصباح فى كونها وسيلة الى نيل المطلوب ﴿ قوله يعش ذميا فى الدنيا ويصل سعيرا ﴾ اى يدخل جهنم فى الآخرة يقال صليت الرجل نارا اى ادخلته النار وجعلته يصلاها ويقال صلى فلان النار بالكسر يصلى صليا اى احترق وفى بعض النسخ وسيصلى سعيرا بالرفع مع كونه معطوفا على المجزوم لوجود السين الدالة على الاستيناف بوعيد الآخرة واوثر هذا الطريق اعنى اخراج الكلام عن صورة الجواب وايراده على صورة الاستيناف والوعيد ليدل على ان دخول السعير امر مقطوع به فى حقه لابدان يحصل ذلك له البتة لان السين كماتدل على تأخر حصول الفعل الى الزمان المستقبل تدل على ان حصوله فيه امر مقطوع به بخلاف كونه ذميم العيش فانه غير مقطوع به اذقديطيب عيشه استدراجا فلا يحسن ان يدخل عليه مايدل على كونه مقطوعا وهو السين فاورد مجزوما للدلالة على كونه مرتبا على اطفاء نبراسه وابطال استعداده وان لم يكن ذلك الاطفاء موجباله ثم ان المصنف لما ذكرالله تعالى باسم ذاته المستجمع لجميع صفات الجلال والاكرام وبكونه منزلا للقرآن المعجز على عبده المتوسط بينه وبين المكلفين من خلقه من حيث ان له مناسبة بالجناب الاقدس الفياض لكل خير بجهة تجرده فيستفيدمنه مانزل عليه واوحى اليه ومناسبة تخلقه بجهة تعلقه فيبلغ اليهم مااستفاده من ذلك الجناب ويكملهم بحسب قوتيهم النظرية والعملية ولزم من ذلك كونه تعالى واجب الوجود وفائض الجود وغاية كل مايقصد ويراد باستعمال القوتين قال على طريق الالتفات من الغيبة الى الخطاب فياواجب الوجود ويافائض الجود ويا غاية كل مقصود اى يامن رضاه اومعرفته غاية كل مايقصد ويراد قدر الرضى او المعرفة لان غاية الشئ فى العرف عبارة عن كل حكمة ومصلحة تترتب على ذلك الشئ ومعلوم ان ذاته تعالى لاتترتب على شئ والفيض فى اللغة كثرة الماء بحيث لايسعه الوادى الذى يجرى فيه الماء فيسيل من جوانبه يقال فاض الماء فيضا وفيوضة اذا كثر حتى سال من جوانب مجراه وفى الاصطلاح فعل فاعل يفعله دائما لالعوض ولالغرض والجود افادة ماينبغى لالعوض ولالغرض وههنا يستقيم كل واحد من معنى الفيض اما الثانى فظاهر واما الاول فللتشبيه جوده تعالى بمازاد على مجراه فسال من جوانبه ﴿ قوله توازى غناه ﴾ اى تساوى وتعادل نفعه الذى حصل منه لامته صلى الله عليه وسلم و ...اهران نفعه عليه الصلاة والسلام لامته اكثر من ان يحصى فتكون الصلاة عليه كذلك ومقصوده ان يحصل له عليه الصلاة والسلام فى مقابلة نفعه لامته مثوبات غير متناهية ليستحق بذلك الحظ الوافر من الاجر بحكم قوله عليه الصلاة والسلام * من صلى على مرة واحدة صلى الله عليه عشرا والغناء بفتح الغين المعجمة والمد النفع ﴿ قوله وتجازى عناه ﴾ بفتح العين المهملة والمد التعب اى صلوة تكون عوضا عن تعب حصل له فى تبليغ احكام الرسالة ﴿ قوله وعلى من اعانه وقرر بنيانه تقريرا ﴾ اراد بهم الصحابة والتابعين ومن بعدهم من العلماء العاملين الى يوم الدين والبنيان فى الاصل الحائط مستعار منه لما بنيه عليه الصلاة والسلام من الشريعة واحكام الدين * والبركة النماء والزيادة فكأنه اراد بها علومهم ومعارفهم ﴿ قوله واسلك بنامسالك كراماتهم ﴾ اى اجعلنا سالكين طرقا سلكوها وصلوا بها الى اكرامك وتعظيمك اياهم والتسليم ان يقال سلام عليك والمراد ههنا التكريم والتعظيم ﴿ قوله وبعد فان اعظم العلوم مقدارا ﴾ الفاء فيه اما على توهم اما قبل قوله بعد كما يجر الاسم على توهم حرف الجر قبله كما فى قول الشاعر

❁ بدالى انى لست مدرك مامضى ❁ ولا سابق شيأ اذا كان جائيا ❁

فان قوله ولاسابق مجرور معطوف على قوله مدرك على توهم دخول الباء فى خبر ليس واما على تقديرها فى نظم الكلام وكانهم لماحذفوها جعلوا الواو عوضا عنها جعل علم التفسير اعظم العلوم مشتمل على هذه الجهات الاربع للشرف فيكون اشرف العلوم اما اشتماله على شرف الموضوع فلان موضوعه كلام الله تعالى

ش ذميا ويصل سعيرا * فياواجب الوجود
فائض الجود * وياغاية كل مقصود * صل
يه صلاة توازى غناه وتجازى عناه
لى من اعانه وقرر بنيانه تقريرا * وافض
ينا من بركاتهم * واسلك بنا مسالك كراماتهم
لم علينا وعليهم تسليما كثيرا (وبعد) فان
ظم العلوم مقدارا

الذى هو منبع كل حكمة ومجمع كل فضيلة واما اشتماله على شرف المعلوم فلأن معلومه مراد الله تعالى المستفاد من كلامه وليس موضوع علم الكلام ذات الله تعالى وصفاته ولا معلومه ما يتعلق بهما فقط حتى يكون اشرف من علم التفسير بل موضوعه المعلوم مطلقا من حيث تثبت به العقائد الدينية وكذا معلومه ما يتعلق به مطلقا من تلك الحيثية واما شرف غايته فلأن غايته ما يترتب على تحصيل العقائد الدينية من الفوز بالسعادة الابدية واما شدة الاحتياج اليه فلأن كل كمال دينى او دنيوى عاجلى او آجلى مفتقر الى العلوم الشرعية ومدارها على العلم بكتاب الله تعالى الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ﴿قوله وارفعها شرفا ومنارا﴾ دليلا فان المنار ما يستدل به على الشئ ونير الطريق ما يتضح هو منه وسميت المنارة منارة لانها موضع اظهار ماهو نير دخول وقت الصلاة وعلامته وفى جعل شرفه ارفع من المبالغة ما لا يخفى فانه بمنزلة ان يقال وارفعها رفعة وعلم التفسير هو علم يعرف به معانى كلام الله تعالى بحسب الطاقة البشرية وهو رئيس العلوم الدينية لنفاذ حكمه عليها ورأسها لتوقفها عليه لكونه مرجع معظم ادلتها ومبنى قواعد الشرع اى مبنى المسائل الكلية التى تتفرع عليها الاحكام المنزوعة واساسها المبنية هى عليه لان القواعد انما تبنى على الادلة المبنية والمؤسسة على هذا العلم ﴿قوله لا يليق لتعاطيه﴾ اى لتناوله والتصدى للتكلم فيه بالتأويل واستخراج لطائف تتعلق بالاحكام الا من برع بفتح الراء المهملة وضمها ايضا والعين المهملة اى فاق اصحابه فى العلوم الدينية كلها اصولها يتناول علم الحديث والكلام واصول الفقه وفروعها يتناول الفقه وعلم الاخلاق ﴿قوله وفاق فى الصناعات العربية﴾ العلم ان لم يتعلق بكيفية العمل كان مقصودا فى نفسه ويخص باسم العلم وان كان متعلقا بها كان المقصود منه ذلك العمل ويسمى صناعة فى عرف الخاصة وينقسم الى قسمين قسم يمكن حصوله بمجرد النظر والاستدلال كالطب وقسم لا يحصل الا بمزاولة العمل كالخياطة وهذا القسم يخص باسم الصناعة فى عرف العامة ﴿قوله والفنون الادبية بانواعها﴾ سميت بالادبية لتوقف ادب النفس فى المحاورة والدرس عليها وعرفوا علم الادب وقد يسمى علم العربية ايضا بانه علم يحترز به عن الخلل فى كلام العرب لفظا او كتابة وقسموه الى اثنى عشر قسما بعضها اصول وهى اللغة والصرف والاشتقاق والنحو والمعانى والبيان والعروض والقافية وبعضها فروع وهى الخط وقرض الشعر والانشاء والمحاضرات ومنه التواريخ والقرض القطع والقرض ايضا قيل الشعر خاصة يقال قرضت الشعر اقرضه اذا قلته والشعر قريض والمحاضرات المحاورات والانشاء تأليف نحو الرسائل والخطب واما علم البديع فقد جعلوه ذيلا لعلمى المعانى والبيان لا قسما برأسه لعدم دخوله فى تعريف علم الادب الان بعضا من هذه الفنون لا يستمد منه علم التفسير وهو علم العروض والقافية وقرض الشعر والخط والانشاء لان ماسوى الانشاء لا دخل له فى افادة المعنى اصلا مع اختصاص ماسوى الخط بالشعر والانشاء لا تعلق له بالقرآن فينبغى ان يكون المراد بقوله بانواعها الكاملة التى لها مدخل فى افادة المعنى ثم ان علم القرآءة معتبر فى تفسير فاما ان يجعل مما يستمد منه ويندرج فى العلوم الدينية دون العربية لان المراد بها ما لا يختص بكلام دون كلام وهو يختص بالقرآن او يجعل من التفسير على ما يفهم من اشارة المصنف كما سيأتى ان شاء الله تعالى ويعرف علم التفسير بما يعرف به معانى كلام الله تعالى او الفاظه بحسب الطاقة البشرية فيكون تسمية المجموع بعلم التفسير من باب تسمية الشئ باسم اشرف اجزآئه • فان قيل كونه رئيس العلوم الدينية ورأسها ومبنى قواعد الشرع واساسها يقتضى تقدمه على العلوم الدينية وانحصار لياقة تعاطيه والتكلم فيه فيمن برع فى العلوم الدينية يقتضى تأخره عنها فما وجه التوفيق * اجيب بان الحكم الاول بالنظر الى السلف من الاصحاب المقتبسين انوار حقائق التنزيل من مشكاة النبوة والحكم الثانى بالنظر الى الخلف المستنبطين ما يتعلق بالحكم والاحكام فانهم اذا ارادوا استخراج النكت واللطائف من علم التفسير وجب عليهم الالتجاء بالعلوم الدينية والفنون الادبية ﴿قوله ولطال ما احدث نفسى﴾ اللام موطئة للقسم وما مصدرية ولذلك كتبت مفصولة عن الفعل فى عامة النسخ وقيل هى كافة تكف الفعل عن طلب الفاعل ويرده انها لو كانت كافة لكتبت موصولة كما فى انما ﴿قوله فى هذا الفن﴾ اى فن التفسير • والصفوة بالحركات الثلاث للصاد بمعنى الخالص * والصحابة فى الاصل مصدر كالصحبة يقال صحبه يصحبه صحبة بالضم وصحابة بالفتح وهو ههنا جمع صحابى بمعنى الاصحاب والصحابى عند جمهور اهل الحديث مسلم رأى النبى صلى الله عليه وسلم وان لم يرو عنه حديثا ولم يكن له طول المصاحبة معه

وارفعها شرفا ومنارا * علم التفسير الذى هو رئيس العلوم الدينية ورأسها * ومبنى قواعد الشرع واساسها * لا يليق لتعاطيه والتصدى للتكلم فيه * الا من برع فى العلوم الدينية كلها اصولها وفروعها * وفاق فى الصناعات العربية * والفنون الادبية * بانواعها ولطال ما احدث نفسى ان اصنف فى هذا الفن كتابا يحتوى على صفوة ما بلغنى من عظماء الصحابة وعلماء التابعين * ومن دونهم من السلف الصالحين *

وشرط بعضهم طول الصحبة و بعضهم شرط مع طول الصحبة ان يروى عنه حديثا واراد بعظمائهم عليا وابن عباس وابن مسعود وعمرو بن العاص وابن الزبير وابن عمر وبن العاص وابى بن كعب وزيد بن ثابت رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وصدرهم على حتى قال ابن عباس مااخذت من تفسير القرآن فعن على الا انه تجرد لهذا الشأن وتتبعه حق التتبع حتى قالوا ان المحفوظ عنه اكثر من المحفوظ عن على وكان على يحرض الامة فى الاخذ عنه وكان عبدالله بن مسعود يقول نعم الترجمان عبد الله بن عباس وهو الذى قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم * اللهم فقهه فى الدين * وحسبك بهذه الدعوة وقال على ان ابن عباس كانما ينظر الى الغيب من وراء ستر رقيق ويتلوه ابن مسعود وغيره * والتابعون جمع تابع وهو من صحب الصحابى واراد بعلمائهم الحسن البصرى فانه ادرك من الصحابة مائة واثنين ومجاهدا فانه قرأ على ابن عباس قرآءة تحقيق واتقان وسعيد ابن جبير فانه قرأ على ابن عمر وابن عباس وابن الزبير وغيرهم قرآءة مقبولة * ومن دونهم عبدالرزاق واباعلى الفارسى وعليا بن ابى طلحة وامثالهم ومن المبرزين فيهم محمد بن جرير الطبرى فانه جمع على الناس اشتات التفاسير وابو اسحق الزجاج حتى قال مولانا شمس الدين الاصفهانى فى مقدمات تفسيره الجامع بين التفسير الكبير والكشاف تتبعت الكشاف فوجدت ان كل مااخذه اخذه من الزجاج ﴿قوله وينطوى﴾ مطاوع لطوى ويلزمه الاشتمال على النكت * والنكت جمع نكتة وهى اللطيفة المستخرجة بقوة الفكر من نكت فى الارض اذا اثر فيها بقضيب ونحوه فالنكتة اسم للاثر الحاصل فى الارض بالنكت ﴿قوله بارعة﴾ اى فائقة ورآئعة اى معجبة رفيعة القدر ﴿قوله استنبطها﴾ اى استخرجت تلك النكت واللطائف بالكد والاجتهاد والاستنباط فى الاصل استخراج النبط وهو اول مايظهر من ماء البئر اذا حفرت يقال انبط الحفار اذا بلغ الماء فاستعمل فى استخراج المعانى اللطيفة بالكد ﴿قوله ويعرب﴾ اى يفصح ويكشف * والمعزية المنسوبة من عزاه اذا نسبه * والائمة الثمانية المشهورون هم السبعة المذكورون فى التيسير والشاطبية وهم نافع المدنى وابن كثير المكى وابو عمرو البصرى وابن عامر الشامى وعاصم وحمزة والكسائى الكوفيون وثامنهم ابو محمد يعقوب بن اسحق الحضرمى البصرى فانه كان اماما كبيرا ثقة صالحا عالما انتهت اليه رياسة القرآءة بعد ابى عمرو وكان امام البصرة سنين وله راويتان روح ورويس ﴿قوله يثبطنى﴾ اى يشغلنى يقال ثبطه عن الامر تثبيطا اى شغله عنه ﴿قوله ماصمم به عزمى﴾ اى ماخلصنى عن التردد فصار عزمى ماضيا الافتور فيه الجوهرى صميم الشئ خالصه وصمم السيف اذا مضى فى العظم وقطعه وصمم فلان على امره اى مضى على رأيه فيه ﴿قوله وبحسن توفيقه اقول﴾ اقول ههنا منزل منزلة اللازم فليس له مقول ﴿قوله ومعطى كل سول﴾ فانه تعالى لايخيب آمله ولا يرد سائله محروما بل يعطيه اما عين مطلوبه اومايعادل مطلوبه فى توقع صلاح له بذلك او يدفع عنه من المضار والآفات مايعادل مطلوبه فى الانتفاع به وقد قيل هذا فى تأويل قوله تعالى ادعونى استجب لكم والله اعلم ﴿قوله سورة فاتحة الكتاب﴾ السورة طائفة من القرآن مترجمة اقلها ثلاث آيات والآية طائفة من القرآن اقلها ستة احرف صورة نحو الرحمن فانه آية ان جعل خبر مبتدأ محذوف ومعنى المترجمة هو المسماة باسم فان بعض القرآن قد لايسمى باسم مخصوص الا انه يتناول الطائفة التى تسمى باسم مخصوص كالحزب والعشر والآية فاحترز عنها بقوله اقلها ثلاث آيات والسورة فى الاصل اسم لكل منزلة من منازل البناء وطبقاتها وسميت الطائفة المذكورة سورة لكونها منزلة بعد منزلة مقطوعة عن الاخرى واقصر السور سورة الكوثر لانها اقل حروفا من السور التى هى ثلاث آيات والفاتحة فى الاصل صفة ثم نقلت من الوصفية وجعلت اسما لاول الشئ لان فتح الشئ والدخول فيه انمايكون بملابسة الجزء الاول منه فكان اول الشئ كالفاتح له بهذا الاعتبار فسميت السورة الاولى من الكتاب الكريم فاتحة الكتاب لذلك والتاء فيها للنقل من الوصفية الى الاسمية لالتأنيث الموصوف المقدر كالقطعة مثلا اذلاحاجة الى تقديره واضافة السورة الى فاتحة الكتاب من قبيل اضافة فاتحة الكتاب لامية كما فى قولك جزء الشئ ويد زيد لابمعنى من لان المضاف اليه ليس كليا صادقا على المضاف كما فى خاتم فضة وما اضيف اليه الفاتحة ههنا وهو الكتاب ليس كليا صادقا على الفاتحة بل هو كل مركب من الفاتحة وسائر السور لان كون الفاتحة اول الكتاب انما هو بالقياس الى الكل لا الى الكلى فوجد مصداق كون الاضافة لامية وهو عدم كون المضاف

طوى على نكت بارعة * ولطائف رآئعة *
نبطها انا ومن قبلى من افاضل المتأخرين *
ماثل المحققين * ويعرب عن وجوه القراآت
زية الى الائمة الثمانية المشهورين * والشواذ
وية عن القرآء المعتبرين * الا ان قصور
اعتى يثبطنى عن الاقدام * ويمنعنى عن
نتصاب فى هذا المقام * حتى سنح لى بعد
ستخارة ماصمم به عزمى على الشروع فيما
دته * والاتيان بما قصدته * ناويا ان اسميه
ان اتممه بانوار التنزيل واسرار التأويل
انا الآن اشرع وبحسن توفيقه اقول
هو الموفق لكل خير ومعطى كل سول
(سورة فاتحة الكتاب)

اليه ظرفا للضاف ولا صادقا محمولا عليه كما فى قولك يدزيد ﴿قوله وتسمى ام القرآن﴾ عطف على مافهم مما سبق بحسب اقتضاء المعنى فانه يفهم من قوله سورة فاتحة الكتاب انها تسمى بهذا الاسم ﴿قوله لانها مفتتحه ومبدأه فكأنها اصله ومنشأه﴾ كون الشئ مبدأ لشئ آخر بمعنى كونه جزأ اوّلا له لايصلح وجها لتسمية الشئ الاول اما للثانى وانما يصلح وجهاله ان لوكان الشئ الاوّل منشأ للثانى وموضع صدورله وكونه جزأ اوّلا للثانى غير كونه منشأ للثانى وغير مستلزم له ايضا فلا يصلح ماذكروه وجها لتسميتها ام القرآن ﴿قوله ولذلك﴾ اى ولكون الفاتحة كأنها اصل القرآن تسمى اساسا لانها لما كانت كانها اصل القرآن كان ماعداها من القرآن كأنه مبنى عليها فكانت هى اساسا لماعداها ﴿قوله اولانها تشتمل على مافيه﴾ تعليل ثان لتسميتها ام القرآن وليس المراد بما فيه جميع مافيه بل المراد معظم مافيه وهو اصول مقاصده اقامة لها مقام جميعها ضرورة ان فى القرآن مقاصد اخرى غير ماذكر من الامور الثلاثة التى هى الثناء على الله تعالى والتعبد بامره ونهيه وبيان وعده ووعيده والمقاصد الاخر كالقصص والامثال والمواعظ والمراد من الثناء عليه بما هو اجل الصفات الكمالية له قوله الحمد لله الى قوله مالك يوم الدين* والتعبد الاستعباد وهو تصيير الشخص كالعبد بتكليفه بالامر والنهى يقال عبدنى فلان تعبيدا واعتبدنى اعتبادا واعبدنى اعبادا وتعبدنى تعبدا والكل بمعنى استعبدنى ومعنى التعبد مفهوم من قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين لان عبادة المكلفين من لوازم تعبده تعالى اياهم بامره ونهيه فان الامام الرازى فسر العبادة بانها اتيان الفعل المأمور على سبيل التعظيم للآمر والقيام بحق العبودية ومقتضى التكليف بامتثال اوامر المولى واجتناب نواهيه فان قيل امتثال اوامر المولى ونواهيه ليس داخلا فى معنى العبادة ولا لازماله والالوجب ان تختص العبادة بمن له امر ونهى وليس كذلك لقوله تعالى ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم فاذن لا يلزم من اشتمال الفاتحة على قوله اياك نعبد اشتمالها على التعبد بامره ونهيه وهو المدعى قلنا قوله تعالى ويعبدون من دون الله من قبيل الاستعارة التصريحة التبعية تشبيها لتذلل المشركين للاصنام بعبادتهم لها بناء على زعمهم الفاسد فلا ينا فى ذلك كون العبادة من لوازم التعبد واشتمال سورة الفاتحة على التعبد المذكور واما بيان وعده لاهل الطاعة ووعيده للعصاة فهو مفهوم من قوله تعالى انعمت عليهم غير المغضوب عليهم اومن قوله مالك يوم الدين اى الجزآء المتناول للثواب والعقاب ويرد على الاول ان يقال لانسلم ان اشتمال الفاتحة على قوله انعمت عليهم غير المغضوب عليهم يستلزم اشتمالها على الوعد والوعيد وانما يستلزمه ان لووجب كون الانعام مسبوقا بالوعد به والغضب والانتقام من العصاة مسبوقا بوعيدهم بذلك فاشتمال انعمت عليهم على الوعد ودلالته عليه غير مسلم وكذا اشتمال الغضب بالقياس الى الوعيد ﴿قوله اوعلى جملة معانيه﴾ عطف على قوله مافيه فهو وجه آخر لتسميتها بام القرآن اى اوسميت بذلك لاشتمالها على معانى القرآن جملة اى مجملة من غير تفصيل فانها لما اشتملت على معانى القرآن مجملة على احسن ترتيب ثم صارت تلك المعانى مفصلة فى سائر السور نزلت منها منزلة مكة من سائر القرى حيث مهدت ارضها اوّلا ثم دحيت الارض من تحتها فكما سميت هذه القرية ام القرى سميت تلك السورة ام القرآن ﴿قوله من الحكم النظرية والاحكام العملية﴾ بيان لجملة معانيه وقوله التى مع صلته فى موضع الجر على انه صفة جملة معانيه المبينة بالحكم النظرية المقصود بها نفس المعرفة والاحكام العملية المطلوب بها نفس العمل وليس صفة الاحكام العملية وحدها اذلايصح ان يحكم عليها بانها سلوك الطريق المستقيم لان السلوك المذكور هو العمل لا الحكم بالعمل فيحتاج الى تقدير المضاف ويقال فى تقدير المضاف فى تقرير الكلام هى احكام سلوك الطريق المستقيم نعم على تقدير كونها صفة لجملة معانيه يحتاج ايضا الى ان يقال تقرير الكلام هى التى تفيد سلوك الطريق المستقيم وما عطف عليه ومنهم من جعله صفة للاحكام العملية وحدها بتقدير المضاف اى احكام سلوك الطريق المستقيم وجعل قوله هى سلوك الطريق المستقيم ناظرا الى الاحكام العملية وقوله والاطلاع ناظرا الى الحكم النظرية على طريق اللف والنشر الغير المرتب ولا وجه له لان سلوك الطريق المستقيم لايختص بالاحكام العملية بل يتناولها والحكم النظرية ايضا فان استقامة الطريق كما تكون بالنظر الى الاعمال تكون بالنظر الى العقائد ايضا وكذا الاطلاع على مراتب السعدآء للاقتدآء بهم كما يشير اليه قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم وعلى منازل الاشقياء للاتقاء عنها كما يشير اليه قوله تعالى

وتسمى ام القرآن لانها مفتتحه ومبداه فكأنها اصله ومنشأه ولذلك تسمى اساسا اولانها تشتمل على مافيه من الثناء على الله سبحانه وتعالى والتعبد بامره ونهيه وبيان وعده ووعيده اوعلى جملة معانيه من الحكم النظرية والاحكام العملية التى هى سلوك الطريق المستقيم والاطلاع على مراتب السعداء ومنازل الاشقياء

غير المغضوب عليهم ولا الضالين لا يختص بالحكم النظرية بل هو من آثار الحكمتين وثمراتهما ومن جملة معانيهما فلا وجه للحمل على اللف والنشر لاسيما غير المرتب ﴿ قوله وسورة الكنز والوافية والكافية لذلك ﴾ بنصب الثلاثة عطفا على ام الكتاب اى وسميت بذلك ايضا لاشتمالها على مافى القرآن او على جلة معانيه فكانت كانها كنز واف كاف فان الكنز هو المال المكنوز المدفون فالمكنوز فى هذه السورة اما اصول مقاصد القرآن او جلة معانيه وهى وافية كافية فى بيانها وروى عن امير المؤمنين على رضى الله عنه قال نزلت فاتحة الكتاب بمكة من كنز تحت العرش ﴿ قوله لاشتمالها عليها ﴾ اما اشتمالها على الحمد فظاهر واما على الشكر فلذكر بعض افراد الشكر اللسانى فيها كرب العالمين والرحمن الرحيم واما على تعليم المسئلة فلانه تعالى ذكر فيها قوله اهدنا الصراط المستقيم بعد تقديم الثناء عليه بما هو اهله وعلم بذلك كيفية السؤال منه تعالى وطريقه وهى البدآءة بالثناء وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم * من بدأ بالدعاء قبل الثناء فحق ان لايستجاب له * ومن طرقه ان لايخص نفسه بالدعاء بل يسأل مطلوبه فى حق المؤمنين كافة مثل ان يقول اللهم اغفرلنا وارحمنا لا اغفرلى وارحمنى كما قال فى هذه السورة اهدنا ولم يقل اهدنى فان الدعاء مهما كان اعم كان الى الاجابة اقرب فانه لابد ان يكون فى المسلمين من يستحق الاجابة فاذا اجاب الله تعالى دعاءه فى حق البعض فهو اكرم من ان يرده فى حق الباقى ﴿ قوله والصلوة ﴾ بالجر عطف على الحمد فى سورة الحمد ﴿ قوله لوجوب قرآءتها واستحبابها فيها ﴾ كما ذهب اليه الامام الشافعى رحمه الله تعالى وقرآءة الفاتحة فى الصلاة وان كانت واجبة عند الحنفية ايضا الا ان الواجب عند الشافعية بمعنى الفرض لاعند الحنفية كما اشار اليه بقوله واستحبابها فيها اى فى الصلاة كما هو عند الحنفية ﴿ قوله والشافية والشفاء ﴾ منصوبان بالعطف على مفعول تسمى ويجوز جرهما عطفا على الحمد اى وتسمى الشافية والشفاء ايضا لقوله عليه الصلاة والسلام * هى ام القرآن وهى شفاء من كل دآء * وقال صاحب الكشاف وسورة الشفاء والشافية بجر الشفاء ونصب الشافية ولكل وجه ﴿ قوله والسبع المثانى ﴾ بالنصب عطف على مفعول تسمى وعلل تسميتها بالسبع بقوله لانها سبع آيات بالاتفاق وذكر على فى التفسير ان هذه السورة ثمان آيات فى قول الحسن البصرى وست آيات فى قول حسين الجعفى وسبع آيات فى قول الجمهور من اهل العلم فالحسن رحمه الله عد التسمية وانعمت عليهم آيتين وتركهما الجعفى والباقون اتفقوا على انها سبع آيات لكن اصحابنا عدوا انعمت عليهم آية وقالوا ليست التسمية من الفاتحة والامام الشافعى رحمه الله تعالى جعلها من الفاتحة ولم يجعل انعمت عليهم آية الى ههنا كلامه فلا بد ان يكون مراد المصنف بالاتفاق على كونها سبع آيات اتفاق الجمهور فان مخالفة واحد اواثنين للجمهور يسمى خلافا لا اختلافا فلا يخرج الحكم به عن كونه متفقا عليه ﴿ قوله الا ان منهم من عد التسمية آية دون انعمت عليهم ومنهم من عكس ﴾ لا يتوهم منه ان منهم من قال ان انعمت عليهم وحده آية فانه ليس بآية اتفاقا لظهور ان الصلة بدون الموصول لاتعد آية لكون الكل فى حكم كلمة واحدة فالمراد انها آية مع قوله صراط الذين الا انه اختصر لظهور المراد وان عدت التسمية آية من الفاتحة كما ذهب اليه الامام الشافعى يكون الحمد لله رب العالمين آية ثانية والرحمن الرحيم آية ثالثة ومالك يوم الدين رابعة واياك نعبد واياك نستعين خامسة واهدنا الصراط المستقيم سادسة وصراط الذين انعمت عليهم الى آخر السورة سابعة واذا لم تعد التسمية آية منها كما ذهب اليه اصحابنا يكون الحمد لله رب العالمين آية اولى والرحمن الرحيم آية ثانية ومالك يوم الدين ثالثة واياك نعبد واياك نستعين رابعة واهدنا الصراط المستقيم خامسة وصراط الذين انعمت عليهم سادسة وغير المغضوب عليهم ولا الضالين سابعة ﴿ قوله وتثنى فى الصلوة ﴾ عطف على قوله سبع آيات وعلة لتسميتها بالمثانى وفيه اشارة الى ان المثانى جمع مثنى على صيغة المفعول من التثنية وهى التكرير يقال ثنيته تثنية اى جعلته اثنين والمتكرر فى الصلوة اوالانزال انما هى الفاتحة وهى سورة واحدة فينبغى ان توصف بالمثناة لابالمثانى الا انها وصفت بالجمع نظرا الى كثرة آياتها فان تكرر السورة قرآءة ونزولا يستلزم تكرار آياتها وكونها مثانى ويجوز ان تكون المثانى جمع مثنى بفتح الميم على وزن مفعل من الثنى مقصور بمعنى التكرير والاعادة وقد جاء فى الحديث لاثنى فى الصدقة اى لا تؤخذ فى السنة مرتين فتسمية الفاتحة مثانى معناها انها محل التثنية والتكرير والاعادة * فان قيل لاوجه لعطف قوله او الانزال على قوله فى الصلوة لانه يكون المعنى حينئذ ان الفاتحة

(تثنى)

سورة الكنز والوافية والكافية لذلك
سورة الحمد والشكر والدعاء وتعليم المسئلة
لاشتمالها عليها والصلوة لوجوب قرآءتها
واستحبابها فيها والشافية والشفاء لقوله
عليه الصلاة والسلام هى شفاء من كل دآء
والسبع المثانى لانها سبع آيات بالاتفاق الا
ان منهم من عد التسمية آية دون انعمت عليهم
ومنهم من عكس وتثنى فى الصلوة او الانزال

تثنى فى الانزال ولا معنى له لانه لا انزال بعد ارتحال النبى صلى الله عليه وسلم الى عالم القدس والابد * اجيب بان تثنى المقدر بمعنى ثنيت وعبر عنه بلفظ المضارع على حكاية الحال الماضية او انه من قبيل حذف المعطوف وابقاء العاطف كما فى قوله علفتها تبنا وماء باردا او التقدير وانما ثنيت فى الانزال **قوله** ان صح انها نزلت بمكة الى آخره اشارة الى ان تكرير نزولها ليس بمجزوم به لضعف دليله ثم اشار الى ماهو المختار عند جمهور الصحابة والتابعين وهو كونها مكية فقط واستدل على نزولها بمكة بقوله تعالى فى سورة الحجر ولقد آتيناك سبعا من المثانى والقرآن العظيم لا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم ولا تحزن عليهم واخفض جناحك للمؤمنين وقوله تعالى هذا مكى بالنص فان ماقبله ومابعده الى آخر السورة نازل فى حق المشركين من اهل مكة وظاهر ان الله تعالى لم يمن على النبى صلى الله عليه وسلم بما سيؤتيه فى المدينة وبعيد ايضا ان يصلى عليه الصلاة والسلام بمكة بلا فاتحة الكتاب بضع عشرة سنة وقد فرضت الصلوة بمكة فقلنا بانها مكية للدليل قيل فى سبب نزول هذه الاية ان عيرا لابى جهل قدمت من الشام بمال عظيم وهى سبع قوافل ورسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه ينظرون اليها واكثر الصحابة لهم عرى وجوع فخطر ببال النبى صلى الله عليه وسلم شئ لحاجة اصحابه فنزل قوله تعالى ولقد آتيناك اى مكان سبع قوافل لابى جهل سبعا من المثانى والقرآن العظيم لا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم اى هذا ابوجهل لا ينظر الى ما اعطيناك مع جلالة هذه العطية فلا تنظر الى ما اعطيته وهو متاع الدنيا الدنية ولما علم الله تعالى ان تمنيه لم يكن لنفسه بل كان لاصحابه قال ولا تحزن عليهم وامره بما يزيد نفعه على نفع المال فقال واخفض جناحك للمؤمنين فان تواضعك اطيب لقلوبهم من ظفرهم بما يحبونه من اسباب الدنيا **قوله** بسم الله الرحمن الرحيم من الفاتحة ذكر ان التسمية جزؤ من الفاتحة عند الامام الشافعى رحمه الله تعالى ومن وافقه من قرآء مكة والكوفة وغيرهم الا انه لم يتعرض لانها آية تامة من آيات الفاتحة او بعض آية منها وانما تكون آية تامة بما بعدها لاختلاف قول الامام الشافعى فى ذلك كما صرح به المصنف بعد هذا بقوله ومن اجلهما اختلف فى انها آية برأسها او بما بعدها فالذى تقرر عليه قول الامام الشافعى هو ان التسمية من الفاتحة الا ان له قولين فى انها آية تامة منها او بما بعدها ولم يذكر المصنف قول الامام الشافعى فى بسملة اوائل السور لتردد قوله فيها ذكر النحرير التفتازانى انه لاخلاف فى ان التسمية بعض آية من سورة النمل وانما الخلاف فى البسملة التى فى اوائل السور فعند قدماء الحنفية انها ليست من القرآن وان تقييد التواتر فى تعريف القرآن بقولهم بلا شبهة احتراز عنها ولما لاح للمتأخرين منهم بالنظر الى الادلة انها من القرآن قالوا الصحيح من المذهب انها آية واحدة من القرآن انزلت للفصل والتبرك وليست بآية ولا بعض آية فى شئ من السور فهى قرآن مستقل بمنزلة سورة قصيرة فصار محل الخلاف انها آية واحدة غير متعلقة بشئ من السور او مائة وثلاث عشرة آية من مائة وثلاث عشرة سورة كما ذهب اليه الامام الشافعى رحمه الله تعالى وهو صريح فى ان مذهب الامام الشافعى ان التسمية آية من اول كل سورة على خلاف ماذكر فى التيسير من ان التسمية التى فى اوائل السور ماعدا سورة الفاتحة ليست بآية فى شئ من تلك السور بل هى آية من رأس الفاتحة فقط **قوله** وخالفهم قرآء المدينة الى آخره فانهم قالوا ان التسمية ليست من القرآن فضلا عن ان تكون من الفاتحة حتى روى عن الامام مالك انه قال لا ينبغى ان تقرأ فى الصلوة لا سرا ولا جهرا فالامام الشافعى ومن وافقه ادعوا حكمين وهى ان البسملات التى فى اوائل السور من القرآن وانها جزؤ من كل سورة وقرآء المدينة ومن تابعهم خالفوا الفريق الاول فى قولهم انها من القرآن واذا لم تكن من القرآن لاتكون جزأ من شئ من السور والمتأخرون من الحنفية وافقوا الفريق الاول فى قولهم انها من القرآن وخالفوهم فى قولهم انها جزؤ من اول كل سورة وقالوا هى آية منفردة ليست جزأ من شئ من السور **قوله** ولم ينص ابو حنيفة رحمه الله تعالى فيه اى فى كونها من الفاتحة بشئ من النفى والاثبات مع كونه من اهل الكوفة القائلين بكونها من الفاتحة كما ذكر فظن من عدم تنصيصه بذلك انها ليست من السورة عنده اى من الفاتحة بناء على ان اللام فى السورة للعهد ويلزمه عدم كونها من باقى السور ايضا اذ لا قائل بكونها من سائر السور دون الفاتحة والسبب فى كون عدم تنصيصه بذلك منشأ للظن المذكور هو انه لما خالف اهل بلده عند تنصيصهم انها من الفاتحة ولم يتعرض له لا نفيا ولا اثباتا دل ذلك على انه لا يعتقد كونها من الفاتحة والا لوافقهم فى التنصيص عليه وقوله ولم ينص لا يخلو عن الاشارة الى انه ذكر ما يدل على انها ليست من السورة

ان صح انها نزلت بمكة حين فرضت الصلوة وبالمدينة حين حولت القبلة وقد صح انها مكية لقوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثانى وهو مكى بالنص

(بسم الله الرحمن الرحيم) من الفاتحة ومن كل سورة وعليه قرآء مكة والكوفة وفقهاؤهما وابن المبارك رحمه الله تعالى والشافعى وخالفهم قرآء المدينة والبصرة والشام وفقهاؤها ومالك والاوزاعى ولم ينص ابو حنيفة رحمه الله تعالى فيه بشئ فظن انها ليست من السورة عنده وسئل محمد بن الحسن عنها فقال ما بين الدفتين كلام الله تعالى

ولنا احاديث كثيرة منها ماروى ابوهريرة رضى الله تعالى عنه انه عليه الصلاة والسلام قال فاتحة الكتاب سبع آيات اولاهن بسم الله الرحمن الرحيم وقول ام سلمة رضى الله عنها قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم الفاتحة وعدّ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين آية ومن اجلهما اختلف فى انها آية برأسها ام بمابعدها والاجماع على ان مابين الدفتين كلام الله سبحانه وتعالى والوفاق على اثباتها فى المصاحف مع المبالغة فى تجريد القرآن حتى لم تكتب آمين * والباء متعلقة بمحذوف تقديره بسم الله اقرأ الان الذى يتلوه مقروء

التزاما وذلك قوله انها يسربها فى الصلوة كلها فانها لوكانت من الفاتحة لوجب ان يجهر بها فيما يجهر فيه بالسورة وقول الامام محمد رحمه الله تعالى ان مابين الدفتين اى مابين جنبى المصحف كلام الله تنصيص على ان التسمية من القرآن وهو لايستلزم كونها من السورة فلما قاله محمد قيل له فلم يسربها فى القرآءة قال لكون نزولها للفصل والتبرك ولا يلزم منه ان يثبت لها سائر احكام القرآن ﴿قوله ولنا﴾ اى لفريق الشافعية فى اثبات كون التسمية من الفاتحة ومارواه ابوهريرة رضى الله عنه يدل على انها آية تامة منها وحديث ام سلمة رضى الله عنها يدل على انها ليست آية تامة منها بل هى بعض آية وانما تتم آية بمابعدها ﴿قوله ومن اجله﴾ اى ومن اجل الاختلاف بين مدلولى الروايتين وفى بعض النسخ ومن اجلهما اى ومن اجل هاتين الروايتين او الحديثين وقع الاختلاف بين الشافعية فى ان التسمية آية برأسها او بما بعدها وهو قوله تعالى الحمد لله رب العالمين ﴿قوله والاجماع﴾ بالرفع عطف على قوله احاديث وكذا قوله والوفاق والاول اشارة الى الاجماع القولى والثانى الى الاجماع الفعلى وانما قلنا ان الثانى ايضا اجماع لانه لايخرج عن الادلة الاربعة وهى الكتاب والسنة والاجماع والقياس ومعلوم ان الثانى ليس من قبيل الادلة التى هى غير الاجماع فتعين انه من قبيل الاجماع * فان قيل هذان الاجماعان انما يدلان على قرآنية البسملة لاعلى كونها من الفاتحة وقرآنيتها لاتستلزم كونها منها والمقصود اثبات كونها منها فلايتم التقريب * قلنا المقصود بالذات بيان الاختلاف الواقع بين قرآء مكة والمدينة وماذكره الشافعية من الادلة يثبت قرآنيتها فيتم التقريب الا ان الدليلين الاخيرين يثبتان قرآنيتها صريحا والاولين يثبتان ذلك فى ضمن اثبات كونها من الفاتحة * واعترض على قوله والاجماع على ان مابين الدفتين كلام الله بان اسماء السور وكونها مكية اومدنية وعدد الآى مما بين الدفتين وليس شئ منها بقرآن * واجيب عنه اولا بان المراد بما بين الدفتين مابين دفتى جميع المصاحف المتقدمة المكتوبة فى زمن الصحابة والتابعين وشئ مما ذكر لم يكن فى المصاحف المتقدمة بل هى امور محدثة وقعت فى المصاحف الحديثة فلا يرد النقض بها * وثانيا بان يقال سلمنا ان المراد به مابين دفتى مصاحف زماننا لكن المراد بما بينهما ما فيه احتمال القرآنية والامور المذكورة ليس فيها احتمال القرآنية لاتكتب بما يكتب به القرآن بل تميز عنه بان تكتب بمداد يخالف لونه لون المداد الذى يكتب به القرآن او بقلم غير القلم الذى يكتب به القرآن فلاتظن كونها من القرآن وان كانت مثبتة فيما بين دفتى المصاحف كما لم يكتب لفظ آمين فى آخر الفاتحة مع انه مما يقوله السامع والتالى لئلا يظن انه من القرآن بخلاف البسملة فانها مثبتة فى جميع المصاحف قديمها وحديثها بما يكتب به القرآن من المداد والقلم فثبت فيها بذلك احتمال القرآنية وتعين قرآنيتها بالاجماع المذكور والبسملة مصدر قولك بسمل اى قال بسم الله نحو حوقل اى قال لاحول ولاقوة الا بالله وهلل وحمدل وحيعل اى قال لااله الا الله والحمد لله وحى على الصلاة ومثله الحسبله وهى قوله حسبنا الله ونعم الوكيل والسبحلة وهى قوله سبحان الله والجعلفه وهى قوله جعلت فداك والطلبقه والدمعزه وهى قوله اطال الله بقاك وادام عزك وهذا شبيه باب النحت فى النسب فانهم يأخذون اسمين فينحتون منهما واحدا فينسبون اليه كقولهم حضرمى وعبقسى وعبشمى فى النسبة الى حضرموت وعبدقيس وعبد شمس قال الشاعر

❁ وتضحك منى شيخة عبشمية ❁ كان لم ترى قبلى اسيرا يمانيا ❁

ولكونه على خلاف القياس قال بعض اهل اللغة فى مثلها انه لغة مولدة واكثر اهل اللغة نقلها ولم يقل انها مولدة قال عمرو بن ابى ربيعة

❁ لقد بسملت ليلى غداة لقيتها ❁ فيا حبذا ذاك الحديث المبسمل ❁

﴿قوله والباء متعلقة بمحذوف﴾ لما كانت الباء من الحروف الجارة الموضوعة لافضاء معانى الافعال او شبهها الى الاسماء وجب فى جميع مواضع ذكرها ان يوجد فعل او شبهه يتعلق به الحرف المذكور فان استعملت فى كلام لم يذكر فيه مايتعلق به ذلك الحرف يقدر فعل عام اذا لم توجد قرينة الخصوص والا فلا بد من تقدير فعل خاص عملا بمقتضى القرينة لان الحذف لايجوز الا اذا كان فى الكلام مايدل على المحذوف والحروف الجارة تدل بانفسها على متعلقاتها العامة واذا كان المتعلق المحذوف فعلا خاصا فلابد من قرينة تدل على خصوصية ذلك الفعل وليس فى لفظ بسم الله فعل مذكور تتعلق به الباء فعلمنا انه محذوف وهو اقرأ والقرينة المعينة لهذا المحذوف

الخاص هو الفعل الذى يتلو التسمية فى الذكر ويتحقق بعدها وهو ههنا القرآءة وتقدير الكلام بسم الله اقرأ
لان الذى يتلوه مقروء اى نظم يتعلق به فعل القرآءة لكون القرآءة التالية للتسمية الواردة بعدها قرينة حالية دالة
على ان الفعل المقدر من جنس القرآءة مشتق منها وكذا كل من حاول فعلا غير القرآءة فسمى الله تعالى فشرع فيه
يقدر من الفعل مايشتق من ذلك الفعل المشروع فيه كالمسافر اذا حاول النزول فقال بسم الله كان التقدير بسم
الله انزل فاذا حاول الارتحال فقال بسم الله كان التقدير بسم الله ارتحل وكذا نظائرهما **قوله** وكذلك
يضمر كل فاعل اى وكما ان فاعل القرآءة يضمر الفعل المشتق منها وهو اقرأ يضمر كل فاعل مايجعل التسمية
مبدأله وفى هذه العبارة نوع مساهلة لان الفعل الذى جعلت التسمية مبدأله هو الفعل الحقيقى الذى يراد تحصيله
كالاكل والشرب ولاشك ان الفاعل لايضمره بل يضمر مايدل عليه ويشتق منه وهو الفعل الاصطلاحى فالاظهر
ان يقال يضمر اللفظ الدال على مايجعل التسمية مبدأ له **قوله** وذلك اولى اى اضمار مايجعل التسمية
مبدأله اولى من اضمار ابدأ كما ذهب اليه بعض النحاة فقال تقدير الكلام بسم الله ابدأ القرآءة مثلا واستدل عليه
بوجهين الاول ان الابتدآء اعم من خصوصيات تلك الافعال وتقدير العام اولى من تقدير الخاص الاترى انهم
يقدرون متعلق الظرف المستقر اى متعلق الجار والمجرور الواقع خبرا او صفة او صلة او حالا فعلا عاما مثل الكون
والاستقرار والحصول ويؤثرونه حيث ماوقع لعمومه والثانى ان تقدير فعل الابتدآء مناسب للغرض المقصود
من التسمية فان الغرض من التسمية ان تقع مبتدأ بها امتثالا لحديث الابتدآء وتقدير فعل الابتدآء اوفق له واجيب
عن الاول بان تقدير الفعل العام انمايكون اذالم توجد قرينة الخصوص واما اذا وجدت فلابد من تقدير فعل خاص
عملا بمقتضى القرينة فانك اذا قلت زيد على الفرس او من العلماء او فى البصرة كان المقدر راكب ومعدود ومقيم
عملا بالقرينة وعن الثانى بان معنى الابتدآء بالبسملة اثباتها قبل الشروع فى المقصود وهو حاصل سواء قدر ابدأ
او مايجعل التسمية مبدأله من الافعال الخاصة والمصنف علل اولوية اضمار مايجعل التسمية مبدأله بالنسبة الى
اضمار ابدأ بقوله لعدم مايطابقه ويدل عليه يعنى ان متعلق حرف الجر لايقدر فعلا خاصا الا اذا تحقق هناك
مايكون من جنس ذلك الفعل الخاص ليطابق ذلك الفعل ويكون قرينة على تقديره بخلاف تقدير ابدأ فان ماوقع
بعد البسملة اعنى النظم المقروء متعلق به فعل القرآءة ومطابق لذلك الفعل من حيث اتحادهما فى ماخذ الاشتقاق
فتكون قرينة دالة على تقديره ولقائل ان يقول لانسلم انتفاء مايطابق المقدر على تقدير ان يكون الفعل المقدر ابدأ
بناء على ان البسملة يتبعها المبدأ كما يتبعها المقروء فيصح تقدير كل واحد منهما بناء على وجود مايطابقه وتكون
قرينة دالة على تقديره من غير فرق الا ان يقال القرينة المعينة للمحذوف هو الفعل الوارد بعد البسملة ومن المعلوم
بشهادة الذوق السليم ان ذات الفعل هى القرآءة دون البدآءة فصح ان يقال لاوجه لتقدير ابدأ لعدم مايطابقه
ويدل عليه بخلاف تقدير اقرأ **قوله** او ابتدآئى عطف على قوله ابدأ اى واضمار اقرأ اولى من اضمار ابتدآئى
ايضا لزيادة اضمار فيه لان الجار والمجرور يكون خبرا عن ابتدآئى المقدر فيكون الظرف مستقرا ومقدرا بمتعلق
عام تقديره ابتدآئى حصل او حاصل بسم الله مثلا ولاشك ان المضمر حينئذ يكون ازيد من اضمار اقرأ مع ان فى اضمار
ابتدآئى مافى اضمار ابدأ من عدم مايطابقه ويدل عليه ويعلم منه انه اولى من اضمار قرآءتى ايضا لتساويهما
فى زيادة الاضمار **قوله** وتقديم المعمول ههنا اوقع اى احسن وقوعا بالنسبة الى تقديم العامل وهو جواب
عما يقال لم قدر المحذوف مؤخرا مع انه عامل فى الجار والمجرور وحق العامل ان يقدم على معموله لان المعمول
انماجيئ به لاقتضاء العامل اياه والمقتضى مقدم على مقتضاه وقوله ههنا اى فى البسملة الواقعة فى اوآئل السور
احتراز عن قوله تعالى اقرأ باسم ربك فان تقديم العامل هناك اوقع من تقديم المعمول واهم لان سورة اقرأ اوّل
سورة نزلت من القرآن الى قوله مالم يعلم على القول الاصح ولايعارضه ماقيل من ان اوّل مانزل من القرآن هو
الفاتحة لان المراد منه ان اول سورة نزلت بتمامها هى سورة الفاتحة ولاينافيه بعض من سورة اخرى قبل
الفاتحة فلما كان قوله تعالى اقرأ باسم ربك الى قوله مالم يعلم اوّل مانزل من القرآن ليقرأ ويتدبر آياته كان
الامر بالقرآءة اهم فيه والاهم اقدم فان اسم الله تعالى من حيث انه اسمه وان كان اهم عند المؤمن على كل حال الا
انه قديكون شئ آخر اهم بحسب خصوصية المقام فيقدم عليه غيره لاقتضاء المقام تقديمه **قوله** كما فى قوله
بسم الله مجراها ليس هذا من تقديم المعمول على العامل لان قوله مجراها لايخلو اما ان يكون مصدرا فعلى هذا

وكذلك يضمر كل فاعل مايجعل التسمية
مبدأله وذلك اولى من ان يضمر ابدأ لعد
مايطابقه ومايدل عليه اوابتدآئى زياد
اضمار فيه وتقديم المعمول ههنا اوقع كما ف
قوله بسم الله مجراها وقوله اياك نعبد

ليس منه لان معمول المصدر لايتقدم عليه او اسما للزمان او المكان ومن المعلوم ان كل واحد منهما لايعمل اتفاقا كما بين في الصرف فالتمثيل انما هو في مجرد كون التقديم اوقع مع قطع النظر عن كون المقدم معمولا للمؤخر اولا وهذا الكلام مبني على ان قوله تعالى بسم الله مجراها على معنى ان اجرآءها انما هو بسم الله لابغيره من هبوب الريح مثلا كما يتوهمه العوام وكذا ارساؤها انما هو بسم الله لابغيره كالقاء المرساة مثلا الا ان المختار عند المصنف ان يكون قوله بسم الله متعلقا باركبوا حيث جعله اولا حالا من واو اركبوا اي اركبوا فيها مسمين الله او قائلين باسم الله وقت اجرآئها وارسائها اومكانهما على ان يكون المجرى والمرسى اسما للوقت او المكان او المصدر الذي حذف منه الزمان المضاف واقيم هو مقامه كما في اتيتك خفوق النجم ثم قال او جملة من مبتدأ وخبر وتأخير هذا الاحتمال يدل على انه احتمال مرجوع عنده ﴿**قوله** لانه اهم﴾ تعليل لكون تقديم المعمول ههنا اوقع نقل عن الشيخ عبد القاهر انه قال انا لم نجدهم اعتمدوا في التقديم على شيء يجري مجرى الاصل فيه غير العناية والاهتمام بشأن المقدم لكن ينبغي ان يفسر وجه العناية بشيء يصلح سببا للاهتمام وقد ظن كثير من الناس انه يكفي ان يقال قدم للعناية والاهتمام من غير ان يذكر انه من اين كانت تلك العناية وبم كان المقدم اهم وهذا المنقول يفهم منه ان يكون كل واحد من الامور الاربعة وجها مستقلا لكون تقديم المعمول ههنا اوقع فينبغي ان يكون مراد المصنف بالاهمية العارضة للمعمول من حيث انه اسمه تعالى فان ذكر المعبود بالحق الذي بيده الامر كله يقتضي الاهمية للمؤمن لاسيما عند الشروع في امر ذي بال وهو اهم عنده من كل شيء والذي ذكره الشيخ من ان العناية والاهتمام لايصلح ان يكون وجها للتقديم من غير ان يفسر وجه الاهتمام بشيء فمراده بالاهمية الاهمية المطلقة * ثم اعلم ان صيغة اهم ومابعدها من صيغ افعل التفضيل قد استعملت بلا احد الاشياء الثلاثة التي هي الاضافة او حرف التعريف او كلمة من فاما ان يقال ان المفضل عليه اذا كان معلوما وكان افعل خبرا جاز ذلك الاستعمال كما في الله اكبر وفي قول الشاعر

* ان الذي سمك السماء بنى لنا * بيتا دعائمه اعز واطول *

او يقال جردت عن معنى التفضيل واولت باسم الفاعل او الصفة المشبهة كما في قوله تعالى وهو أهون عليه اذ ليس شيء اهون عليه من شيء ويندفع بهذا مايقال من ان قوله ادل على الاختصاص وادخل في التعظيم واوفق للوجود انما يستقيم اذا كان للكلام على تقدير تأخير المعمول دلالة على الاختصاص ودخل في التعظيم وموافقة للوجود في الجملة ووجه الاندفاع بما ذكرنا انه انما يرد على تقدير بناء صيغة افعل على معنى التفضيل لاعلى تقدير تجريدها عنه فان المعنى على تقدير التجريد ان تقدير المعمول ههنا اوقع للدلالة على المعمول من حيث التقديم على اختصاص قرآءة الموحد بملابسة اسم الله تعالى على وجه التبرك من غير ان يشارك اسمه تعالى اسماء الاصنام في استحقاق ملابسة القرآءة باسمائها ايضا على وجه التبرك فان المشركين كانوا يبدؤن افعالهم ملتبسين باسماء آلهتهم على وجه التبرك بها ويقولون باسم اللات وباسم العزى وكان هذا التقديم منهم لمجرد الاهتمام الناشيء عن قصد التبرك والتعظيم لا للاختصاص لانهم لايمتنعون عن التبرك باسم الله تعالى ايضا من حيث انهم يعتقدون ان الله تعالى خالق السموات والارض وانه على كل شيء قدير فوجب على الموحد ان يقصد بعبادته محض قطع شركة الاصنام له تعالى في استحقاق التبرك بذكر اسمائها ويقصره به تعالى قصر افراد وكذا معنى قوله وادخل في التعظيم ان المعمول من حيث التقديم يفيد تعظيم اسم الله تعالى لانهم كانوا يقدمون الاشرف فالاشرف وقوله اوفق للوجود يعني ان المعمول من حيث التقديم موافق للوجود فان اسمه تعالى مقدم في الوجود على فعل القرآءة لانه تعالى واجب الوجود سابق على جميع الموجودات واسم السابق سابق ﴿**قوله** كيف لا﴾ اي كيف لايكون اسمه تعالى مقدما على القرآءة وقد جعل آلة لها ومن المعلوم ان آلة الفعل مقدمة على ذلك الفعل من حيث توقف الفعل عليها ثم بين ان ليس المراد بكونه آلة انه مقصود تبعا حتى ينافي التعظيم بل المراد به ان الفعل لايعتد به شرعا مالم يصدر باسمه تعالى وذلك غاية الشرف وارتفاع الشأن حيث توقف عليه اعتبار الافعال والاعتداد بها ﴿**قوله** ذي بال﴾ اي ذي شان وشرف يهتم به والابتر في الاصل مقطوع الذنب والمراد به ههنا كونه ناقصا غير معتد به وفيه رمز الى ان نقصان الاول يؤدي الى نقصان الآخر وفي قوله جعل آلة لها اشارة الى ان الباء ههنا للاستعانة كما في كتبت بالقلم اي مستعينا به فالمعنى اقرأ مستعينا في بلوغ قرآءتي درجة الكمال وكونها معتدا بها شرعا بسم الله

اهم وادل على الاختصاص وادخل
تعظيم واوفق للوجود فان اسمه سبحانه
الى مقدم على القرآءة كيف لا وقد جعل
لها من حيث ان الفعل لايتم ولايعتد به
عا مالم يصدر باسمه تعالى لقوله عليه
لاة والسلام * كل امر ذي بال لايبدأ فيه
م الله فهو ابتر

(قوله)

﴿ قوله وقيل الباء للمصاحبة ﴾ اى للملابسة والتقدير ملتبسا باسم الله اقرأ الآن المصنف اراد ان يبين ان ملابسة القرآءة بالله تعالى انما هى على وجه التبرك به تعالى فلذلك قال والمعنى متبركا باسم الله اقرأ فان هذه العبارة بظاهرها تشعر ان الباء صلة التبرك المحذوف وان الظرف لغو وليس كذلك بل هو مستقر متعلق بما هو من الافعال العامة اى ملتبسا باسم الله اقرأ والتبرك انما قدر لبيان ان ملابسة القرآءة باسم الله تعالى انما هو على وجه التبرك به وضعف المصنف هذا القول واختار كون الباء للاستعانة بناء على ان الاستعانة فى القرآءة باسم الله تعالى وجعله بمنزلة الآلة للقرآءة بحيث لايعتد بها شرعا مالم تصدر باسمه تعالى ادخل فى تعظيم الاسم بالنسبة الى جعل الباء للملابسة وكون المعنى اقرأ ملابسا باسم الله تعالى على وجه التبرك به ﴿ قوله وهذا ومابعده مقول على السنة العباد ﴾ جواب سؤال نشأ من الكلام السابق فانه لما بين ان الباء متعلقة باقرأ وانها للاستعانة والمصاحبة وكان المعنى اقرأ مستعينا فى كون قرآءتى معتدا بها شرعا او ملابسا باسم الله تعالى على وجه التبرك به ورد ان يقال كيف يصح من الله تعالى ان يقول هكذا فاجاب عنه بانه مقول على السنة العباد تعليما لهم كانه تعالى قال لهم قولوا باسم الله والحمد لله واياك نعبد الى آخر السورة ومثال التكلم على لسان الغير مثل ماذا امرك انسان ان تكتب رسالة من جهته الى غيره فانك تكتب فيها كتبت هذه الورقة تحية منى اليك ودعاء لك واعلاما بانى فعلت كذا وكذا وانما تفعل ذلك على لسان آمرك فكذا هذه السورة الكريمة انزلها الله تعالى على السنة عباده ليعلموا كيف يتبرك باسمه ويحمد على نعمه ويسأل من فضله اى ليعلموا باى عبارة ينزهونه عن اشراك غيره تعالى به فى العبادة ويطلبون منه العون فيما يبغونه من المقاصد وباى عبارة يسألون من فضله ﴿ قوله وانما كسرت الباء ومن حق الحروف المفردة ان تفتح ﴾ المراد بالحروف حروف المعانى التى هى القسم الثالث من اقسام الكلمة فان الحروف وهى الاصوات المعتمدة على المخارج على قسمين الاول حروف المبانى وهى التى تتركب منها الكلمات وليست فى انفسها بكلمات لعدم كونها موضوعة لمعنى وذلك كحروف زيد وضرب * والثانى حروف المعانى كحروف الجر وواو العطف وفائه ونحوها وحروف المبانى لما لم تكن كلمات فى انفسها لم يكن لها حظ من الاعراب والبناء لكونهما من خواص الكلمة بخلاف حروف المعانى فانها كلمات مستقلة الا انها لما لم يتحقق فيها مقتضى الاعراب كان حقها البناء والاصل فى البناء السكون لخفته فان البناء لكونه حالة دآئمة غير داخلة تحت احوال مختلفة باختلاف العوامل اقتضى اخف الاحوال وهو السكون الا ان السكون لما تعذر فى حروف المعانى التى جاءت على حرف واحد من حيث انها كلمات برأسها لجواز وقوعها فى ابتدآء الكلام والابتدآء بالساكن متعذر كان حقها ان تبنى على الفتحة التى هى اخت السكون فى الخفة فانها لكونها ادوات كثيرة الدور على الالسنة تستحق الاخف وهذا وجه قوله ومن حق الحروف المفردة ان تفتح الا ان الباء الجارة كسرت فى بسم الله مثلا لاختصاصها بلزوم الحرفية والجر اى لتميزها وانفرادها من بين الحروف المفردة بلزومهما لها وامتناع انفكاك شئ منهما عنها فيكون اللزوم المذكور مختصا بها ومنحصرا فيها بناء على ان الباء فى قوله بلزوم الحرفية والجر داخلة على المقصور كما فى قولك نخصك بالعبادة لا على المقصور عليه كما فى قولك التعجب مختص بالانسان وكل من الحرفية والجر يناسب الكسر اما الجر فلتوافق حركة الحرف اثرها وعملها واما الحرفية فلا قتضائها السكون الذى هو عدم الحركة والكسر بمنزلة العدم لقلته اذ لا يوجد فى الافعال ولا فى غير المنصرف من الاسماء ولا فى الحروف الا نادرا كجير فان جعل كل واحد من لزوم الحرفية ومن لزوم الجر دليلا مستقلا على كون الباء مكسورة ينتقض الدليل الاول بواو العطف وفائه فان الحرفية لازمة لهما مع انهما ليستا مكسورتين وينتقض الدليل الثانى بكاف التشبيه فان الجر لازم لها وليست مكسورة فلذلك قيل ان مجموع اللزومين دليل واحد على انكسار الباء حتى لا يرد النقض بما ذكر لانتفاء احد اللزومين فيه فان كاف التشبيه لاتلزمها الحرفية لجواز كونها اسما بمعنى المثل وان لزمها الجر وكذا واو العطف وفاؤه لايلزمهما الجر وان لزمتهما الحرفية ولما انتفى مجموع اللزومين عما ذكر من مواد النقض انتفى عنها الحكم المذكور وهو كونها مكسورة لكن بقى النقض بواو القسم وتائه وباللام الجارة الداخلة على المضمر فان لزوم الحرفية والجر جميعا متحقق فيها مع تخلف الحكم المذكور عنها لكونها مفتوحة والجواب عن النقض بواو القسم وتائه انهما يجران لنيابتهما عن المضاف فصارا بذلك كان الجر ليس لازما لهما فى نفسهما وعن النقض باللام الداخلة على المضمر انها فتحت مع تحقق مجموع

وقيل الباء للمصاحبة والمعنى متبركا باسم الله تعالى اقرا وهذا ومابعده مقول على السنة العباد ليعلموا كيف يتبرك باسمه ويحمد على نعمه ويسأل من فضله وانما كسرت ومن حق الحروف المفردة ان تفتح لاختصاصها بلزوم الحرفية والجر كما كسرت لام الامر ولام الاضافة داخلة على المظهر تفصلة بينهما وبين لام الابتدآء

الازومين فيها للفرق بين مادخلت على المضمر و مادخلت على المظهر و الفرق بينهما و ان كان يحصل بالعكس الا ان كسر مادخل على المظهر اولى لتوافق حركة العامل اثره الظاهر فتعين الفتح لمادخل على المضمر فرقا بينهما مع ان لام الابتدآء لما فتحت ابقاء اما على ماهو الاصل فى الحروف المفردة كسرت اللام الجارة الداخلة على المظهر فرقا بينها و بين لام الابتدآء ولو عكس لحصل الفرق بينهما ايضا الا انه اختير ان تكسر اللام الجارة لتناسب حركتها اثرها و حملت لام الامر على اللام الجارة لان الجزم فى الافعال بمنزلة الجر فى الاسماء فصار اثر لام الامر بذلك الاعتبار بمنزلة الكسر ولم تكسر اللام الجارة الداخلة على المضمر بل ابقيت على ماهو الاصل فى الحروف المفردة وهو الفتح لعدم التباسها بلام الابتداء على تقدير الفتح لان لام الابتدآء اذا دخلت على المضمر لاتدخل الا على المضمر المرفوع نحو لانت ولاتدخل عليه اللام الجارة فلما حصل الفرق بجوهر المدخول عليه لم يتصور التباس احداهما بالاخرى وعبر عن اللام الجارة بلام الاضافة بناء على ان الحروف الجارة تسمى حروف الاضافة لانها تضيف معانى الاسماء الى الافعال ﴿**قوله** من الاسماء التى حذفت اعجازها﴾ اى او اخرها مثل يد ودم فان اصل دم دمو بفتحتين وقال سيبويه اصله دمى بسكون الميم لانه يجمع على دماء مثل ظبى وظباء وقال المبرد اصله فعل بالتحريك وان جاء جمعه مخالفا لنظائره الذاهب منهما الياء بدليل قولهم دمى يدمى مثل رضى يرضى وقولهم فى التثنية دميان وبعض العرب يقول فى تثنيته دموان واصل يد يدى على فعل ساكنة العين لان جمعه ايدى مثل فلس وافلس فكذا لفظ اسم من الاسماء التى حذفت اواخرها عند البصريين لا من الاسماء التى حذفت اوائلها كما ذهب اليه الكوفيون فاصل اسم عند البصريين سمو وقيل سمى مشتق من سموت او سميت مثل علوت وعليت وسلوت وسليت والسمو الارتفاع وسمى اسم الشئ اسما لانه تنويه للمسمى ورفعة له وتقديره افع والذاهب لامه لان جمعه اسماء وتصغيره سمى ولو كان مشتقا من وسم يسم سمة وكان اصله وسما كما ذهب اليه الكوفيون لكان جمعه اوساما وتصغيره وسيما فالبصريون لما ارادوا تخفيف سمو فى الطرفين لكثرة استعماله حذفوا الواو من آخره لذلك وللاحتراز عن تعاقب الحركات على حرف العلة ولم يجز تخفيف اوله بالحذف لكونه مستلزما لاجحاف الكلمة فخفف باسكانه واجتلبت الف الوصل لاجل الابتدآء فصار اسم على وزن افع واختلف فى وزن اصله أهو فعل بكسر الفاء او فعل بضمها وكل واحد منهما يجمع على افعال كجذع واجذاع وقفل واقفال فجمع اسم على التقديرين اسماء وقول المصنف لان من دأبهم ان يبتدئوا بالمتحرك لايصلح دليلا على الاحتياج الى زيادة حرف يبتدأ به فضلا عن ان يكون ذلك الزآئد الهمزة بخصوصها لتيسر الابتدآء بتحرك الساكن كما فى قول من قال بسم الذى فى كل سورة سمه وقوله والله اسماك سمى مباركا وهذا القول من المصنف يشعر بامكان الابتدآء بالساكن ومن زعم امتناعه يحتج بالاستقرآء وهو على تقدير كونه تاما لايدل الا على عدم الوقوع وعدم الوقوع لايستلزم الامتناع فلما لم يحصل الجزم بالامتناع اوقعه المصنف فى حيز الامكان حيث قال لان من دأبهم ولم يقل لامتناع ﴿**قوله** ويشهد له﴾ اى لكون لفظ الاسم من الاسماء المحذوفة الاعجاز انهم اتفقوا على امور منها ان تصغير اسم سمى اصله سميو ومنها ان جمعه اسماء وجمع اسماء اسامى ومنها ان الفعل منه سميته دون وسمته ومنها مجيء سمى على وزن هدى لغة فيه ولو كان مشتقا من وسم يسم سمة وكان اصله وسما كما ذكره الكوفيون لكان تصغيره وسيما وجمعه اوساما وكان الفعل منه وسمت ولوجب ان لايجيء سمى لغة فيه لان الناقص لايجيء لغة من المثال ﴿**قوله** ومجيء سمى كهدى﴾ عطف على قوله تصريفه ﴿**قوله** لغة﴾ نصب على الحالية من سمى وقوله فيه اى فى اسم فان فى لفظ اسم خمس لغات اسم واسم بكسر الهمزة وضمها وسم وسم بكسر السين وضمها وسمى على وزن هدى ﴿**قوله** والله اسماك سمى مباركا﴾ اى سماك باسم مبارك يقال سميت فلانا زيدا وسميته بزيد واسميته زيدا وبزيد كله بمعنى والاسم المبارك هو الذى يسمو به المسمى كمحمد وسعد وسعيد وغانم ونافع ومبارك آثرك الله به ايثاركا والمعنى والله سماك باسم مبارك واختارك الله بذلك الاسم على غيرك كما اخترت به نفسك او لاختيارك اياه ﴿**قوله** والقلب بعيد﴾ جواب عن الكوفيين وهو ان لفظ اسم من الاسماء التى حذفت اوائلها وان هذه الامثلة مقلوبة قلب مكان حيث اخرت الواو من اول الكلمة الى الاخر فان اصل اسماء مثلا اوسام فجعل بقلب المكان اسماو فأعل مثل اعلال كساء اصله كساو وكذا اصل سمى وسيم فصار بقلب المكان سميو واصل اسامى اواسم فصار بقلب المكان اسامو فقلبت الواو المتطرفة ياء لكسر ماقبلها وتقرير الجواب ان حمل هذه الامثلة على قلب المكان

الاسم عند اصحابنا البصريين من الاسماء
تى حذفت اعجازها لكثرة الاستعمال وبنيت
آئلها على السكون وادخل عليها مبتدأ بها
مزة الوصل لان من دأبهم ان يبتدئوا بالمتحرك
يقفوا على الساكن ويشهد له تصريفه على
سماء واسامى وسمى وسميت ومجيء سمى
هدى لغة فيه قال
الله اسماك سمى مباركا * آثرك الله به ايثاركا
القلب بعيد غير مطرد

بعيد لانه خلاف القياس فلايصار اليه بلاضرورة وايضا ان القلب لايطرد فى جميع تصاريف الكلمة فانه لاتوجد كلة خولف الاصل فيها فى جمعها وتصغيرها وسائر تصاريفها كيف وشأن الجمع والتصغير رد الاوزان الى اصولها ﴿ قوله واشتقاقه ﴾ اى عند البصريين من السمو وهو الارتفاع سمى به لانه رفعة للمسمى وشعارله اى علامة للمسمى بها يرتفع عن زاوية الهجران الى محفل الاعتبار والعرفان وعن حضيض الخفاء الى اوج الجلاء فان محقرات الاشياء ليس كثيرمنها مما وضع له اسم خاص بل يعبر عنها باسم جنسها او نوعها ﴿ قوله ومن السمة عند الكوفيين ﴾ عطف على قوله من السمو يعنى ان الكوفيين جعلوا الاسم مشتقا من وسم يسم سمة وقالوا اصل اسم وسم فحذفت منه الواو تبعا ليسم وزيدت الهاء فى آخره عوضا عن المحذوف كما فى العدة والصفة والزنة فان اصلها وعد ووصف ووزن فعل فيها كما ذكرنا فصار عدة وصفة وزنة وسمة يعنى علامة وقدزاد همزة الوصل فى اوله بعد حذف الواو لاجل الابتداء ولتكون عوضا عن الواو المحذوفة فيصير اسما وسمى اللفظ الموضوع ليدل على شئ بعينه اسما لكونه كالعلامة المعرفة لذلك الشئ ﴿ قوله ليقل اعلاله ﴾ علة لجعله من الوسم لامن السمو فان جعله من السمو يستلزم كثرة الاعلال حيث حذف عجز سمو وبنى اوله على السكون وادخل عليه همزة الوصل بخلاف مالو جعل اصله وسما فانه ليس فيه الاحذف الواو وزيادة همزة الوصل للابتداء ثم رد هذا المذهب بان ارتكاب كثرة الاعلال اهون من ارتكاب حمل الكلمة على مالا نظيرله اذ لم يعهد فى كلامهم ادخال الهمزة على ماحذف صدره وليس اشاح واعاء فى وشاح ووعاء نظيراله اذليس فيهما تعويض همزة الوصل عن الواو المحذوفة بل هما من باب ابدال الف القطع من الواو ﴿ قوله ومن لغاته سم وسم ﴾ بضم السين وكسرها الظاهر انه كلام مستقل جيئ به لمجرد بيان اللغات المستعملة فى معنى الاسم مع قطع النظر عن كونه مشتقا من السمو او السمة حتى يكون شاهدا لقول البصريين او الكوفيين لاحتمال ان يكون اصلهما وسما ثم تحذف الواو وتكسر السين فى الاولى بناء على ان الاصل فى تحريك الساكن الكسر وتضم فى الثانية لتدل الضمة على الواو المحذوفة كما يحتمل ان يكون اصل احدهما سموا واصل الاخر سموا ثم يعل كاعلال قاضى بخلاف سما فانه شاهد لقول البصريين بتعيين كون اصله سموا قلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ماقبلها ثم استشهد على ان من لغاته سما بقوله بسم الذى فى كل سورة سمه اوله

* ارسل فيها بازلا يقرمه * فهو بها ينحو طريقا يعلمه *
* بسم الذى فى كل سورة سمه * قد ازلت على طريق تعلمه *

قوله باسم متعلق بارسل والمستتر فى ارسل للراعى والبارز فى قوله فيها للابل اى ارسل الراعى فى الابل بازلا حال كونه ملتبسا بسم الله والبازل الفحل الذى انشق نابه وذلك فى السنة التاسعة وربما بزل فى السنة الثامنة حال كون الراعى المرسل يقرمه اى يتركه عن الاستعمال بالركوب والحمل عليه ليتقوى للفحلة الجوهرى المقرم كمكرم البعير المكرم لايحمل عليه ولايذلل ولكن يكون مخصصا للفحلة وقد اقرمه فهو مقرم ومنه قيل لسيد القوم مقرم تشبيهاله بذلك فهو اى البازل ينحو اى يقصد بتلك الابل طريقا يعلمه ويالفه لاعتياده بتلك الفعلة ﴿ قوله والاسم ان اريد به اللفظ فغير المسمى ﴾ اختلف الفضلاء فى ان الاسم كزينب وزيد فى قولك زينب طالق وزيد صائم هل هو نفس المسمى او غيره فنقول ان كان المراد بالاسم هو اللفظ الذى هو اصوات مقطعة وحروف لابد ان نبين اولا ان الاسم ماهو وان المسمى ماهو حتى ننظر بعد ذلك فى ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره فنقول ان كان المراد بالاسم هو اللفظ الذى هو اصوات مقطعة وحروف مؤلفة وبالمسمى الذوات فى انفسها والحقائق باعيانها فالعلم الضرورى حاصل بان الاسم غير المسمى ضرورة ان الاصوات المقطعة الغير القارة تختلف باختلاف الامم والاعصار دون الذوات والاعيان القائمة بانفسها وايضا قد تكون الذات الواحدة بعبارات متعددة يعبر بها عنها والواحد غير المتعدد فلاتكون المسئلة مما يصح ان يختلف فيه العقلاء وان كان المراد بالاسم كزينب وزيد ذات الشخص المسمى به وعينه تعين ان يكون الاسم عين المسمى الاان لفظ الاسم لم يشتهر فى هذا المعنى بل المشهور اطلاقه على العبارة الموضوعة بازاء الذوات والحاصل انه لاوجه لاختلاف العقلاء فى ان الاسم هل هو عين المسمى او غيره لان المراد بالاسم ان كان اللفظ فلا نزاع فى انه غير المسمى وان كان المراد به الذات فلا نزاع فى انه عينه والظاهر ان مبنى اختلاف القوم فى هذه المسئلة هو ان الاسم قديطلق ويراد به اللفظ كما فى كتبت زيدا وقديطلق ويراد به المسمى كما فى كتب زيد فاذا

واشتقاقه من السمو لانه رفعة للمسمى وشعارله ومن السمة عند الكوفيين واصله وسم حذفت الواو وعوضت عنها همزة الوصل ليقل اعلاله ورد بان الهمزة لم تعهد داخلة على ماحذف صدره فى كلامهم ومن لغاته سم وسم قال بسم الذى فى كل سورة سمه * والاسم ان اريد به اللفظ فغير المسمى لانه يتألف من اصوات مقطعة غير قارة ويختلف باختلاف الامم والاعصار

ويتعدد تارة ويتحد اخرى والمسمى لايكون كذلك وان اريد به ذات الشئ فهو المسمى لكنه لم يشتهر بهذا المعنى وقوله تعالى تبارك اسم ربك وسبح اسم ربك المراد به اللفظ لانه كما يجب تنزيه ذاته سبحانه وتعالى وصفاته عن النقائص يجب تنزيه الالفاظ الموضوعة لها عن الرفث وسوء الادب او الاسم فيه مقحم كما فى قول الشاعر

* الى الحول ثم اسم السلام عليكما *

وان اريد به الصفة كما هو رأى الشيخ ابى الحسن الاشعرى انقسم انقسام الصفة عنده الى ماهو نفس المسمى والى ماهو غيره والى ماليس هو ولا غيره *

اطلق بلا قرينة ترجح ارادة اللفظ او المسمى كقولك رأيت زيدا فانه يحتملهما بلا رجحان فالقائل بالغيرية يحمله على اللفظ و بالعينية على المسمى ﴿قوله ويتعدد تارة﴾ اى قد يتعدد الاسم مع اتحاد المسمى كما فى الترادف و اجتماع الاسم واللقب والكنية ويتحد الاسم تارة اخرى مع تعدد المسمى كما فى المشترك ﴿قوله وقوله تبارك اسم ربك وسبح اسم ربك المراد به اللفظ﴾ جواب عن سؤال يرد على قوله لكنه لم يشتهر بهذا المعنى تقرير السؤال أن المراد بالاسم ههنا الذات بقرينة نسبة التنزيه اليه و المنزه عن النقائص هو ذات الله تعالى لا الصوت و الحرف و الوقوع فى القرآن دليل الاشتهار قال الامام احتج من قال الاسم هو المسمى بالنص والحكم اما النص فقوله تعالى تبارك اسم ربك و المتبارك المتعالى هو الله تعالى لا الصوت ولا الحرف واما الحكم فهو ان الرجل اذا قال زينب طالق وكان زينب اسم امرأته التى تحته وقع عليها الطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لكان قد اوقع الطلاق على غير تلك المرأة فكان يجب ان لايقع الطلاق عليها ثم قال والجواب عن الاول ان يقال كما انه يجب علينا ان نعتقد كونه تعالى منزها عن النقائص والآفات كذلك يجب علينا ان نعتقد تنزيه الالفاظ الموضوعة لتعريف ذات الله تعالى و صفاته عن الرفث والعبث و من جميع مايشعر بسوء الادب فى حقها كذكره على وجه التحقير و تسمية الغير به و بيانه بما لايليق به و عن الثانى ان قولنا زينب طالق معناه ان الذات التى يعبر عنها بهذا اللفظ طالق فلهذا السبب وقع الطلاق عليها ﴿قوله او الاسم فيه مقحم﴾ جواب ثان معطوف على قوله المراد به اللفظ ﴿قوله كما فى قول الشاعر﴾ يعنى لبيدا

* تمنى ابنتاى ان يعيش ابوهما * وهل انا الا من ربيعة او مضر *
* فقوما وقولا بالذى قد عرفتما * ولا تخمشا وجها ولا تحلقا الشعر *
* الى الحول ثم اسم السلام عليكما * ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر *

قوله تمنى اى تتمنى حذف احدى التائين وقوله من ربيعة او مضر اى من قبيلتيهما فانهما ماتا وانقرضا فانا كذلك اموت ثم امر بنتيه بان تقوما وتندباه بعد موته وتذكرا ما تعرفانه من محاسن اخلاقه واحاسن افعاله وفضائله ونهاهما عما يفعله غيرهما من اهل الجاهلية من خمش الوجه وحلق الشعر لاجل الميت وقوله الى الحول متعلق بقوله فقوما وقولا اى افعلا هذه الندبة والتعزية الى تمام الحول كما هو عادة العرب ثم السلام عليكما اى ثم اودعكما واسلم عليكما سلام توديع واقبل عذركما ان تركتما الندبة والبكاء بعد هذا لانكما بكيتما حولا كاملا ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر واحتج من ذهب الى ان الاسم غير المسمى بقوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وبقوله قل ادعوا الله اوادعوا الرحمن اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى وبقوله صلى الله عليه وسلم * ان لله تسعة وتسعين اسما من احصاها دخل الجنة * فان كل ذلك يدل على تعدد الاسم مع ان التعدد فى المسمى محال وبانه لو كان الاسم عند المسمى لصح ان يقال عبدت اسم الله ورزقنى اسم الله وخلقنى اسم الله واكلت اسم الخبز وشربت اسم الماء وهذا مما ينسب قائله الى الجهل والحماقة وبانه اذا سئل عن اسم شخص يقال فى جوابه اللفظ الموضوع له ولا يشار الى عينه ﴿قوله وان اريد به الصفة كما هو رأى الشيخ﴾ قوله كما هو رأى الشيخ قيد للصفة لا للارادة فان الصفة على رأى غير الشيخ عبارة عن الاسماء المشتقة ويفسره بما يدل على ذات مبهمة باعتبار معنى معين من معانيه واوصافه كضارب ومضروب ونحوهما بخلاف الشيخ فان الاسم على رأيه مايدل على الذات مشتقا كان اوغيره وماكان مشتقا منه ينقسم الى مايدل على صفة حقيقية قديمة قائمة بذاته تعالى كالعالم والقادر فانهما يدلان على العلم والقدرة وهما صفتان حقيقيتان قديمتان قائمتان بذاته تعالى وليستا عين الذات بحسب المفهوم ولا غيرها حيث لايجوز انفكاكهما عنها وغيرهما من اسماء الله تعالى يقال له صفة لدلالته على الصفة القديمة فالصفة حقيقة هى مبدأ الاشتقاق الا انه يسمى المشتق ايضا صفة لدلالته على الصفة القديمة وينقسم ايضا الى مايدل على نسبة خارجية عن ذات المسمى كالخالق والرازق مما لايدل على الصفة الحقيقية فانهما يدلان على نسبة الذات الى الخلق والرزق ولاشك ان النسبة غير الذات فالمصنف جوز اطلاق لفظ الاسم على ثلاثة معان اللفظ الدال على المسمى ونفس ذات المسمى والصفة المعنوية القائمة بالمسمى لانه يستعمل فى كل واحد من هذه المعانى الثلاثة كقولنا زيد معرب وزيد كاتب او صائم وكقوله عليه الصلوة والسلام * ان لله تسعة وتسعين اسما * وعدت منها الاسماء الدالة على الصفات القديمة فاختلافهم كاختلافهم فى ان الاسم هل هو نفس المسمى او غيره ان ارادوا به ان لفظ الفرس مثلا هل هو نفس الحيوان المخصوص اوغيره فهو لغو من الكلام اذ لايشك عاقل فى انه غيره وان ارادوا

بالاسم مدلوله الذى هو الذات من حيث هو هى وقالوا مدلول لفظ الفرس هل هو نفس الحيوان المخصوص وذاته او غيره فلا وجه للخلاف فيه اذ لايشك عاقل فى انه عينه والاختلاف بمنزلة ان يقال ذات ذلك الحيوان هل هو عينه او غيره وان ارادوا بالاسم الذى هو محل النزاع مايدل على صفة حقيقية قديمة قائمة بذات الله تعالى واطلقوا عليه لفظ الصفة باعتبار دلالته عليها لايكون ترديدهم فى انه هل هو عين المسمى او غيره حاصرا لتحقق احتمال ثالث وهو انه ليس عين المسمى ولاغيره وهذا الاحتمال هو الحق عند الشيخ ابى الحسن فان صفات الذات ليست عين الذات ولاغيرها بخلاف صفات الافعال فانها غير الذات لجواز انفكاكها عنها وصفات الافعال مايجوز ان يوصف تعالى بضدها كالهداية والاضلال والرضى والسخط فانه تعالى يهدى من يشاء هدايته ويضل من يشاء ويعذب من يشاء ويرحم من يشاء ويرضى بالايمان ولايرضى بالكفر ﴿ **قوله** وانما قال بسم الله ولم يقل بالله ﴾ يعنى ان القارئ حال شروعه فى القرآءة لابد ان يكون ملابسا باسمه تعالى على وجه التبرك به او مستعينا بذاته تعالى وفى كون قرآءته معتدابها شرعا وكل واحد منهما يحصل بان يقال بالله الرحمن الرحيم فلم قيل بسم الله فاجاب عن ذلك بانا لانسلم ان كل واحد منهما يحصل بان يقال بالله لان كون الفعل مصدرا باسم الله تعالى يقع على وجهين احدهما ان يذكر اسم خاص من اسمائه تعالى كلفظ الله مثلا وثانيهما ان يذكر لفظ يدل على اسمه كما فى نظم البسملة فان لفظ اسم مضافا الى الله تعالى ذكر لاسمه تعالى لابخصوصه بل على وجه يتناول اى اسم كان فمن قال حال شروعه فى القرآءة بسم الله او بالله يصدق عليه انه ملابسه بسم الله على وجه التبرك به وكذا الاستعانة به تعالى انما تكون بذكر اسمه تعالى امابخصوصه او على وجه الاطلاق والعموم لكن هذا الوجه فى تحصيلهما اولى تعظيما وتبجيلا لان غاية مايمكن للعبد من الملابسة باسمه تعالى او من الاستعانة بذاته انما تكون بذكر اسمه ﴿ **قوله** او للفرق بين اليمين والتيمن ﴾ بان قوله بالله اقرأ يحتمل ان يكون على قصد اليمين وعلى قصد التيمن بذكر الله تعالى واذا قال باسم الله تعين كونه بقصد التيمن والتبرك لان باء القسم انما تدخل على اسم من اسماء الله تعالى او على صفة من صفاته ولاتدخل على لفظ الاسم ﴿ **قوله** ولم تكتب الالف على ماهو وضع الخط ﴾ جواب عما يقال ان همزات الوصل حكمها فى الابتداء الثبوت وفى الوصل السقوط لفظا لاكتابة كما فى اقرأ باسم ربك فلم لم يكتبوها فى بسم الله فاجاب عنه بتسليم ان ذلك هو الاصل لكن خولف هذا الاصل فى بسم الله لكثرة استعماله تلفظا وكتابة وكثرة الاستعمال تقتضى التخفيف من اى وجه كان مع انها لم تترك بالكلية بل انها لما حذفت بعد الباء طوّلوا هذا الباء ليدل طولها على الالف المحذوفة التى على صورتها الاصلية وقيل انما طوّلوا الباء لانهم ماارادوا ان يستفتحوا كتاب الله تعالى الابحرف اعظم * وكان عمر بن عبد العزيز يقول لكتابه طوّلوا الباء واظهروا السين اى فرقوا بين اسنانها والمعنى واظهروا اسنان حرف السين ودوّروا والميم تعظيما لكتاب الله تعالى بل محافظة على تفخيم الاسم نظرا الى جلالة ماارىد به من اسماء الله المعظمة بعظمة مسماها ﴿ **قوله** والله اصله اله ﴾ هذه العبارة احسن مما وقع فى الكشاف وهو قوله والله اصله الاله لانه يوهم ان الالف واللام معتبر فى اصله وليس كذلك للوفاق على زيادتهما على اصله لقصد التعريف والاشارة الى اله بالتنكير ﴿ **قوله** فحذفت الهمزة وعوض عنها الالف واللام ﴾ اى حذفت على خلاف القياس لان المحذوف قياسا فى حكم المثبت فلايعوض عنه بشئ * واعلم انه كما تحيرت الاوهام فى ذات الله تعالى وصفاته كذلك تحيرت فى اللفظ الدال عليه انه هل هو اسم او صفة مشتق علم او غير مشتق علم او غير علم الى غير ذلك والمراد بكون لفظ الجلالة مشتقا كونه مأخوذا من اصل بنوع تصرف فيه لاالمشتق الذى يذكر فى مقابلة اسماء الاعلام واسماء الاجناس فانه من قبيل الصفة كالضارب والمضروب وقد ذكر كونه اسما مشتقا منها فى مقابلة كونه صفة مشتقة واعلم ايضا ان الاسم المقابل للفعل والحرف ينقسم الى اسم وصفة بان يقال الاسم اما ان يكون موضوعا لذات معينة بلا اعتبار معنى من المعانى المتعلقة بها كالفرس والعلم او يكون موضوعا لها باعتبار معنى كذلك كالرجل الموضوع للانسان مع معنى الذكورة وكالاحمر اذا جعل علما لشخص فيه حمرة وكاسماء الزمان والمكان والآلة والامام والكتاب واما ان يكون موضوعا لذات مبهمة مع معنى معين كالضارب والمضروب والحسن والاحسن والاحمر الغير الاعلام ويقال للقسم الاوّل اسم وللثانى صفة فان الامثلة المذكورة للقسم الاوّل موضوعة لذات اعتبر فيها نوع تعين بخلاف نحو الضارب والمضروب فان الذات الملحوظة فى مفهومه ليس فيها شائبة التعين

وانما قال بسم الله ولم يقل بالله لان التبرك والاستعانة بذكر اسمه او للفرق بين اليمين والتيمن ولم تكتب الالف على ماهو وضع الخط لكثرة الاستعمال وطوّلت الباء عوضا عنها والله اصله اله فحذفت الهمزة وعوّض عنها الالف واللام

بل هي معتبرة على وجه الابهام بناء على ان الغرض الاصلي فيه الدلالة على المعنى المتعلق بها و اعتبار الذات المبهمة انما هو لضرورة ان المعنى لايقوم بذاته بخلاف نحو الامام فان المقصود فيه الدلالة على الذات المتعينة بماتعلق بها من المعنى و المراد بالذات ههنا ماهو المستقل بالمفهومية سوآء كان قائما بنفسه كالفرس او بغيره كالعلم و بالمعنى مالا يكون كذلك لاشتماله على نسبة ما و بالذات المعينة مااعتبر فيها تعين ما شخصيا كان او نوعيا اوجنسيا و بالمبهمة خلافها و الاسم جنس تحته انواع ثلاثة اسماء الاعلام و اسماء الاجناس و الاسماء المشتقة لانه امالن يكون نفس تصور معناه مانعا من الشركة اولايكون و الاوّل هو العلم و الثانى امالن يكون المفهوم منه نفس الماهية من حيث هى اوبشيء ما موصوفا بالصفة الفلانية و الاوّل اسم الجنس و الثانى الاسم المشتق ويقال له الصفة وهى مادل على ذات مبهمة باعتبار بعض معانيه و اوصافه و اذا تقرر هذا فاعلم ان المصنف تعرض ههنا لاقوال اربعة فى لفظ الجلالة الاوّل انه اسم عربى مشتق صار علما بالغلبة الخ للمعبود بحق لايطلق على غيره وكذلك الآله قبل نقل حركة الهمزة الى لام التعريف وحذفها ثم اسكان اللام المذكورة و ادغامها فى اللام الثانية فانه ايضا لايطلق الاعلى المعبود بحق بخلاف آله المجرد عن حرف التعريف فانه يطلق على المعبود بحق وعلى غيره قال تعالى ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به وقال لوكان فيهما آلهة الاالله لفسدتا و المصنف ذكر هذا القول بقوله والله اصله الاه الى قوله وقيل علم لذاته المخصوصة فانه معطوف على قوله والله اصله اله فكانه قيل وقيل لا اصل له و لااشتقاق بل هو اسم موضوع ابتداء للدلالة على ذاته المخصوصة وهذا القول هو القول الثانى مما ذكره المصنف من الاقوال الاربعة وقد ذهب اليه الخليل و الزجاج واختاره الامام ونسبه الى سيبويه و الاصوليين و الفقهاء وقدماء الفلاسفة انكروا ان يكون لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم على ان المراد من وضع الاسم ان يشار بذكره الى المسمى فلوكان لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم لكان المراد من وضع ذلك الاسم ان يذكر عند احد لتعريف ذلك المسمى له و انتقال ذهنه اليه و قدثبت ان احدا من خلقه لايعرف ذاته المخصوصة البتة فكيف يشار بذكر اسمه مع انه من خلقه ليس معقولا للبشر و اذالم يصح ان يشار اليه بذكر اسمه لم يبق فى وضع الاسم لذاته المخصوصة فائدة فهم ينكرون كون لفظ الجلالة علما موضوعا لذاته المخصوصة ويقولون ان جميع اسمائه تعالى صفات مشتقة وهى مايدل على ذات مبهمة باعتبار معنى معين ومن قال بكونه علما لذاته المخصوصة له ان يقول لايمتنع فى قدرة الله تعالى ان يشرف بعض المقربين من عباده بان يجعله عارفا بذاته المخصوصة بحيث يمكنه ان يضع الاسم بازآئه على ان مالايكون معقولا للبشر انما هو كنه ذاته المخصوصة ووضع الاسم بازآئه و انتقال الذهن اليه لايتوقف على تصوّره بكنه ذاته وتمام حقيقته و القول الثالث من الاقوال الاربعة التى ذكرها المصنف ماذكره بقوله و الاظهر انه وصف فى اصله لكنه لماغلب عليه بحيث لايستعمل فى غيرها و صار كالعلم مثل الثريا و الصعق اجرى مجراه فى اجرآء الاوصاف عليه و امتناع الوصف به و عدم تطرق احتمال الشركة اليه و اختاره المصنف لظهور كونه وصفا فى الاصل وجاريا مجرى العلم فى عدم صحة اطلاقه على غيره تعالى و استدل على مااختاره بوجوه ثلاثة الاول ان ذاته تعالى من حيث هو ذاته اى من غير اعتبار امر آخر سوآء كان صفة حقيقية كالعلم و القدرة او غير حقيقية كالمعبودية و الرازقية ونحوهما من الامور الاضافية غير معقول للبشر فلايمكن ان يدل عليه بان يوضع لفظ يدل عليه بخصوصه سوآء كان الواضع هو الله تعالى او البشر اما الاول فلان الحكمة فى تخصيص اللفظ بازآء المعنى يفهم ذلك المعنى لنا عند اطلاقه وذلك انما يتصور فى المعانى المعقولة للبشر و اما الثانى فظاهر لان وضعه بازآء المعنى فرع تعقل ذلك المعنى ويرد عليه ان البشر يمكن له ان يضع اللفظ بازآء مالم يتعقله بكنهه لجازله ان يتعقل ذاته المخصوصة بوجه ما فيضع لها اسما فقوله فلايمكن ان يدل عليه بلفظ ممنوع على تقدير ان يكون الواضع هو البشر والوجه الثانى من الوجوه الدالة على ان الجلالة وصف فى الاصل وانها لولم تكن وصفا فى الاصل بل كان علما لذاته المخصوصة لما افاد قوله تعالى وهو الله فى السموات وفى الارض يعلم سركم وجهركم معنى صحيحا عند حمله على ظاهره فان الظاهر ان يتعلق قوله فى السموات بلفظ الجلالة فلولم يكن وصفا فى الاصل لما صح ان يتعلق به الظرف لعدم اشتماله على معنى الفعل حينئذ اصلا اى لافى الاصل ولافى وقت الاستعمال فلايفيد معنى صحيحا على تقدير حمله على ظاهره وان افاد ذلك على تقدير ان يحمل على خلاف ظاهره بان يجعل قوله فى السموات متعلقا بيعلم وتكون الجملة خبرا ثانيا

(٧) ولذلك قيل ياالله بالقطع الا انه يختص بالمعبود بالحق و الاله فى اصله لكل معبود ثم غلب على المعبود بحق و اشتقاقه من أله الهة و الوهة والوهية بمعنى عبد ومنه تأله واستأله وقيل من اله اذاتحير لان العقول تتحير فى معرفته اومن الهت الى فلان اى سكنت اليه لان القلوب تطمئن بذكره و الارواح تسكن الى معرفته اومن اله اذا فزع من امر نزل عليه وآلهه غيره اجاره اذالعائذ يفزع اليه وهو يجيره حقيقة او بزعمه

(تنبيه)

(٧) قوله (ولذلك قيل يا الله) وقوله (الا ان يختص بالمعبود بالحق) سيأتى حاشيتهما فى الصحيفة (٣٤) وقوله (ثم غلب على المعبود بالحق) سيأتى حاشيته فى الصحيفة (٣٥) فلينظر

لمصححه

(اويكون)

او يكون الخبر هو الجملة و يكون لفظ الجلالة بدلا من المبتدأ و اما اذا كان وصفا فى الاصل و ان كان ذلك الاصل مهجورا عند استعماله علما فحينئذ يصح ان يتعلق به الظرف باعتبار اشتماله على معنى الفعل فى الاصل فيكون المعنى هو المستحق للعبادة فيهما كما ذهب اليه اكثر اهل التفسير و لما توقف افادة ظاهر الآية معنى صحيحا على كون لفظ الجلالة وصفا فى الاصل كان القول بعدم كونه وصفا فى الاصل عدولا عن الظاهر من غير ضرورة لاستلزامه صرف الآية عن ظاهرها بحملها على احد الوجهين المذكورين سابقا او بجعل الظرف متعلقا باسم الله باعتبار ملاحظة المعنى الوصفى الخارج عن مفهوم الاسم كما فى قول الشاعر * اسد علىّ و فى الحروب نعامة *
اى جرئ علىّ و هو ايضا خلاف الظاهر و الوجه الثالث من الوجوه الدالة على كونه وصفا فى الاصل انه لابد ان يكون مشتقا من احد الاصول المذكورة لتحقق معنى الاشتقاق منه لتحقق المشاركة بينه و بين الاصول المذكورة و يرد عليه ان كونه مشتقا لا يقتضى كونه وصفا فى الاصل و انما يقتضيه ان لو وجب كون المشتق موضوعا لذات مبهمة و ليس كذلك فان اسماء الزمان و المكان و الآلة مشتقات و ليست بصفات لدلالتها على ذوات معينة بنوع تعين و القول الرابع من الاقوال الاربعة التى ذكرها المصنف فى لفظ الجلالة انه لفظ سريانى معرب و قد ذكره بقوله و قيل اصله لاها بالسريانية فعرب بحذف الالف الاخيرة و ادخال اللام و الحاصل ان الائمة اختلفوا فى ان لفظ الجلالة هل هو سريانى او عربى و من قال عربى اختلفوا فى انه علم قصدى لذاته المخصوصة غير متفرع على اصل و غير مشتق من مأخذ او هو متفرع على اصل و مأخذ و من قال انه متفرع على اصل اختلفوا فى انه هل هو وصف فى الاصل او موضوع لذات مبهمة باعتبار معنى معين او هو اسم موضوع لذات معينة كالانسان و الفرس و العلم و الجهل و نحوها و من قال انه اسم اوّله الذى همزته منقلبة عن واو اصلية كان اصله ولاه كاعاء و اشاح او لاه مصدر لاه يليه ليها و لاها اذا احتجب و ارتفع فان لاه له معنيان احدهما الاحتجاب كما فى قول الشاعر

* لاهت فما عرفت يوما بخارجة * ياليتها خرجت حتى رأيناها *

و ثانيهما الارتفاع يقال لاه فلان اى ارتفع فقوله لانه تعالى محجوب عن ادراك الابصار ناظر الى المعنى الاول و قوله و مرتفع على كل شئ ناظر الى الثانى اى مستعل على كل شئ استعلاء معنويا رتبيا و ايضا هو مرتفع اى منزه عما لا يليق به من الاقوال و الافعال و الصفات ﴿قوله و يشهد له﴾ اى لكون اصله لاها قول الشاعر

* كحلفة من ابى رباح * يشهدها لاهه الكبار *

الحلفة قوم يتحلفون لامر و ابو رباح بفتح الراء و الباء الموحدة اسم رجل و الكبار بضم الكاف و تخفيف الباء مبالغة الكبير اى كجماعة جلسوا حول ابى رباح يشهدها اى يحضر تلك الجماعة لاهه الكبار اى اله ابى رباح و هو صنمه الذى اتخذه الها فمن قال ان اصله اله تفرقوا خمس فرق الفرقة الاولى من ذهب الى انه مشتق من اله بفتح اللام الاهة بكسر الهمزة مثل عبد عبادة وزنا و معنى * و الفرقة الثانية من ذهب الى انه مشتق من اله بكسر اللام اذا تحير فيكون الاله بمعنى المتحير فيه اى الذى تحيرت العقول فى معرفته و الثالثة من ذهب الى انه مشتق من الهت الى فلان بمعنى سكنت اليه فى الاساس يقال سكنت الى فلان اى استأنست به و استقررت عنده و لا تستقر القلوب ذاهبة فى سلسلة العلل الا بذكره و الوصول اليه فالاله حينئذ بمعنى المسكون اليه و الرابعة من ذهب الى انه مشتق منه لان العائذ يفزع اليه حقيقة ان كان الها بالحق او بزعم العائذ ان كان باطلا فيكون الاله بمعنى المأمن و الملجأ و الخامسة من ذهب الى انه مشتق من اله اذا ولع اى اشتاق و حرص يقال اله الفصيل اذا ولع بامه اى التجأ اليها بالحرص و الشوق و يقال له تعالى اله الخلق اذ الخلق يولعون بالتضرع اليه فى الشدائد فجملة من قال انه اسم عربى مشتق سبع فرق منها ما ذكروا الفرقة السادسة من ذهب الى انه مشتق من وله اذا تحير و يقال ان اصله ولاه قلبت الواو همزة و استثقال الكسرة عليها كاستثقال الضمة فى وجوه و قلب الواو همزة بان يقال اجوه فقيل فى ولاه اله كما قيل فى وعاء و وشاح اعاء و اشاح و رد هذا الوجه بجمعه على آلهه و لو كان اصله ولاها لكان ينبغى ان يجمع على اولهة لان جمع التكسير كالتصغير يرد الحروف المنقلبة الى اصلها ﴿قوله او من اله اذا تحير﴾ بعد ذكر قوله و قيل من اله اذا تحير صريح فى ان اله بمعنى تحير لغة مستقلة و ان همزته اصلية و ليست منقلبة من الواو و ان وله لغة اخرى و انهما مترادفان على معنى التحير و لم يذكر وجه اشتقاقه من وله اكتفاء بما سبق من قوله

او من اله الفصيل اذا ولع بامه اذ العباد يولعون بالتضرع اليه فى الشدائد او من وله اذا تحير و تخبط عقله و كان اصله ولاه فقلبت الواو همزة لاستثقال الكسرة عليها استثقال الضمة فى وجوه فقيل اله كاعاء و اشاح و يرده الجمع على آلهة دون اولهة و قيل اصله لاه مصدر لاه يليه ليها و لاها اذا احتجب و ارتفع لانه سبحانه و تعالى محجوب عن ادراك الابصار و مرتفع عن كل شئ مما لا يليق به و يشهد له قول الشاعر

* كحلفة من ابى رباح * يشهدها لاهه الكبار *

لان العقول تتحير فى معرفته وصريح بان اصله ولاه لان المشهور ان مصدر وله ولهان ولم يشتهر ولاه مصدر اله ومن قال ان همزة اله اصلية استدل عليه بثبوت الهمزة وتصاريف الكلمة حيث قال اله وتأله واستأله بمعنى عبد وتعبد واستعبد فان الهمزة ثابتة فيها وفيما يتصرف منها فعلم منها انها اصلية فان الحرف الاصلى يثبت فى تصاريف الكلمة واستدل على كون اصل لفظة الجلالة على صيغة اله باستعماله فى معنى الجلالة كما فى قوله

❁ معاذ اله ان تكون كظبية ❁ ولا دمية ولا عقيلة ربرب ❁

قوله معاذ مصدر مؤكد لفعله المقدر يدل على المبالغة فى الاعتصام بالله اى اعوذ بالله عوذا والدمية بضم الدال الصنم والصورة المنقوشة وفى الصحاح هى الصورة من العاج ونحوه وعقيلة كل شئ اكرمه ومختاره والربرب القطيع من بقر الوحش استعاذ بالله من تشبيه الحبيبة بشئ منها وان وقع ذلك فى كلام الشعرآء ولما فيها من معنى النفى اتى بلا المؤكدة للنفى كما فى قوله * ابى الله ان اسمو بام ولا اب * اى ان استعلى واتعظم بواسطة ابى او امى وانما استعلى بما فضلنى به من الفضائل النفسانية والكمالات الوهبية ﴿ **قوله** ولذلك قيل ياالله بالقطع ﴾ اى ولكون الالف واللام عوضا عن حرف اصلى وكون الإلف جزأ من العوض كانت بمنزلة الحرف الاصلى فقطعت لذلك وهذا الدليل يقتضى ان تكون همزة الجلالة همزة قطع مطلقا اى حالتى الندآء وغيرها وان لاتسقط فى الدرج اصلا مع انها تسقط فى الدرج فى غير الندآء نقل عن الخليل انه قال اصل هذه الهمزة القطع لانه انما جيئ بها لاجل التعويض لا للتعريف الا انها اسقطت فى الدرج فى غير الندآء طلبا للخفة لكثرة استعمال اللفظ الشريف ولم تسقط حالة الندآء لان اسقاطها فيها يوهم كونها اداة التعريف وان اثباتها فيها يستلزم اجتماع اداتى تعريف فاثبتت حالة الندآء رعاية لما هو الاصل فيها وهو كونها للقطع مع ان اسقاطها فيها طلبا للخفة يوهم خلاف الواقع وهو كونها اداة التعريف ﴿ **قوله** الا انه يختص بالمعبود بالحق ﴾ استدراك بمعنى لكنه وضمير انه للفظ الجلالة المذكور سابقا ووجه الاستدراك انه لما ذكر ان اصل لفظ الجلالة اله وهو اسم جنس يطلق على كل معبود حقا كان او باطلا كما فى قوله تعالى وانظر الى الهك الذى ظلت عليه عاكفا وقوله افرأيت من اتخذ الهه هواه نشأ من ذلك توهم ان لفظ الجلالة ايضا اسم جنس يصح اطلاقه على غير المعبود بالحق فاحتيج الى رفع هذا الوهم فرفعه بقوله الا انه يختص بالمعبود يعنى ان الاله المحلى باللام قبل ان يغلب استعماله فى فرد معين من افراد جنس اله يطلق على كل معبود سوآء كان معبودا بالحق اولا لانه ليس علما قصد بامو ضوعا لذاته المخصوصة ابتدآء بل هو علم اتفاقى عرضت له العلية بان كثر استعماله حال كونه محلى بلام العهد فى فرد معين من افراد جنسه بكون ذلك الفرد معهودا للمخاطب بسبب شهرة ذلك الفرد المعهود من بين افراد جنسه بكونه فردا لذلك الجنس وان الاها المنكر اسم جنس يقع على كل معبود فاذا كان فرد من افراده اى فرد كان معهودا للمخاطب واشرت اليه بلفظ الاله المحلى بلام العهد صحت الاشارة اليه وان لم يكن معبودا بالحق واذا كان ذلك الفرد المعهود معبودا بالحق وكثر استعمال لفظ الاله المحلى بلام العهد فيه لكونه اشهر افراد ذلك الجنس بكونه فرداله بحيث صار ماعدا ذلك الفرد كانه ليس فردا يصير لفظ الاله علماله بغلبته عليه وان كان فى اصله اى مع قطع النظر عن غلبته عليه يصح اطلاقه على كل فرد من افراد المعبود فان قلت لاشك ان المعبود بكونه موضوعا للذات مبهمة باعتبار بعض معانيه واوصافه من غير ملاحظة ذلك الشئ المبهم بخصوصية ماليس باسم مقابل للصفة بل هو من قبيل الصفة ومعناه شئ ماتعلق به العبادة وصار معبودا وقوله والاله فى اصله لكل معبود يدل على انه بمعنى المعبود فيلزم ان يكون صفة كالمعبود وهو فى هذا الموضع بصدد بيان انه اسم مشتق لاصفة فاوجه كلامه قلنا ليس المراد بقوله والاله فى اصله لكل معبود انه بمعنى المعبود او مرادف له حتى يكون صفة كالمعبود بل المراد انه اسم يقع على ذوات المعبود مطلقا ثم غلب على المعبود بحق وهذا القدر لايقتضى الوصفية فان الاسم المقابل للفعل والحرف انما يسمى باسم الصفة اذا كان موضوعا للشئ باعتبار بعض المعانى المتعلقة به من غير ملاحظة ذلك الشئ المبهم بنوع تعين وخصوصية ما من كونه انسانا او فرسا علما وجهلا ونحوها فيجب ان لايلاحظ الا بالوجه الاعم الذى ليس فوقه عام كالشئ ولايكون ملاحظة الذات بهذا الوجه العام ونهاية الابهام الا لضرورة ان المعنى لايقوم الا بالذات ولذلك فسروا الصفة بمايدل على ذات ومعنى معينين والمعنى هو المقصود او على ذات مبهمة ومعنى معين وارادوا بالذات ماهو المستقل بالمفهومية سوآء كان

وقيل علم لذاته المخصوصة لانه يوصف ولا يوصف به ولانه لابدله من اسم تجرى عليه صفاته

(تنبيه)

وقوله (ولانه لابدله من اسم تجرى عليه صفاته) سيأتى حاشيته فى الصحيفة (٢٥) فلينظر

لمصححه

(قائما)

ولايصلح له مما يطلق عليه سواه ولانه لوكان وصفا لميكن قول لااله الا الله توحيدا مثل لااله الا الرحمن فانه لايمنع الشركة والاظهر انه وصف فى اصله لكنه لما غلب عليه بحيث لايستعمل فى غيره وصار له كالعلم مثل الثريا و الصعق اجرى مجراه فى اجرآء الاوصاف عليه وامتناع الوصف به وعدم تطرق احتمال الشركة اليه لان ذاته من حيث هو بلا اعتبار امر آخر حقيق او غيره غير معقول للبشر فلا يمكن ان يدل عليه بلفظ ولانه لو دل على مجرد ذاته المخصوص لما افاد ظاهر قوله سبحانه وتعالى وهو الله فى السموات معنى صحيحا ولان معنى الاشتقاق هو كون احد اللفظين مشاركا للاخر فى المعنى و التركيب وهو حاصل بينه وبين الاصول المذكورة وقيل اصله لاها بالسريانية فعرب بحذف الالف الاخيرة وادخال اللام عليه

قائما بنفسه كالانسان و الفرس او بغيره كالعلم والجهل وبالمعنى مالايكون كذلك لاشتماله على نسبة ما و بالذات المعينة ما اعتبر فيها تعين ما شخصيا كان او نوعيا او جنسيا و بالمبهمة خلافها و الاسم بالمعنى الاوّل عم مايقال له اسم بالمعنى المقابل للصفة اذا كان موضوعا لذات معينة من غير ملاحظة مافيه من المعانى كرجل اوفرس او علم او جهل اومع ملاحظة بعض الاوصاف و المعانى الا ان تلك المعانى ليست مقصودة باطلاق اللفظ بل المقصود هو الذات ويستدل على ان المقصود هو المعنى او الذات بان ماقصد به المعنى لايوصف به و ماقصد به الذات بالعكس فهذا هو المعيار فى التفرقة بين الاسم و الصفة ولا خفاء فى ان الاله من قبيل الثانى فانه يوصف فيقال اله واحد ولا يوصف به فلا يقال شئ اله فيكون اسما لا صفة ﴿قوله ثم غلب على المعبود بالحق﴾ اى ثم غلب الاله المعرف باللام على ذات الواجب وجوده فصار علما له بالغلبة ينصرف اليه اللفظ عند اطلاقه كسائر الاعلام الغالبة ثم اريد تأكيد اختصاص لفظ الاله به تعالى بتغييره فحذفت الهمزة منه ثم ادغم لام التعريف فى لام الاصل فصار لفظ الله آكد اختصاصا بالمعبود بحق بسبب حذف الهمزة و الادغام فالاله قبل حذف الهمزة و بعده علم للذات المقدس لكنه قبل الحذف اطلق على غيره تعالى اطلاق النجم على غير الثريا و بعده لم يطلق على غيره اصلا فان الاعلام الغالبة تخالف الاعلام القصدية من حيث ان علمية الاعلام الغالبة اتفاقية لم يكن اختصاصها باشهر افراد الجنس الا لكثرة استعمالها فيه وذلك لاينافى جواز اطلاقها على غيره بخلاف الاعلام القصدية فانها بسبب كونها موضوعة ابتدآء لفرد معين من افراد الجنس لايجوز اطلاقها على غيره ﴿قوله ولانه لابد له من اسم يجرى عليه صفاته﴾ فان قانون الوضع اللغوى و استعمالات العرب يقتضيان ان يسمى كل شئ من الاشياء المعتبرة باسم موضوع لذاته المخصوصة و ان يجرى عليه مافيه من المعانى و الاوصاف القائمة به و ان لم يجب ذلك عقلا لجواز ان يتصوّر الشئ بوجه ما من غير ان يتصور ذاته المخصوصة و توضع الفاظ دالة على مافيه من المعانى من غير ان يوضع مايدل على ذاته المخصوصة ﴿قوله ولايصلح له﴾ اى لايصلح لان يكون اسما لذاته المخصوصة من بين اسمائه تعالى سوى لفظ الجلالة لعدم ظهور معنى الوصفية فيه بخلاف سائر اسمائه الحسنى فانها صفات مشتقة بلا خفاء ﴿قوله ولانه لوكان وصفا لم يكن قول لااله الا الله توحيدا﴾ وذلك لانه لوكان وصفا لكان كليا لان مفهوم الصفة شئ ما حصل له المشتق منه وهذا مفهوم كلى غير مانع من وقوع الشركة فيه ولا يخفى ان اثبات مايصح اشتراكه بين كثيرين لايستلزم التوحيد وعدم كونه توحيدا باطل لاجماع العقلاء على انه توحيد الا ان هذا الدليل انما يدل على عدم كونه وصفا بناء على كونه مستلزما للمحال وعدم كونه وصفا لايستلزم كونه علما لذاته المخصوصة لجواز كونه اسم جنس فلا يثبت به المدعى فالظاهر ان يقال ولانه لولم يكن علما سوآء كان صفة او اسم جنس لم يكن قول لااله الا الله توحيدا فان الدليل حينئذ يثبت علميته بناء على كون عدمها مستلزما للمحال ﴿قوله والاظهر انه وصف فى اصله﴾ اختار المصنف هذا المذهب بشهادة قوله والاظهر واستدل عليه بما سيأتى من قوله لان ذاته تعالى من حيث هو ذاته غير معقول للبشر فيمتنع ان يوضع لفظ يدل عليه بخصوصه سوآء كان الواضع هو الله تعالى او البشر اما الاوّل فلان الحكمة فى تخصيص اللفظ بازآء المعنى تفهيم ذلك المعنى لنا عند اطلاقه وذلك انما يتصوّر فى المعانى المعقولة للبشر واما الثانى فظاهر لان البشر انما يضع اللفظ بازآء ما تعقله من المعنى الا ان اثبات كونه وصفا فى الاصل لما توقف على دفع الدلالة التى اوردها لاثبات كونه علما لذاته المخصوصة دفعها اوّلا فقال لكنه لما غلب عليه الخ يعنى ان اجرآء الاوصاف عليه لايتوقف على ان تضع بازآء ذاته المخصوصة علما قصديا بل يصح ذلك بان يكون ما هو بمنزلة العلم القصدى فى افادة التعيين كالثريا و الصعق فانهما وصفان فى الاصل الا ان الاوّل صار علما للكواكب المجتمعة المسماة ببنات نعش الصغرى والثانى صار علما لخويلد بن نفيل بن عمرو بن كلاب بالغلبة بحيث صار كالعلم القصدى فى افادة التعيين وعدم استعمالهما فى غير ماغلبا عليه روى ان خويلدا كان يطعم الناس بتهامة فهبت ذات يوم ريح شديدة فسفت التراب فى جفانه فشتمها فرمى بصاعقة فقتلته فسمى صعقا اما انهما وصفان فى الاصل فكان الثريا تصغير ثروى تأنيث ثروان صفة مشبهة من الثرآء وهو كثرة المال او من الثروة وهى كثرة العدد وفى الصحاح الثرآء كثرة المال ومال ثرى على فعيل اى كثير ومنه رجل ثروان وامرأة ثروى وتصغيرها ثريا والثروة كثرة العدد يقال انه لذو ثروة و ذو ثرآء يراد به انه لذو عدد و كثرة مال و الصعق صفة مشبهة

لمن اصابته الصاعقة وهى نار تسقط من السماء فى رعد شديد الا ان بين لفظ الجلالة و بين لفظ الصعق فرقا من حيث ان الغلبة فى لفظ الجلالة تقديرية وكذا فى لفظ الثريا بخلاف لفظ الصعق فان الغلبة فيه تحقيقية و ذلك لان الغلبة التحقيقية عبارة عن ان يستعمل اللفظ اولا فى معنى ثم يغلب على آخر كالصعق و التقديرية عبارة عن ان لا يستعمل من ابتدآء وضعه فى غير ذلك المعنى لكن يكون مقتضى القياس ان يستعمل فى غيره و لفظ الجلالة و الثريا من هذا القبيل اذلم يستعملا من ابتدآء وضعهما فى غير المعبود بالحق و الكوكب المخصوص اصلا لكن مقتضى القياس ان يستعملا فى غير ذلك ايضا مما وجد فيه المعنى الوضعى الذى هو مدلولهما الاصلى و الدبران و العيوق من هذا القبيل فان الدبران فعلان بمعنى الفاعل من الدبور وهم يقولون ان الكوكب المسمى به بدبر الثريا خاطبا لها و العيوق فيعول بمعنى الفاعل من العوق و هو المنع سمى بذلك لان من تخيلاتهم ان الدبران خطب الثريا وساق اليها كواكب صغارا معه و العيوق بينهما يعوقها عنه و القياس يقتضى ان يطلق كل واحد من الدبران و العيوق على كل ما فيه معنى الدبور و العوق لان العلم الغالب ما كان فى الاصل موضوعا لمعنى جنسى كلى ثم صار علما لفرد من افراد ذلك الجنس بغلبته عليه و قياس الجنس ان يطلق على كل واحد من افراده لكن لم يرد اطلاق شئ من لفظى الدبران و العيوق على غير الكوكبين المخصوصين و العيوق نجم احمر مضئ على طرف المجرة الايمن يتلو الثريا لا تتقدمه و اصله عيووق على فيعول و الدبران خمسة كواكب من الثور يقال انه سنامه و هو من منازل القمر لقد وقع العدول عن بيان مراد المصنف بقوله لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل فى غيره الى آخره بسبب تطويل الكلام فى مبادى المقصود فلنرجع الى بيان المراد و هو دفع الوجوه المذكورة فى اثبات كونه علما لذاته المخصوصة الوجه الاول ان لفظ الجلالة لو كان صفة لجاز ان يوصف به و الحال انه يمتنع ان يوصف به فثبت به انه علم فدفعه المصنف بانه لما غلب على المعبود بالحق و صار كالعلم القصدى اجرى مجراه فى امتناع ان يوصف به و الوجه الثانى ان لفظ الجلالة لو كان صفة لما بقى لذات الواجب اسم يجرى عليه صفاته لان ما عداه مما يطلق عليه لا يصلح ان يكون اسماله فدفعه بان اجرآء الاوصاف عليه تعالى لا يتوقف على ان يكون له علم قصدى بل يصح ذلك بان يكون له ما يجرى مجرى العلم القصدى مما غلب عليه بحيث لا يستعمل فى غيره بعد الغلبة فانه يكفى فى اجرآء صفاته تعالى عليه * و الوجه الثالث انه لو كان صفة لكان مفهومه كليا مشتركا بين كثيرين فلا يكون قولنا لا اله الا الله توحيدا للمعبود بالحق لان اثبات ما يصح اشتراكه لا يكون توحيدا * فدفعه بان افادة القول المذكور التوحيد لا يتوقف على كون لفظ الجلالة علما قصديا لذاته المخصوصة بل يكفى فى افادته التوحيد ان لا يتطرق اليه احتمال الشركة سواء كان علما قصديا لذاته المخصوصة او من الاعلام الغالبة المختصة بها * ثم شرع فى تقرير ادلة المذهب المختار عنده فقال لان ذاته تعالى من حيث هو ذاته الخ و اعترض على ما اختاره من المذهب بانه اذا كان فى الاصل وصفا ثم عرض له معنى الاسمية بالغلبة لم يكن لله تعالى فى اصل الوضع بل الى عروض الغلبة اسم يجرى عليه صفاته و هو ظاهر لزوما و فساد * و اجيب عنه بانه انما نشأ من عدم التفرقة بين الغلبة التحقيقية و التقديرية و من الغفلة من اغناء التقديرية عن الوضع و اورد على المصنف فى تقرير ما اختاره من المذهب بان يقال ان الغلبة فى الصفة لا توجب العلمية كما قال فى الكشاف ان الرحمن من الصفات الغالبة فكيف قال المصنف انه صار علما بالغلبة و هو مزيد عليه لانه لم يقل كذلك بل قال انه صار كالعلم فلذلك اجرى مجراه ﴿قوله و تفخيم لامه اذا انفتح ماقبله﴾ نحو ان الله او ان ضم نحو يضرب الله سنة اى طريقة مسلوكة متواترة من علماء القرآءة و اما اذا انكسر ما قبله كما فى بسم الله و الحمد لله فان اكثر القرآء على ترقيق لام الجلالة حينئذ لان الانتقال من الكسرة الى اللام المفخمة ثقيل لان الكسرة تقتضى التسفل و اللام المفخمة تقتضى الاستعلاء و لا يخفى ان الانتقال من السفل الى العلو ثقيل و انما استحسنوا التفخيم فى الموضعين فرقا بين لفظة الله و لفظة اللات فى الذكر و لان التفخيم مشعر بالتعظيم المناسب لاسم الله فانه يستحق ان يبالغ فى تعظيمه فتفخم لامه ان لم يمنع منه مانع و التفخيم يقال بالاشتراك على ضد الترقيق و هو التغليظ و على ضد الامالة و المراد به ههنا المعنى الاول ﴿قوله و قيل مطلقا﴾ يعنى قيل ان تفخيم لامه سنة سوآء كان ما قبله مفتوحا او مضموما او مكسورا فيفخم فى نحو الله ايضا ﴿قوله و حذف الفه لحن﴾ اى خطأ لان الالف التى وقعت قبل الهاء فى لفظه من اجزآء لفظ الجلالة و هو من اجزآء البسملة التى هى جزؤ من الفاتحة عند الامام الشافعى و من المعلوم ان الكل ينتفى بانتفاء جزئه اى جزء كان فمن حذف الالف الواقعة قبل هاء لفظ الجلالة فى بسملة الفاتحة تفسد صلاته لقوله عليه

تفخيم لامه اذا انفتح ماقبله او انضم سنة وقيل مطلقا وحذف الفه لحن تفسد به الصلوة ولا ينعقد به صريح اليمين وقد جاء لضرورة الشعر

الا لا بارك الله فى سهيل *

اذا ما الله بارك فى الرجال *

الصلوة و السلام لاصلاة الابالفاتحة فقرآتها فى الصلاة فرض عند الامام الشافعى فانه ذهب الى ان من ترك حرفا واحدا من الفاتحة و هو يحسنها لم تصح صلاته و ايضا من حذف الالف فى اليمين بالله و قال عند الحلف بله لاتنعقد يمينه الاان ينوى به اليمين و اليمين الصريح ماينعقد يمينا وان لم ينو ذلك لان كونه يمينا صريحا موقوف على وجود لفظ الجلالة مصدرا بباء القسم ولم يوجد ذلك بحذف الفه لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل بل هو عين انتفاء الكل وانما قال صريح اليمين لانه ينعقد به اليمين ان نوى به الحلف ظهر انه من تلفظ بلفظ الجلالة بلا الف لحن فى تلفظه والاستشهاد على حذف الف الجلالة بالبيت المذكور انماهو باللفظ الاوّل من لفظى الجلالة فيه ومعنى البيت الدعاء على رجل يسمى بسهيل بعدم البركة فيه وهى النماء و الزيادة ﴿قوله و الرحمن الرحيم اسمان بنيا للمبالغة﴾ اراد بالاسم ههنا مايقابل الفعل و الحرف فلاينا فى وصفيتهما فانهما صفتان مشبهتان مبنيتان من رحم * فان قلت الصفة المشبهة لاتبنى الامن فعل لازم فكيف اشتقاقهما من رحم و هو متعد * اجيب عنه بان الفعل المتعدى قد يجعل لازما بمنزلة الفعل الغريزى فينقل الى فعل بضم العين ثم تشتق منه الصفة المشبهة ذكره السكاكى فى تصريف المفتاح وذكره صاحب الكشاف فى الفائق فى فقير ورفيع الايرى ان رفيع الدرجات معناه رفيع درجاته لارافع للدرجات وكذا الرب و الملك فانهما صفتان مشبهتان بناء على تنزيل فعلهما منزلة اللازم بنقله الى فعل و الرحيم ان جعل صيغة مبالغة كمانص عليه سيبويه فى قولهم هو رحيم فلانا فلااشكال فيه وان جعل صفة مشبهة كالرحمن فالوجه ماذكر ﴿قوله والرحمة فى اللغة رقة القلب وانعطاف يقتضى التفضل والاحسان﴾ الانعطاف الميل والمراد ههنا الميل النفسانى وهو الشفقة و الرقة التى هى من الكيفيات الانفعالية التابعة للمزاج الجسمانى والله تعالى منزه عن ذلك لكونه مقتضيا للامكان فينبغى ان لايصح توصيفه تعالى بالرحمن الرحيم و الرؤف و العطوف و الغضب و نحوها مما يقتضى مبدؤها ان يكون المتصف به منفعلا انفعالا نفسانيا ومتكيفا بالكيفيات النفسانية المستحيلة فى حقه تعالى الاانه تعالى يوصف بذلك باعتبار غايات مأخذها فان اسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التى هى افعال وآثار يصح صدورها عنه تعالى فيراد بالرحمن الرحيم المحسن المتفضل بالارادة والاختيار قضاء لحاجة المحتاجين عناية بهم لاباعتبار مبادى تلك الافعال التى هى انفعالات نفسانية لايمكن اتصافه تعالى بها ولفظ المبادى و الغايات اشارة الى ان محصول الجواب ان اطلاق مثل هذه الاسماء عليه تعالى مجاز مرسل من قبيل اطلاق اسم السبب على المسبب فان تلك الكيفيات الانفعالية اسباب و مبادلتلك الافعال التى هى غايات لها كالرحمة و الرقة اللتين هما من اسباب الاحسان والتفضل ﴿قوله و الرحمن ابلغ من الرحيم﴾ لمابين انهما اسمان بنيا للمبالغة بين ان الرحمن ابلغهما * نقل عن الزجاج انه قال الرحمن اسم الله تعالى خاصة فلايقال لغيره رحمن و معناه المبالغ فى الرحمة و فعلان من بناء المبالغة تقول لشديد الامتلاء ملآن ولشديد الشبع شبعان و الرحيم اسم فاعل من رحم يقال رحم فهو رحيم وهو ايضا للمبالغة الاان الرحمن ابلغ منه و اما اشتراكهما فى اصل المبالغة كلا فلما نقل عن الزمخشرى انه قال كل ماهو معدول عن اصل فهو ابلغ من اصله فعلى هذا يكون رحيم ورحوم ورحمن للمبالغة لكون كل واحد معدولا عن راحم و اما كون رحمن ابلغ منه فقد استدل عليه بما اشتهر من ان زيادة البناء تكون لزيادة المعنى كما فى قطع و قطّع فان التشديد فى الثانى للتكثير * وهذه القاعدة نقضت بالصفة المشبهة التى قلت حروفها عن حروف اسم الفاعل نحو حذر وحاذر فان الاول لدلالته على الدوام و الثبوت ازيد معنى من الثانى مع ان الثانى ازيد حروفا بالنسبة الى الاوّل و اجيب عنه بان ذلك اى كون الزيادة فى البناء لزيادة المعنى مشروط بعد كون البنائين مشتقين من اصل واحد باتحادهما فى النوع كصدو صديان وغرث و غرثان و فرح و فرحان فان الكل من نوع واحد لانها صفة مشبهة فلايرد النقض بنحو حذر وحاذر لانهما وان كانا مشتقين من اصل واحد الاانهما نوعان فان حاذر اسم فاعل و حذر صفة مشبهة و الغرث الجوع يقال غرث يغرث من باب علم فهو غرثان و الصدى العطش يقال صدى يصدى من باب علم ايضا فهو صديان و صد * وقد يجاب بان القاعدة اكثرية لاكلية ثم انه لما ذكر ان الرحمن ابلغ من الرحيم لمااشتهر من ان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى بين وجه زيادة و المعنى فى رحمن فقال وذلك اى زيادة المعنى فى رحمن انما تؤخذ تارة باعتبار الكمية و اخرى باعتبار الكيفية كماذكر فى المطلع من ان الرحمن الذى كثرت آثار رحمته و الرحيم الذى قويت آثار رحمته ففى الدنيا يصل رزقه الى كل مؤمن وكافر وحيوان و نبات و فى الاخرة لايصل الاالى المؤمن غيران الواصل فى الدنيا مع كونه كثير الكمية نظرا الى كثرة متعلقه فهو قليل الكيفية لقلة

والرحمن الرحيم اسمان بنيا للمبالغة من رحم كالغضبان من غضب و العليم من علم والرحمة فى اللغة رقة القلب وانعطاف يقتضى التفضل و الاحسان ومنه الرحم لانعطافها على مافيها و اسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التى هى افعال دون المبادى التى تكون انفعالات و الرحمن ابلغ من الرحيم لان زيادة البناء تدل على زيادة المعنى كما فى قطع وقطّع وكبار وكبّار وذلك انما تؤخذ تارة باعتبار الكمية و اخرى باعتبار الكيفية فعلى الاول قيل يارحمن الدنيا لانه يعم المؤمن والكافر ورحيم الآخرة لانه يخص المؤمن وعلى الثانى قيل يارحمن الدنيا والاخرة ورحيم الدنيا لان النعم الاخروية كلها جسام واما النعم الدنيوية فجليلة وحقيرة

الدنيا وسرعة انصرامها وكثرة شوائبها والواصل في الآخرة مع كونه قليل الكمية باعتبار قلة من يصل اليه وهم الذين ماتوا على الاسلام فهو كثير الكيفية لكونه مستلزما لتلك المؤبد والنعيم المخلدفان نظر الى ان زيادة المعنى في رحمن باعتبار الكمية يقال يارحمن الدنيا اي يا من كثرت آثار رحمته في الدنيا من حيث انها تصل الى كل مخلوق ويقال يارحيم الآخرة لان كية آثار رحمته في الآخرة ليس مثل كيتها في الدنيا لانها تختص بالمؤمن في الآخرة وان نظر الى زيادة المعنى في رحمن باعتبار الكيفية يقال يارحمن الدنيا والاخرة ورحيم الدنيا اي يا من قويت وجلت آثار رحمته في الدارين ولا يقال يارحمن الدنيا بل يقال يارحيم الدنيا لان النعم الدنيوية منها جليلة وحقيرة **قوله** وانما قدم جواب عما يقال لما كان الرحمن ابلغ من الرحيم كان ينبغي ان يقدم الرحيم لتظهر فائدة ذكر الرحمن بعده لانه لما كان ابلغ من الرحيم كان مشتملا على معنى الرحيم مع زيادة فيفيد ذكره بعد ذكر الرحيم واما اذا قدم الابلغ فلا يكون لذكر الادنى بعده فائدة فاوجه تقديم الابلغ ههنا واجاب عنه باربعة اوجه تقرير الوجه الاول ان ابلغية الرحمن باعتبار الكمية ودلالته على كثرة آثار رحمته فتكون الرحمة المدلول عليها بلفظ الرحمن هي الرحمة الدنيوية وهي متقدمة في الوجود على الرحمة الاخروية فناسب ان يقدم اللفظ الدال عليها في الذكر ايضا وتقرير الوجه الثاني ان الرحمن من حيث انه لا يوصف به غيره تعالى صار كالعلم المختص بذاته تعالى فناسب ان يقارن ذكره ذكر لفظ الجلالة الذي هو علم بخلاف الرحيم فانه يوصف به غيره تعالى وانما قلنا ان الرحمن لا يوصف به غيره تعالى لان معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها وكونه منعما حقيقيا اشارة الى ان اتصافه تعالى بهذه الصفة اتصاف حقيق بحيث لا يشوبه شائبة تجوز وتوسط غير وكونه بالغا في الرحمة غايتها اشارة الى انه انما ينعم على عباده بمجرد الرحمة والعناية للمحتاج بقضاء حاجته وانه لا يستعيض اي لا يطلب عوضا بوجه تما من النعم عليه بمقابلة لطفه وانعامه فان الباء في قوله بلطفه وانعامه للمقابلة وذلك العوض اما جلب نفع اودفع ضر واشار الى الاول بقوله يريد به جزيل ثواب من الحق تعالى في العقبى او جميل ثناء من الخلق في الدنيا واشار الى الثاني بقوله او يزيح اي يزيل رقة الجنسية اي عارها والاستنكاف عنها فان من يمسك ماله عن فقير يستحقه بعد خبيثا فيعطيه استنكافا عن معرة الخسة وفي بعض النسخ او يزيح رقة الجنسية اي يزيل بانعامه الرقة العارضة على قلبه المقتضية للاضطراب الناشئ عن التجانس بينه وبين المنعم عليه ولا يخفى ان الرحمة بهذا المعنى تختص به تعالى لا يوصف بها غيره ضرورة ان الرحمة البالغة الى هذه الغاية غير متحققة فيما عداه تعالى لانهم لا يقدرون على شئ من هذه النعم الجسام وان قدروا على شئ مما يسمى لطفا وانعاما فلا يكون صدور ذلك منهم على طريق اللطف ومحض الجود والكرم بل لطلب عوض في مقابله **قوله** ثم انه كالواسطة في ذلك اي ثم ان من عداه تعالى من المنعمين بكسر العين ليس منعما حقيقيا بما انعم به بل المنعم الحقيقي بذلك هو الله تعالى وان من عداه تعالى كالواسطة في الوصول العارض لها والقدرة على ايصالها الى مستحقها وان لم تكن مؤثرة حقيقة فانها قدرة كاسبة خلقها الله تعالى في العبد وكذا الداعية التي حملته على ايصالها اليه وكذا تمكن المنعم بتلك النعم والقوى الظاهرة والباطنة التي بها يتمكن من الانتفاع بها كل ذلك من خلقه تعالى لا يقدر عليه احد غيره فثبت بذلك انه لا يصدق المنعم الحقيقي على غيره تعالى **قوله** ولان الرحمن لما دل على جلائل النعم واصولها بناء على ان ابلغيته من الرحيم باعتبار الكيفية والمقصود بالقصد الاولى في مقام التعريض لعظمة الله تعالى ولكبريائه توصيفه تعالى بكونه منعما بجلائل النعم وعظائمها دون دقائقها ولطائفها واقتضى ذلك ان يبتدأ بوصفه تعالى بالرحمن الذي يدل على كونه منعما بجلائل النعم ولا يدل على كونه منعما بدقائقها فاحتمل ان يتوهم ان دقائق النعم لدناءتها بالنسبة الى جلائلها لا تطلب من جنابه تعالى ولا ينبغي ان يتوجه لطلبها الى بابه فوجب ان يتقدم وصفه تعالى بالرحمن لكون تقديمه انسب بمقام توصيفه تعالى بجلال العظمة والكبرياء ثم يوصف بكونه رحيما ليكون كالتتمة لما قبله ويدل على انه تعالى مولى النعم كلها ظاهرها وباطنها جلائلها ودقائقها حتى لا يتوهم ان دقائق النعم مما لا يلتفت اليها ولا يسأل منه تعالى استحياء منه تعالى وزعما ان الحاجة اليسيرة لا تسأل الا من منعم يسير القدر فالله تعالى لما اتبع الرحمن الرحيم فكانه قال يا عبدي كما علمتني رحمانا فتطلب مني عظيم مهماتك فاعلم ايضا اني رحيم فاطلب مني دقائقها ايضا وقد ورد في الاخبار ان الله تعالى قال لموسى عليه الصلوة والسلام ياموسى سل حاجتك مني حتى ملح طعامك وشسع نعلك **قوله** اوللمحافظة على رؤس الآي هذا مبني على كون البسملة آية من الفاتحة والمراد برؤس الآي اواخرها متصفة

وانما قدم والقياس يقتضي الترقي من الادنى الى الاعلى لتقدم رحمة الدنيا ولانه صار كالعلم من حيث انه لا يوصف به غيره لان معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها وذلك لا يصدق على غيره لان من عداه فهو مستفيض بلطفه وانعامه يريد به جزيل ثواب او جميل ثناء او يزيح رقة الجنسية اوحب المال عن القلب ثم انه كالواسطة في ذلك لان ذات النعم ووجودها والقدرة على ايصالها والداعية الباعثة عليه والتمكن من الانتفاع بها والقوى التي بها يحصل الانتفاع الى غير ذلك من خلقه لا يقدر عليها احد غيره اولان الرحمن لما دل على جلائل النعم واصولها ذكر الرحيم ليتناول ماخرج منها فيكون كالتتمة والرديف له اوللمحافظة على رؤس الآي

بهيئة مختصة وصيغة معينة وهى كون حرفها الاخير بعد الياء الساكنة مثل رب العالمين و يوم الدين ونستعين دون الحرف الاخير منها الا ان الحرف الاخير فى بعضها ميم وفى بعضها نون فلا توافق فيها ﴿ قوله والاظهر انه غير مصروف ﴾ اختلف النحويون فى شرط منع صرف فعلان اذا كان صفة فمنهم من قال ان شرطه وجود فعلى وقيل انتفاء فعلانة وهذا القول اولى لان مقصود كل فريق من اشتراط ماشرطوه افادة ان يكون فعلان غير قابل للتاء لتحقق مشابهته بمثل حمرآء فى ذلك اى فى عدم قبول تاء التأنيث فانهم اتفقوا على ان تأثير الالف والنون فى منع الصرف مشابهتهما لالف التأنيث الممدودة فى عدم قبول التاء فظهر بذلك ان الشرط قصد انتفاء فعلانة واما وجود فعلى فانما جعل شرطا لاستلزامه انتفاء فعلانة لان كل مايجيء منه فعلى فان مؤنثه لايجيء فعلانة فى لغة العرب فمن شرط فى منع صرف فعلان انتفاء فعلانة لم يصرف رحمن لتحقق الشرط فيه ومن شرط وجود فعلى صرفه لعدم مجيء فعلانة فينبغى ان يكون رحمن منصرفا و غير منصرف معا لانتفاء شرط منع صرفه على احد القولين وهو وجود فعلى وجوازه على القول الآخر وهو انتفاء فعلانة واعتبار الحكمين فى كلمة واحدة غير معقول فوجب القول بانه اما منصرف على التعيين او غير منصرف وقد اختار المصنف وصاحب الكشاف كونه غير منصرف وان حظر اى منع اختصاصه به تعالى ان يكون له مؤنث على فعلى او فعلانة حتى يقال امتنع صرفه لانه وجد شرط منع صرفه على مذهب وانتفى على آخر فتعارضا وتساقطا فوجب ان يصار فى تعيين حكمه الى طريق آخر وهو الحاقه بما هو الاغلب فى بابه وهو فعلان صفة فان الاغلب فيه منع الصرف كما فى عطشان وغرثان وسكران فان الاصل عند اشتباه حكم كلمة الحاقها بالاعم الاغلب فى بابها كما فى لفظ رحمن فانه لاسبيل لنا الى ان نقول انه غير منصرف لوجود شرطه وهو انتفاء فعلانة لان عندنا مايعارضه ويقتضى انصرافه وهو انتفاء شرط منع صرفه الذى هو وجود فعلى فلما حظر اختصاص هذا اللفظ بالله تعالى ان يكون له مؤنث على فعلى او فعلانة وجب حمله على ماهو الاكثر فى منع بابه لان الحاق الفرد بالاعم الاغلب اولى عند الاشتباه فى حكمه فحكمه منع صرفه بقياسه على نحو عطشان وغرثان ﴿ قوله فى مجامع الامور ﴾ اى فى جميعها فان المجامع جمع مجموع والمولى بضم الميم المعطى ﴿ قوله فيتوجه ﴾ عطف على قوله يعلم والشراشر النفس والكل يقال للواحدة شرشرة بالفتح يقال القى عليه شراشره اى نفسه حرصا ومحبة ﴿ قوله لان يستعان به ﴾ اشارة الى رجحان كون الباء للاستعانة بان يشبه اسمه تعالى بما هو الآلة للفعل المشروع فيه من حيث ان ذلك الفعل لايتم ولايعتد به شرعا مالم يصدر باسمه تعالى وان جاز كونها للملابسة على وجه التبرك به والوجه فى كون تخصيص التسمية بالاسماء المذكورة وسيلة الى علم العارف بما ذكره هو مااشتهر من ان تعليق الحكم بالمشتق يفيد علية المأخذ لذلك الحكم فلما علق حكم الاستعانة بالله الرحمن الرحيم فقد علم العارف ان الاستعانة بمسمى هذه الاسماء الشريفة انما هى لكونه معبودا حقيقيا موليا للنعم كلها ﴿ قوله ويشغل سره بذكره ﴾ اى ويجعله مشغولا بذكره وبالاستمداد به ﴿ قوله عن غيره ﴾ متعلق بيشغل ﴿ قوله الحمد هو الثناء ﴾ اشار به الى ان مورد الحمد خاص وهو اللسان وحده لان الثناء هو الذكر بالخير فلا يكون الا باللسان وقوله على الجميل الاختيارى مطلقا اى سوآء كان ذلك الجميل من قبيل الفضائل المختصة بالمحمود كعلمه وكرمه او من قبيل الفواضل المتعدية الى الحامد كالانعام اشار به الى ان متعلق الحمد خاص وهو الجميل الاختيارى بالنسبة الى متعلق المدح فان المدح يكون بمقابلة الجميل الغير الاختيارى ايضا حيث يقال مدحته على حسنه فيكون الحمد اخص مطلقا من المدح لان كل حمد مدح من غير عكس ﴿ قوله من نعمة او غيرها ﴾ تقديره من انعام نعمة لان نفس النعمة ليست من الامور الاختيارية * فان قيل تقييد الجميل المحمود عليه بكونه اختياريا يقتضى ان لايحمد الله تعالى بمقابلة صفاته الذاتية كالقدرة والارادة والعلم والحياة لانها ليست باختيارية مع انه تعالى يحمد عليها فيقال الحمد لله على عظمة جلاله وعلى وحدانيته * اجيب اولا بمنع كون الثناء الواقع فى مقابلتها حمدا بل هو مدح واطلاق الحمد عليه من قبيل ذكر الخاص وارادة العام فانه تعالى كما يمدح على صفات فعله كالخلق والرزق يمدح ايضا على صفات ذاته كالعلم والقدرة ولا يحمد الا على صفات فعله وثانيا بتسليم كونه حمدا بناء على جعل الصفات المذكورة بمنزلة افعال اختيارية لذات الواجب اما لكون ذاته كافية فيها او لكونها مبادى الافعال الجميلة الاختيارية ويجوز ان يقال المراد بكون المحمود عليه امرا اختياريا ان يكون للاختيار مدخل فى تحققه فى بعض المواد وان لم يتحقق بالاختيار فى المواد الاخر فيكون قوله هو الثناء على الجميل الاختيارى بمعنى

والاظهر انه غير مصروف وان حظر اختصاصه بالله تعالى ان يكون له مؤنث على فعلى او فعلانة الحاقا له بما هو الغالب فى بابه وانما خص التسمية بهذه الاسماء ليعلم العارف ان المستحق لان يستعان به فى مجامع الامور هو المعبود الحقيقى الذى هو مولى النعم كلها عاجلها وآجلها جليلها وحقيرها فيتوجه بشراشره الى جناب القدس ويتمسك بحبل التوفيق ويشغل سره بذكره والاستمداد به عن غيره (الحمد لله) الحمد هو الثناء على الجميل الاختيارى من نعمة او غيرها والمدح هو الثناء على الجميل مطلقا تقول حمدت زيدا على علمه وكرمه ولا تقول حمدته على حسنه بل مدحته

على الجميل الذى من شأنه ان يحصل بالاختيار وان لم يكن اختياريا فى جميع الصور ويؤيد هذا الاحتمال قول المصنف تقول حمدت زيدا على علمه وكرمه فانه تصريح بان كل واحد من العلم والكرم جميل اختيارى بناء على حصوله بالاختيار فى بعض الصور مع ان العلم كيفية انفعالية فائضة من فضل الله تعالى وليس من الافعال الاختيارية للنفس وكذا الكرم فانه صفة غريزية جبل عليها الانسان لااختيار له فيها وان كان طريق حصول العلم وسبب فيضانه من المبدأ اختياريا وكان آثار الكرم وثمراته اختيارية * فان قيل اذا يغاير مفهوم الحمد كونه فى مقابلة الجميل الاختيارى ثم يستقيم مااشتهر بين العلماء من انه تعالى كما يستحق الحمد لافضاله يستحقه ايضا لذاته * قلنا معنى استحقاقه لذاته استحقاقه لذاته المستجمعة لجميع صفاته الذاتية والفعلية فيرجع المعنى انه تعالى يستحق الحمد لجميع صفاته الحسنى فان ذاته تعالى لما كان كافيا فى اتصافه بها صار استحقاقه الحمد لها بمنزلة استحقاقه اياه لذاته والمشهور فى تعريف الحمد انه هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم لان الثناء لايكون الا على جهة التعظيم لان مالايكون على جهة التعظيم استهزآء فلايطلق عليه الثناء فقوله هو الثناء على الجميل الاختيارى يقتضى ان لايتحقق الحمد الا بمحمود به وهو الجميل الاختيارى سوآء كان انعاما او غيره وهو ظاهر فيما اذا وصف المنعم بانعامه او الشجاع بشجاعته فانه حمد بلاشبهة مع ان تحقق المحمود به والمحمود عليه هنا ليس بواضح وينبغى ان يعلم ان الانعام من حيث انه كمال يوصف به محمود به ومن حيث قيامه بمحله محمود عليه وكذا الحال فى وصف الشجاع بشجاعته لكن الشجاعة انما تكون محمودا عليها باعتبار دلالتها على الافعال الجميلة الاختيارية والا فهى ملكة نفسانية غير اختيارية ﴿ قوله وقيل هما اخوان ﴾ عطف على ماسبق من تعريف الحمد والمدح من حيث المعنى فانه فهم منهما ان الحمد اخص مطلقا من المدح فعطف على هذا المفهوم ماقيل من انهما اخوان اى مترادفان فان المراد باخوتهما ترادفهما كما صرح به الشريف المحقق رحمه الله ويدل عليه ماذكره صاحب الكشاف فى الفائق من قوله الحمد هو المدح والوصف بالجميل والظاهر ان ترادفهما مبنى على ان لايعتبر فى الجميل المحمود عليه كونه اختياريا كما لم يعتبر ذلك فى الجميل الممدوح عليه الا ان النحرير التفتازانى رحمه الله ذكر فى حاشيته على الكشاف ان الزمخشرى اراد باخوتهما تلاقيهما فى الاشتقاق الكبير لاالترادف بناء على انه شاع فى كتبه ان المراد بكون اللفظين اخوين ان يكون بينهما اشتقاق كبير بان يشتركا فى الحروف الاصول من غير ترتيب كالحمد والمدح والجذب والجبذ او اكبر بان يشتركا فى اكثر الحروف فقط كالفلق والفلج والفلذ مع اتحاد فى المعنى كما بين الاولين فان معناهما الشق او تناسب كما بين احد الاولين والثالث فان الفلذ بمعنى القطع وهو يناسب الشق فظهر ان قوله الحمد والمدح اخوان لايتعين ان يكون مراده به كونهما مترادفين لكن سوق كلامه ههنا وصريح كلام الفائق يدلان على ارادة ترادفهما ويدل عليه ايضا قول المصنف فيمابعد والذم نقيض الحمد مع ان المشهور ان الذم نقيض المدح ووجه دلالته على ذلك ان الحمد والمدح لو لم يكونا مترادفين لما كان نقيض احدهما نقيضا للآخر ﴿ قوله والشكر مقابلة النعمة قولا وعملا واعتقادا ﴾ العطف بالواو يشعر بان المراد بالشكر المعرف ههنا هو الشكر الاصطلاحى وهو صرف العبد جميع ماانعم الله به واولاه الى ماخلق لاجله والشكر بهذا المعنى مجموع مركب من مجموع الافعال الواردة من الموارد الثلاثة التى هى اللسان والقلب وسائر الجوارح فيكون ماصدر من احد هذه الموارد جزأ من حقيقة الشكر لاجزئيا لها لعدم صدق المجموع المركب على شئ من اجزآئه الا ان مافرعه على هذا التعريف وهو قوله فهو اعم منهما من وجه واخص من وجه آخر يقتضى ان يكون المراد بالشكر المعرف الشكر اللغوى المعرف بانه فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما وهذا التعريف يصدق على كل واحد من فعل اللسان وفعل القلب وفعل سائر الجوارح فيكون كل واحد منها جزئيا من جزئيات الشكر اللغوى وانما قلنا انه يقتضى ذلك لان العموم والخصوص المذكور يقتضى التصادق من الطرفين والشكر بمعنى المجموع المركب لايصدق على الحمد الذى هو فعل اللسان وحده فوجب ان تكون الواو العاطفة فى قوله وعملا واعتقادا بمعنى او العاطفة مثلها فى قولهم الكلمة اسم وفعل وحرف لامثلها فى قولهم السكنجبين خل وعسل فيكون الثناء باللسان بمقابلة الانعام مادة لاجتماع الحمد والشكر اللغويين يصدق كل واحد منهما عليه صدق الكلى على جزئياته ويكون الثناء باللسان بمقابلة الفضيلة المختصة بالمثنى عليه مادة تحقق الحمد بدون الشكر ويكون الفعل الصادر من الجنان والجوارح على وجه تعظيم المنعم

قيل هما اخوان والشكر مقابلة النعمة قولا وعملا واعتقادا قال

افادتكم النعماء منى ثلاثة *

* يدى ولسانى والضمير المحجبا

واعم منهما من وجه واخص من اخر

بمقابلة انعامه مادة تحقق الشكر بدون الحمد لحاصل تعريف الشكر انه جعل فعل الموارد الثلاثة مقابلا للنعمة واقعا بازآئها جزآء لها متفرعا عليها والمقصود بيان ان ماوقع بازآء النعمة من الافعال الواردة عن الموارد الثلاثة تعظيما للمنعم جزآء لنعمته يطلق عليه الشكر مع قطع النظر عن كون الفعل الواقع بازآئها واقعا عن جميع الموارد المذكورة او عن بعضها ويدل عليه ايراد البيت المذكور عقيب التعريف فان خلاصة معناه ان نعمك الواصلة الى اقتضت ان اعظمك بهذه الموارد كلها او بعضها فهو استشهاد معنوى على ان الشكر يطلق على افعال الموارد الثلاثة بناء على انه جعلها بازآء النعمة على ان تكون جزآء متفرعا عليها ومن المعلوم ان كل ماهو جزآء للنعمة عرفا يطلق عليه الشكر لغة فلما كان المقصود من ايراد البيت الاستشهاد على ان لفظ الشكر يطلق على ماذكر من افعال الموارد المذكورة لم يبق وجه لان يقال المقصود من ايرادها مجرد التمثيل لجميع شعب الشكر لان قضية التشعب لم تذكر بعد ثم انه لما بين ان لفظ الشكر يطلق على الافعال المذكورة فرّع عليه قوله فهو اعم منهما من وجه واخص من آخر ﴿ قوله ولما كان الحمد من شعب الشكر ﴾ اى من اقسامه وفروعه جعل الاقسام شعبا لتشعبها من مقسمها وقوله من شعب الشكر خبر كان واشيع خبر بعد خبر او الاول حال او صفة والثانى هو الخبر ولفظ اشيع تفضيل من المزيد فيه وهو من النوادر والمعنى اشد اشاعة واظهارا للنعمة ﴿ قوله وادل على مكانها ﴾ اى على تحقق النعمة وثبوتها وعطفه على ماقبله للتفسير وانما كان الحمد اشيع للنعمة لانه يكون باللسان وحده ومن المعلوم ان فعل اللسان المنبى عن تعظيم المنعم لكونه ظاهرا محسوسا اظهر دلالة على المراد بالنسبة الى دلالة الاعتقاد لخفائه واحتجابه والى دلالة افعال الجوارح لاحتمال وقوعها لامر آخر غير تعظيم المنعم فان خدمة المنعم بالجوارح لايتعين كونها متفرعة على نعمه الواصلة منه اليه جزآء لها بل يحتمل ان تكون لغرض اخر بخلاف فعل اللسان فانه ظاهر بنفسه مظهر للمعنى المراد به بحيث ليس فيه احتمال غير المراد فيكون الحمد اظهر اقسام الشكر فى الدلالة على تعظيم المنعم واظهار نعمته والادآب الاتعاب يقال دأب فلان فى عمله اى جد وتعب ﴿ قوله جعل راس الشكر والعمدة فيه ﴾ وهو اشارة الى جواب سؤال يرد على قوله ان الشكر اعم من الحمد والمدح من وجه وتقرير السؤال ان العموم من وجه بين الشيئين يستلزم صدق كل منهما على الآخر من وجه وقوله عليه الصلوة والسلام * الحمد راس الشكر * يدل على ان الحمد جزء من الشكر غير محمول عليه فلا يتصور التصادق والعموم من وجه بينهما وكذا قوله عليه الصلوة والسلام * ماشكر الله عبد لم يحمده * فانه يدل على ان انتفاء الحمد يستلزم انتفاء الشكر وينافى ان تكون النسبة بينهما العموم من وجه ضرورة ان انتفاء الاعم من وجه لايستلزم انتفاء الاخص من وجه فينبغى ان يكون الحمد اعم مطلقا من الشكر او مساويا له ومحصول الجواب ان ماذكر من السؤال انما يرد على تقدير ان يكون المراد بقوله عليه الصلوة والسلام * الحمد رأس الشكر * انه جزء من الشكر حقيقة وليس كذلك بل هو كلام ادّعائى وارد على طريق التشبيه البليغ وذلك ان الحمد الذى هو من شعب الشكر باعتبار وقوعه فى مقابلة النعمة لما كان فى مقابلة النعمة من اجل اقسام الشكر وادلها على القدر الذى هو مناط تحقق الشكر صار بذلك كانه جزء من الشكر بل اجل اجزآئه حتى اذا فقد كان ماعداه من اقسام الشكر بمنزلة العدم ﴿ قوله والذم نقيض الحمد ﴾ اى مقابل له وذلك لما مر من ان الحمد هو الثناء بذكر المحاسن فيقابل الذم الذى هو ذكر القبائح وكذا الكفران نقيض الشكر فى مقابله لان الشكر هو اظهار النعمة باتيان الفعل الدال على تعظيم المنعم فيقابله الكفران الذى هو ستر النعمة واحتقارها باتيان مايضادّ تعظيم منعمها اما باللسان او بالجنان او بالجوارح كما فى الشكر بعد ان يكون اتيان ذلك بمقابلة النعمة ﴿ قوله ورفعه بالابتدآء ﴾ ذكره مع ظهوره ليفرع عليه قوله واصله النصب اى باضمار فعل تقديره نحمد الحمد لله ليوافق قوله اياك نعبد فى كون الجملة فعلية فالنون فيها نون جماعة المتكلمين لانه مقول على السنة العباد لا للتعظيم لان المقام ليس مقام التعظيم بل اظهار العبودية والتذلل والاستعانة ﴿ قوله وقد قرئ ﴾ اى قرئ شاذا بنصب الدال من الحمد على انه مفعول مطلقا حذف عامله وناب المصدر منابه كما فى قوله حمدا وشكرا ويحتمل ان يكون انتصابه على انه مفعول به اى اقرأ الحمد واتلو الحمد والاوّل اولى لانه حينئذ تتحقق الدلالة اللفظية على المحذوف وقرآءة الرفع اولى من قرآءة النصب لان الرفع من باب المصادر التى هى اصلها النيابة عن افعالها يدل على الثبوت والاستقرار بخلاف النصب فانه يدل على التجدد والحدوث المستفاد من عامله الذى هو الفعل فانه موضوع للدلالة عليه بخلاف الجملة الاسمية فانها موضوعة للدلالة على مجرد الثبوت العارى

ولما كان الحمد من شعب الشكر اشيع للنعمة وادل على مكانها لخفاء الاعتقاد ومافى ادآب الجوارح من الاحتمال جعل رأس الشكر والعمدة فيه فقال عليه الصلوة والسلام * الحمد رأس الشكر ماشكر الله من لم يحمده والذم نقيض الحمد والكفران نقيض الشكر ورفعه بالابتدآء وخبره لله واصله النصب وقد قرئ به

عن قيد التجدد والحدوث فناسب ان يقصد بها الدوام والثبات بقرينة المقام ومعونته * فان قيل قد تقرر في موضعه ان الجملة الاسمية انما تفيد الدوام والثبات ولو بالقرينة اذا لم يكن خبرها فعلا والخبر ههنا فعل عند البصريين * واجيب بان المختار ههنا مذهب الكوفيين وهو تقدير اسم الفاعل ولو سلم فما تقرر انما يكون فيما اذا كان الخبر فعلا صريحا نحو زيد قام والفرق بينه وبين المقدر ظاهر فظهر ان الثبوت يستفاد من الرفع واخراج الكلام على صورة الاسمية فاما عموم الحمد فانما يستفاد من لام الاستغراق الداخلة عليه لا من مجرد العدول الى الرفع والمعنى عدل عنه الى الرفع ليدل على ثبات الحمد الملحوظ على وجه العموم بكونه محلى بلام الاستغراق فان الجملة الاسمية موضوعة للدلالة على مجرد ثبوت المسند للمسند اليه مع قطع النظر عن كون ذلك الثبوت بطريق التجدد والحدوث او بطريق الدوام ولا يقصد بها الدوام والثبات الا بقرينة المقام ومعونته وكذا لا يستفاد منها عموم المسند الا بواسطة اللام الداخلة عليه وثبات الحمد العام المستغرق لجميع افراده انما يحصل بالعدول الى رفع الحمد المحلى بلام الاستغراق ﴿قوله لا تكاد تستعمل معها﴾ من تمام صلة التي اي من المصادر التي لا تكاد تلك المصادر تستعمل مع افعالها نحو كفرا وشكرا وسقيا وعجبا وغير ذلك وذلك لانهم لما نزلوا المصادر منزلة افعالها لفظا وسدوا مسدها معنى حيث اكتفوا بدلالة معاني المصادر على معاني افعالها انتفت الحاجة الى ذكر الافعال عما ناب منابها لفظا ومعنى فلذلك كان استعمالها مع تلك المصادر كالشريعة المنسوخة ﴿قوله والتعريف فيه للجنس﴾ ولا يجوز كونه للعهد الخارجي اذ لم يقصد به جهة معينة منه ولا للعهد الذهني لان اللام اذا قصد به الاشارة الى المسمى من حيث وجوده في ضمن بعض الافراد بقرينة كون ما اثبت من الحكم ثابتا له باعتبار تحققه في ضمن الفرد انما يكون للعهد الذهني اذا وجد قرينة تدل على ان المقصود الاشارة الى المسمى من حيث وجوده في ضمن بعض الافراد لا في ضمن جميعها ولم توجد ههنا قرينة البعضية فهو اما للجنس فاللام الجارة في لله تفيد اختصاص جنس الحمد به تعالى فاختصاص الجنس يستلزم اختصاص جميع الافراد لانه لو ثبت فرد من الحمد لغيره تعالى لثبت الجنس في ضمنه لذلك الغير وهو ينافي اختصاص الجنس به تعالى ﴿قوله ومعناه﴾ اي معنى تعريف جنس الحمد بعد تعريفه الاشارة اليه لما تقرر من ان التعريف هو الاشارة الى المعين باعتبار تعينه وحضوره في علم السامع ﴿قوله اذ الحمد في الحقيقة كله له﴾ لم يذكر علة كون التعريف فيه للجنس وذكر علة كونه للاستغراق لان كون اللام لتعريف الجنس معنى اصلي لها يكفي في فهمه منها مجرد العلم بالوضع فان اللام موضوعة للتعريف والاشارة والاسم موضوع لمفهوم المسمى وحقيقته فالاسم المعرف باللام يدل بمجرد الوضع على تعريف نفس حقيقة المسمى والاشارة اليها بخلاف دلالته على الاستغراق فانه لا يكفي فيها مجرد العلم بالوضع بل لا بد معه من قرينة خارجة هي دلالة الحال والمقال فلذلك علل افادتها للاستغراق بدلالة الحال بان قال الحمد لا يكون الا بمقابلة ما هو جميل وخير وكل ذلك لا يكون الا من الله تعالى بوسط او بغير وسط فكل فرد من افراد الحمد لا يكون الا لله تعالى * فان قيل اذا كان ذلك بوسط فذلك الوسط يستحق ايضا الحمد فلا يكون له تعالى * اجيب بان قول المصنف في الحقيقة اشارة الى رفعه فان ذلك الوسط وان استحق الحمد بوصول النعمة الى المنعم عليه من يده الا ان ذلك الحمد في الحقيقة راجع اليه تعالى اذ هو الذي اقدر ذلك الوسط ومكنه على توسطه في ذلك ﴿قوله وفيه اشعار﴾ اي في قوله تعالى الحمد لله اشعار بانه تعالى حي قادر مريد عالم اذ الحمد لا يستحقه الا من هذا شأنه وذلك لان الحمد لا يستحقه الا فاعل مختار صدر منه فعل جميل باختياره والفعل الاختياري لا يصدر الا ممن اتصف بتلك الصفات وقرأ الحسن البصري الحمدِ لِله بكسر الدال اتباعا للام وقرأ ابراهيم بن ابي عبلة لُله بضم اللام الجارة اتباعا للدال المرفوعة وانما جاز ذلك والحال ان الاتباع لا يكون الا في كلمة واحدة تنزيلا لهما منزلة كلمة واحدة من حيث انهما مستعملان معا ﴿قوله الرب في الاصل مصدر بمعنى التربية﴾ اي مترادفان قال الجوهري رب فلان ولده يربه ربا وربه تربيبا بمعنى رباه تربية والمربوب المربى والمصدر وان كان اسم معنى حقه ان لا يطلق على الذات الا انه اطلق ههنا على الذات بقصد المبالغة في اتصافه به مثل رجل صوم ورجل عدل اي صائم وعادل ﴿قوله وقيل هو نعت﴾ اي قيل انه صفة مشبهة من فعل متعد اخذ منه بعد جعله لازما بنقله الى فعل بضم العين الحاقا له بالغرائز التي منها تؤخذ امثال هذه الصفة ولما كان مبنى الصفة على فعل من باب فعل يفعل بفتح العين في الماضي وضمها في المضارع نادرا غريبا استشهد له فقال كقولك نم ينم فهو نم وروى نمام وقتات ونم الحديث وقته نشره ولا بد في مجيء

وانما عدل عنه الى الرفع ليدل على عموم الحمد وثباته دون تجدده وحدوثه وهو من المصادر التي تنصب بافعال مضمرة لا تكاد تستعمل معها والتعريف فيه للجنس ومعناه الاشارة الى ما يعرفه كل احد ان الحمد ما هو او للاستغراق اذ الحمد في الحقيقة كله له اذ ما من خير الا وهو موليه بوسط او بغير وسط كما قال وما بكم من نعمة فمن الله وفيه اشعار بانه تعالى حيّ قادر مريد عالم اذ الحمد لا يستحقه الا من كان هذا شأنه وقرئ الحمدِ لِله باتباع الدال اللام وبالعكس تنزيلا لهما من حيث انهما يستعملان معا منزلة كلمة واحدة (رب العالمين) الرب في الاصل مصدر بمعنى التربية وهي تبليغ الشيء الى كماله شيأ فشيأ ثم وصف به للمبالغة كالصوم والعدل وقيل هو نعت من ربه يربه فهو رب كقولك نم ينم فهو نم

الصفة منه على ثم من نقله الى فعله ايضا لانه متعد مثل ربه ﴿ قوله ثم سمى به المالك ﴾ اى بعد ما كان فى الاصل مصدرا وصف به للمبالغة او نعتا بمعنى المربى سمى به الملك ومنه قول صفوان لابى سفيان حين رأى انهزام المسلمين فى اول القتال فاستبشر وقال غلبت والله هوازن وكان صفوان بن امية عنده لما سمع ذلك من ابى سفيان ردّ عليه قائلا بفيك الكيكث لان ربنى رجل من قريش احب الىّ من ان ربنى رجل من هو ازن والكيكث بكسر الكافين وضمهما كبار الحجارة والراب وقوله ربنى يملكنى ويكون مالكى يقال ربه اى كان مالكاله ويقال ساده بمعنى كان سيداله واراد برجل من قريش محمدا صلى الله عليه وسلم وبرجل من هوازن رئيسهم مالك بن عون ولا يطلق لفظ الرب على غيره تعالى الا مقيدا بالاضافة كقوله تعالى حكاية عن يوسف عليه الصلوة والسلام انه حين جاءه الرسول من قبل ملك مصر ليخلصه من السجن ارجع الى ربك واراد به ملك مصر وقال للذى ظن انه ينجو من السجن من الفتيين اللذين دخلا معه السجن اما احدكما فيسقى ربه خمرا ثم قال له اذكرنى عند ربك وقد تقرر ان ماثبت فى الشرائع السابقة شريعة لنا اذا قصه الله تعالى ورسوله من غير انكار ﴿ قوله والعالم اسم لما يعلم به ﴾ يعنى انه مشتق من العلم لا من العلامة لكنه ليس بصفة بل هو اسم لما يحصل به العلم بالشئ اى شئ كان صانعا كان هو او غيره كالخاتم اسم لما يختم به والقالب اسم لما يقلب به والطابع لما يطبع به كثر استعماله فيما يعلم به الصانع خاصة فيكون مفهوم العالم من حيث هو اى غير مقيد بشئ من القيود التى تخصصه بشئ مما تحته من الاجناس وافرادها كليا متناولا لجميع ماسوى الله تعالى من اجناس الممكنات حيث لا يكون كليا مقولا على افراده بل يكون امرا واحدا مركبا من الاجزاء وليس كذلك لانه لو كان كذلك لامتنع جمعه لان الجمع يطلق على آحاد متعددة مما يسمى بمفرده ولا تعدد فى ذلك بل المراد ان العالم لما صار بطريق الغلبة اسما لما يعلم به الصانع خاصة كان كليا متناولا لكل واحد مما تحته من اجناس الممكنات من الجواهر والاعراض بحيث يصح اطلاقه منكرا على كل جنس منها على سبيل البدل بناء على ان مدلول النكرة هو الفرد المنتشر فيقال عالم الافلاك وعالم العناصر وعالم النبات وعالم الحيوان وعالم الاعراض فهو اسم للقدر المشترك بين اجناس مايعلم به الصانع فيصح اطلاقه على كل واحد منها وعلى مجموعها ايضا باعتبار ان مجموع الاجناس الممكنة من جملة افراد مايعلم به الصانع الا انه منكر لا يطلق على الفرد من الجنس المسمى به كزيد مثلا فلا يقال انه عالم من حيث انه موضوع للاجناس التى سميت به لا لافراد كل جنس وردان يقال ان الافراد هو الاصل والاخف وان المعرّف يفيد استغراق الاجناس والافراد معا فالفائدة فى جمعه فاجاب عنه المصنف بقوله وانما جمعه ليشمل ماتحته من الاجناس اى ليظهر شموله لجميع افراد ماتحته من الاجناس ظهورا خاليا عن الاحتمال لاشموله للاجناس انفسها لان المقصود من توصيف ذات المحمود بكونه رب العالمين تعظيمه ببيان شمول ربوبيته لآحاد الاشياء المخلوقة كلها لالاجناسها فقط * فان قيل كيف جعل الشمول فائدة الجمع والجمع انما يدل على تعدد اجناس مسماه لا على شمول تلك الافراد * قلنا لم يجعل الشمول فائدة نفس صيغة الجمع مع قطع النظر عن تعريفها ليصح جعل رب صفة للمعرفة من لفظ الجلالة وكانه قيل وانما جمع العالم المعرف مع ان فائدة استغراق الاجناس والافراد تحصل بالمفرد المعرف واجيب بان الاستغراق المذكور وان كان يحصل به الا انه ليس حصولا قطعيا خاليا عن الاحتمال فانه لو افرد معرفا باللام لاحتمل ان يتوهم ان اللام للاستغراق والمقصود استغراق افراد جنس واحد او يتوهم انها للجنس اى حقيقة مايعلم به الصانع وهو القدر المشترك بين الاجناس فلما جمع زال كل واحد من الاحتمالين المذكورين اما زوال الثانى فظاهر لانه يفيد كل البعد ان يقصد بالجمع المعرف باللام نفس الجنس المسمى بمفرده لاستلزامه الغاء صيغة الجمع وابطال معناها واما زوال الاول فكذلك لانه لما اشير بلفظ الجمع الى تعدد الاجناس التى هى آحاد مفرده تعين ان تكون اللام لاستغراق تلك الآحاد واستغراق افراد جميعها وزال احتمال كونها لاستغراق افراد جنس واحد ﴿ قوله وغلب العقلاء منهم ﴾ اى مما يعلم به الصانع وهو اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره ان الاسم انما يجمع بالواو والنون او بالياء والنون بشرط ان يكون صفة للعقلاء او يكون فى حكمها وهو اعلام العقلاء اذا وقع فيه الاشتراك واحتيج الى تثنيته او جمعه فيثنى ويجمع حينئذ بان يؤوّل زيد مثلا بالمسمى بهذا اللفظ فيقال الزيدون يتناول المسمون بزيد فيجمع بهذا الجمع فى حكم صفة العقلاء والعالم بمعنى مايعلم به الصانع ليس بصفة لما صرح به من انه اسم لما يعلم به فضلا عن كونه صفة للعقلاء وليس ايضا من الاعلام التى هى فى حكم الصفة فلم يجمع بجمع

ثم سمى به المالك لانه يحفظ مايملكه ويربيه ولا يطلق على غيره تعالى الا مقيدا كقوله ارجع الى ربك والعالم اسم لما يعلم به الصانع وهو كل ماسواه من الجواهر والاعراض فانها لامكانها وافتقارها الى مؤثر واجب لذاته تدل على وجوده وانما جمعه ليشمل ماتحته من الاجناس المختلفة وغلب العقلاء منهم فجمعه بالياء والنون كسائر اوصافهم

العقلاء ولم يتعرض فى الجواب لبيان وجه الوصفية ولعله ادعى كونه ظاهرا غير محتاج الى البيان من حيث انه وان كان اسما الا انه يشبه الصفة من حيث كونه موضوعا للذات مع ملاحظة معنى قائم به وهو كونه بحيث يعلم به الصانع وهذا القدر من الوصفية لا يقتضى صحة جمعه بالواو والنون ولهذا لا يجمع بهما الرجل والكتاب والامام بل لا بد معه من كون اللفظ مختصا بالعقلاء والعالم ليس كذلك وهو ظاهر لان بعض ما تحته من الاجناس عقلاء كالملك والانس والجن وبعضهم ليس بعقلاء فلدفع هذا قال المصنف وغلب العقلاء لشرفهم وفضلهم على غير العقلاء من اجناس العالم فجمع كما يجمع اوصاف العقلاء المختصة بهم ﴿قوله وقيل اسم وضع لذوى العلم﴾ اى للقدر المشترك بين اجناس ذوى العلم وهو الملائكة والانس والجن فيطلق على كل جنس من تلك الاجناس وعلى مجموعها فلما اختص بالعقلاء جمع بالواو والنون الا ان اضافة الرب الى العالمين توهم ان تكون ربوبيته تعالى بالنسبة الى اجناس ذوى العلم فقط مع انه رب آحاد الخلائق كلها فالمصنف اشار الى رفعه بقوله وتناوله لغيرهم على سبيل الاستتباع اى تناول الربوبية لغير ذوى العلم وانفهامه من قوله رب العالمين ليس بطريق استعمال لفظ العالمين فيما يعم العقلاء وغيرهم حقيقة او مجازا بل بطريق انفهام المدلول الالتزامى من اللفظ المستعمل فيما وضع له فان كونه تعالى ربا ومالكا لاشرف المخلوقات وهم العقلاء يستتبع اى يستلزم ربوبيته لغيرهم والمصنف لم يرض بهذا الوجه حيث نقله بقوله وقيل لان هذه الصيغة لم تستعمل الا فيما يكون آلة بين الفاعل والمنفعل كالقالب والطابع ولم يوجد استعمالها فى نفس الفاعل حيث لم يسمع تاجر وضارب ومع هذا يكون التناول حينئذ بطريق الاستتباع وعلى الاول يكون استعمال اللفظ فيما وضع له ﴿قوله وقيل عنى به الناس ههنا﴾ اى قيل ان العالم فى الاصل اسم لما يعلم به الا ان المراد ههنا هو الناس وحده ولعل وجه تخصيص العالمين بهم ان المقصود بالذات من التكليف بالاحكام وبيان الحلال والحرام بارسال الرسول وانزال الكتاب هو الانسان قال الله تعالى ليكون للعالمين نذيرا فانه لا يخفى ان ليس المراد بالعالمين فيه جميع المخلوقات من اولى العلم وغيرهم فالمناسب ان يراد بهم كافة الناس لكونهم الاصل فى تبليغ الاحكام ويؤيده قوله تعالى حكاية عن لوط عليه السلام اتأتون الذكران من العالمين فان المراد بالعالمين فيه هو الناس فقط وهو ظاهر فلفظ العالم اسم للقدر المشترك بين افراد نوع البشر لا لمجموع الافراد والا لامتنع جمعه فحينئذ يجعل كل فرد من تلك الافراد بمنزلة جنس واحد من اجناس المخلوقات اذ ما من موجود من المخلوقات الا وله مثال فى كل فرد منها فيكون جمعه باعتبار افراد نوع واحد وهو الانسان لا باعتبار الاجناس ولم يرض المصنف به ايضا لان التخصيص بلا دليل لا يعتد به خلاف الظاهر ﴿قوله على نظائر ما فى العالم﴾ من قبيل مقابلة الجمع بالجمع لان كلمة ما فى معنى الجمع ﴿قوله يعلم بها﴾ اى بتلك النظائر صفة لقوله نظائر ما فى العالم ﴿قوله ولذلك﴾ اى ولاشتماله على النظائر سوّى بين النظر فيهما الظاهر ان يقال بين النظرين فيهما لاقتضاء كلمة بين التعدد وكأنه اكتفى بالتعدد المعنوى اللازم من قوله فيهما ضرورة ان النظر فى احدهما غير النظر فى الآخر قال تعالى وفى الارض آيات للموقنين وفى انفسكم افلا تبصرون وقال تعالى سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق كما ان فى الارض دلائل دالة على كمال علمه وقدرته وحكمته من كونها على هيئة الدحو واستقرارها بالجبال الراسيات واختلاف اجزائها بالخواص والكيفيات واشتمالها على انواع المعادن والحيوان والنبات وغير ذلك من الكمالات فكذلك فى انفس الانسان دلائل من كونهم على هيئات لطيفة ومناظر بهية وتمكنهم من الافعال الغريبة والصنائع العجيبة والكمالات المتنوعة بالقوى المختلفة والحواس المتفرقة ﴿قوله وقرئ رب العالمين بالنصب على المدح﴾ وهو النصب على القطع من التبعية باضمار فعل لائق وعلى انه منادى مضاف وهو اضعف الوجوه لانه يؤدى الى الفصل بين الصفة والموصوف او على انه مفعول به لفعل مقدر يدل عليه لفظ الحمد تقديره نحمد رب العالمين وقرأ الجمهور بالجر على انه نعت لقوله لله او على انه بدل منه ﴿قوله وفيه﴾ اى وفى توصيفه تعالى بقوله تعالى رب العالمين دليل على ان الممكنات كما هى مفتقرة الى المحدث حال حدوثها وجه دلالته على ذلك ان الرب وان كان بمعنى المالك الا ان المالك انما يقال له رب لحفظه مملوكه وتربيته اياه وحفظ المملوك وتربيته انما يكون بعد زمان حدوثه وهو زمان بقائه وابقاء الوجود الحاصل فى زمان الحدوث وفيما بعده من الازمنة نوع من تربية الممكنات فلما كان تعالى ربا للعالمين فى زمان بقائهم لزم ان يكون مبقيا لهم ايضا لما مر من ان الابقاء ايضا من وجوه التربية ﴿قوله كرره للتعليل﴾ اى كرر نظم الرحمن الرحيم تعليلا لكونه تعالى مستحقا للحمد كما ان الواقع

ـل اسم وضع لذوى العلم من الملائكة
ثقلين وتناوله لغيرهم على سبيل الاستتباع
ل عنى به الناس ههنا فان كل واحد منهم
من حيث انه يشتمل على نظائر ما فى العالم
كبير من الجواهر والاعراض يعلم بها الصانع
علم بما ابدعه فى العالم ولذلك سوّى بين
ظر فيهما وقال تعالى وفى انفسكم افلا
صرون وقرئ رب العالمين بالنصب على
ح او النداء او بالفعل الذى دل عليه الحمد
ه دليل على ان الممكنات كما هى مفتقرة
المحدث حال حدوثها فهى مفتقرة الى
فى حال بقائها (الرحمن الرحيم) كرره
ليل على ما سنذكره

فى التسمية انما وقع تعليلا للاستعانة باسمه فى كون قرآءته معتدابها شرعا و قوله على ماسنذكره وهو قوله و اجرآء هذه الاوصاف على الله تعالى للدلالة على انه الحقيق بالحمد لا احد احق به منه بل لايستحقه على الحقيقة سواه تعالى فضلا عن ان يكون احق به منه فان ترتيب الحكم على الوصف يشعر بعليته له ﴿قوله و يعضده﴾ اى و يقوى قرآءة مالك بالالف و وجه التقوية ان المالك من له قهر و استيلاء و تصرف فى الاعيان المملوكة مطلقا اى سوآء كانت اهلا للتكليف و الانقياد كالعبيد و الاماء اولم تكن كالدواب و الثياب و سوآء كان تصرفه فيها بالامر و النهى او بنحو البيع و الاستعمال من اهل التكليف و التملك اثبات اليد المحققة فى العين المستلزم للتمكن من التصرف فيها كيف شاء و ازالة اليد المبطلة عنها قال الراغب الملك بالكسر كالجنس للملك بالضم فكل ملك بالكسر ملك و ليس كل ملك ملكا فبينهما عموم و خصوص مطلق و مافى الآية مشتق من الملك بالكسر فانه تعالى بعدما نفى مالكية احد فى حق احد شيأ من الامور على سبيل العموم فى الاحد المذكور فى الموضعين و فى الشئ المملوك اثبت بلام الملك فى قوله لله ان جميع الامور مملوكة له تعالى فى ذلك اليوم لايشاركه احد فى مالكية شئ منها و هذا المعنى هو معنى مالك يوم الدين بالالف و لا وجه لكونه مشتقا من الملك بضم الميم لان المقام يقتضى نفى التصرف مطلقا عن النفوس جميعا لا نفى التصرف بطريق التكليف فقط فلما كان قوله تعالى يوم لاتملك من الملك بالكسر يكون قوله مالك يوم الدين ايضا منه لان المراد بقوله يوم الدين و يوم لاتملك واحد و القرءآن يفسر بعضه بعضا و رجح المصنف قرآءة ملك بدون الالف بوجوه ثلاثة الاول انها قرآءة اهل الحرمين و هم اولى الناس بان يقرؤا القرءآن كما انزل و قرآؤهم الاعلون رواية و فصاحة و وافقهم قرآء البصرة و الشام و حمزة من الكوفيين و الثانى ان الاية تكون بهذه القرآءة مناسبة لقوله تعالى لمن الملك من حيث اشتراكهما فى الدلالة على انه تعالى وصف ذاته بانه الملك يوم القيامة حيث قال على سبيل الاستفهام التقريرى لمن الملك اليوم و القرءآن تتناسب معانيه فى الموارد و الثالث ان الملك ادل على التعظيم بالنسبة الى المالك لان التصرف فى العقلاء المأمورين بالامر و النهى ارفع و اشرف من التصرف فى الاعيان المملوكة التى اشرفها العبيد و الاماء بالبيع و الشرآء و الاستخدام و نحوها و ان كل واحد من اهل البلد يكون مالكا لما فى يده و اما الملك فلايكون الا اعظم الناس و ارفعهم شأنا و لان الملك من حيث انه ملك اكثر تصرفا من المالك من حيث انه مالك و اقدر على مايريده فى متصرفاته و اقوى تمكنا منها و استيلاء عليها و الشخص يوصف بالمالكية بالنسبة الى شئ قليل حقير و لا يوصف بالملكية الا بالنسبة الى شئ كثير خطير فظهر ان الملك المتصرف بالامر اعز و اشرف من المالك المتصرف فى نحو الدواب و العبيد و قد حج كل فريق احدى القرآءتين على الاخرى ترجيحا ظاهرا يسقط القرآءة الاخرى و هذا غير مرضى لان كلتيهما متواترة و يدل على ذلك ماروى عن ثعلب انه قال اذا اختلف الاعراب فى القرءآن على السبعة لم افضل اعرابا على اعراب فى القرءآن بخلاف ما اذا وقع الاختلاف فى كلام الناس فانى فضلت الاقوى قال الشيخ شهاب الدين ابو شامة قد اكثر المصنفون فى القراآت و التفاسير من الترجيح بين هاتين القرآءتين و ليس هذا بمحمود بعد ثبوت القرآءتين و صحة اتصاف الرب بهما حتى انى اصلى بهذه فى ركعة و بهذه فى ركعة اخرى * فان قيل ما الحكمة فى ان لفظ مالك فى هذه السورة قرئ بالالف و بدونها و لم يقرأ كملك الناس فى سورة الناس * اجيب عنه بان رب الناس فى تلك السورة افاد كونه مالكالهم فلو قرئ بعده مالك الناس لزم التكرار فقرئ ملك الناس ليفيد التخصيص بعد التعميم و انه تعالى كما انه مالك الناس فهو ملكهم ايضا فان قلت فعلى هذا يلزم التكرار فى هذه السورة على قرآءة مالك يوم الدين بعد قوله رب العالمين لان رب العالمين يكون مالك يوم الدين قطعا فذكره بعده تكرار * اجيب عنه بان المراد بالعالمين الاشياء الموجودة فى الدنيا و لاتكرار و لو سلم ان رب العالمين بمعنى مالك الاشياء كلها مطلقا اى فى الدنيا و العقبى فنقول ان مثله فى التنزيل كثير يذكر العام ثم الخاص تفخيما للخاص ﴿قوله و قرئ ملك﴾ بالتخفيف اى باسكان اللام تخفيفا كما فى كتف و عضد و قرئ ملك بلفظ الماضى و نصب اليوم و هى اختيار ابى حنيفة رحمه الله و هى قرآءة حسنة لاحتمالها معنى القرآءتين لجواز كونه من الملك و الملك فان المالك مأخوذ من ملكه يملكه و الملك مأخوذ من ملك اللازم بسبب نقله الى فعل بالضم و الجملة الفعلية فى محل الجر صفة لموصوف محذوف كما فى قوله انا ابن جلا و التقدير اله ملك يوم الدين و الاله المقدر نكرة موصوفة فلذلك جاز ابداله من المعرفة و هى لفظ الجلالة و ملك ان قرئ منونا سواء كان مرفوعا او منصوبا بالف او بغير الف يكون يوم الدين منصوبا على الظرفية لانه و هو ظاهر لان الصفة المشبهة لاتعمل

(مالك يوم الدين) قراءة عاصم و الكسائى و يعقوب و يعضده قوله تعالى * يوم لاتملك نفس لنفس شيأ و الامر يومئذ لله * و قرأ الباقون ملك و هو المختار لانه قرآءة اهل الحرمين و لقوله * لمن الملك اليوم * و لما فيه من التعظيم و المالك هو المتصرف فى الاعيان المملوكة كيف شاء من الملك و الملك هو المتصرف بالامر و النهى فى المأمورين من الملك و قرئ ملك بالتخفيف و ملك بلفظ الفعل و مالكا بالنصب على المدح او الحال و مالك بالرفع منونا و مضافا على انه خبر مبتدأ محذوف و ملك مضافا بالرفع و النصب و يوم الدين يوم الجزآء

النصب ابدا لانها انما تبنى من الفعل اللازم فى اصل وضعه او بنقله الى باب فعل واسم الفاعل انما يعمل عمل فعله بشرط كونه بمعنى الحال او الاستقبال و مالكيته تعالى ازلية ﴿قوله كما تدين تدان﴾ اى كما تفعل تجازى بفعلك سمى الفعل المبتدأ جزآء والجزآء هو الفعل الواقع بعده ثوابا كان او عقابا للمشاكلة كما سمى جزآء السيئة سيئة فى قوله تعالى وجزآء سيئة سيئة مثلها مع ان الجزآء المماثل مأذون فيه شرعا فيكون بحسب الاشياء وكذا الكلام فى قوله دناهم كما دانوا اى جازيناهم كما فعلوا ابدأ وقوله دناهم جواب لما فى البيت السابق وهو قوله

❁ فلما صرح الشر * فامسى وهو عريان * ولم يبق سوى العدوا * ن دناهم كما دانوا ❁

يقال صرح الشئ اى انكشف وصرحه غيره اى كشف عنه واظهره وصيرورته عريانا عبارة عن كمال ظهوره بحيث لم يبق فيه خفاء اصلا والمعنى فلما ظهر الشر كل الظهور ولم يبق بيننا وبينهم الاخذ بالانصاف وتعين استعمال الظلم والعدوان جازيناهم بمثل ما ابتدأ ونا به ﴿قوله اضاف اسم الفاعل الى الظرف اجرآءله مجرى المفعول به على الاتساع﴾ اشارة الى جواب ما يقال من ان قوله مالك يوم الدين نكرة لكون الاضافة فيه لفظية لكونها من قبيل اضافة الصفة الى معمولها فالمضاف فى مثله لا يتعرف بالاضافة بل يبقى نكرة على حاله فكيف يصح ان يقع صفة للمعرفة * ومحصول الجواب ان اضافة مالك ليست من معموله لان المراد من عمل اسمى الفاعل والمفعول هو عملهما المشروط بكونهما للحال او الاستقبال وذلك العمل هو عملهما فى المفعول به ونحوه اذ لا يشترط ذلك فى عملهما فى المرفوع وفى الظرف وفى الجار والمجرور وفى الحال وفى المفعول المطلق فانه يجوز عملهما فى ذلك مطلقا اى فى أحد الازمنة الثلاثة والظرف الذى اضيف اليه مالك ان اجرى مجرى المفعول به كانت اضافة مالك اليه بمعنى اللام لا بمعنى فى الا انها ليست من قبيل اضافة اسم الفاعل الى معموله فانها انما تكون كذلك لو لم تكن اضافة مالك اليه مبنية على الاتساع فى الظرف بان كان الظرف متعلقا بقوله مالك وكانت الاضافة بمعنى اللام حقيقة وليس كذلك فان كانت معلقة عن اليوم فالتقدير مالك الامر كله يوم الدين والظرف هو المفعول فيه حقيقة وقوة الاضافة ان تكون بمعنى فى الا ان ارباب المعانى يعدون مثله من قبيل المجاز الحكمى والاسناد المجازى ويذهبون فيه الى طريق الاتساع فى الظرف ولا يقدرون كلمة فى بل يجعلون الاضافة فى جميع ذلك بمعنى اللام ويجعلون اليوم ضاربا والليل ماكرا فى ضرب اليوم ومكر الليل ويجعلون الليلة مسروقة فى قوله ياسارق الليلة اهل الدار وكذا يجعلون يوم الدين مملوكا فى مالك يوم الدين ويجعلون النهار صائما والليل قائما فى صام نهاره وقام ليله وجعل الاضافة فى الامثلة المذكورة بمعنى فى انما هو كلام النحاة وهو كلام صادر عمن يقصر نظره على اعتبار المعانى الاول ويطبق اللفظ عليها واما المحققون الذين يرون ارتفاع بيان الكلام منوطا برعاية الاعتبارات المناسبة للحال والمقام فانهم لا يقدرون فى مثله كلمة فى ويجعلون الاضافة بمعنى اللام فالقول بان اللام قد تكون بمعنى فى كلام اهل الظاهر ولما كانت اضافة اسم الفاعل الى الظرف فى نحو مالك يوم الدين مبنية على الاتساع باجرآئه مجرى المفعول به لم تكن اضافة الاسم اليه من قبيل اضافة الصفة الى معمولها الذى يشترط فى عملها فيه كونها بمعنى الحال او الاستقبال حتى تكون اضافتها الى الظرف المذكور لفظية فلا تعرف بالاضافة بل هى مضافة اليه غير مقيدة بشئ من الزمان الماضى والحال والاستقبال بل ملحوظة على الاطلاق بحيث يستفاد منها معنى الاستمرار او مقيدة بالزمان الماضى بتنزيل ما اضيف اليه من الزمان وهو يوم القيامة منزلة الماضى من حيث انه امر محتوم محقق الوقوع فكأنه قيد ومضى على طريق قوله تعالى وسيق الذين وقوله ونادى اصحاب الجنة اصحاب النار وعلى كل واحد من التقديرين لا يكون اسم الفاعل عاملا فلا تكون اضافته الى معموله لفظية فتكون معنوية مفيدة تعرف المضاف من المضاف اليه فلذلك صح وقوعه صفة للمعرفة ولم يتعرض لاضافة ملك مع انه ارجح القرآء تين عنده لعدم الاشتباه فى ان اضافته معنوية لانه من اضافة الصفة المشبهة فلذلك لا تعمل النصب ابدا الا ترى الى قولهم فى تمثيل الاضافة اللفظية كالصفة المشبهة الى فاعلها فقوله تعالى ملك يوم الدين مثل رب العالمين على القول بان رب نعت فى ان الاضافة بينهما معنوية وانما تكون لفظية اذا اضيفت الى فاعلها كما فى حسن الوجه واهل الدار فى قوله ياسارق الليلة اهل الدار منصوب بسارق لاعتماده على حرف الندآء كما فى قولك ياضاربا زيدا وياطالعا جبلا والسر فى كون الاعتماد على حرف الندآء مقويا لعمل اسم الفاعل ان حق الندآء ان يتعلق بالذات واقتضى بذلك ان يقدر قبله موصوف مثل ياشخصا ضاربا كأنه اعتمد على صاحبه الذى هو الموصوف ونحو ما يقوى عمله وذلك ان اسم الفاعل مثلا

ومنه كما تدين تدان وبيت الحماسة ولم يبق سوى العدوان * دناهم كما دانوا * اضاف اسم الفاعل الى الظرف اجرآءله مجرى المفعول به على الاتساع كقولهم ياسارق الليلة اهل الدار ومعناه ملك الامور يوم الدين على طريقة ونادى اصحاب الجنة

(موضوع)

موضوع لذات مبهمة قام بها الحدث الذى هو مأخذ اشتقاقه فلا يقتضى مفهومه بهذه الحيثية لا فاعلا و لا مفعولا فاشترط لعمله تقويته بذكر ما يخصص تلك الذات المبهمة قبله سوآء كان ذلك المخصص مبتدأ فى التركيب نحو زيد ضارب عمرا او كان مبتدأ فى الاصل نحو كان زيد ضاربا عمرا او ان زيدا ذاهب ابوه او موصوفا نحو جاءنى رجل ضارب زيدا اوذا الحال نحو جاءنى زيد راكبا جملا * فان قلت قد مر ان الليلة اوقعت موقع المفعول به واضيف اليها سارق من غير تقدير فى فكيف ينصب به اهل الدار ايضا * اجيب عنه بان اجرآء الظرف مجرى المفعول به لا يغنى عن تقديره بل لابد ان يقدر كما اشار اليه بقوله و معناه مالك الامور يوم الدين فعند عدم ذكر المفعول به لا يوجب ان يكون الظرف مفعولا به حقيقة حتى يستغنى عن تقدير المفعول به و ان المقصود الاصلى من هذا الاتساع هو الظرفية ايضا على طريق الكناية بناء على ان مالكية يوم الدين مستلزمة لمالكية الامور الواقعة فيه كلها الا انه عدل عن الاصل الى طريق الاتساع لكونه ابلغ منه فانك اذا تأملت فيما بين ان يقال فلان صاحب الزمان و مالك الامر و بين ان يقال مالك الامور فى الزمان وجدت الاول ابلغ و ادل على الاستغراق لامور المملكة و عمومها لان تملك الزمان يستلزم تملك ما فيه على ابلغ وجه و لما كان المقصود من العدول الى طريق الاتساع مجرّد الدلالة على هذا الاستغراق و العموم قصر اعتباره على افادة هذا المقصود و لم يعتبر فى حق غيره لان ما يعتبر لاجل الضرورة يكون اعتباره بقدر ما تندفع به الضرورة فلما كان اجرآء الظرف مجرى المفعول به لاجل افادة هذا المقصود لم يغن الاجرآء المذكور عن تقدير المفعول به و تعدية اللفظ اليه على طريقة و نادى اى على طريق تنزيل المستقبل المحقق الوقوع منزلة الماضى و هذا اشارة الى دفع ما يقال كيف يصح ان يكون مالك بمعنى الماضى و ان يكون المعنى ملك الامور يوم الدين مع ان المعنى على ظرفية يوم الدين و هو لم يجئ بعد **﴿قوله او له الملك﴾** بكسر الميم اى المالكية اى و يحتمل ان لا يكون مالك بمعنى الماضى بل يكون لمجرد اثبات المالكية له تعالى بيوم الدين فيدل على مجرد الاستمرار مع قطع النظر عن تقييدها باحد الازمنة **﴿قوله لتكون الاضافة حقيقية﴾** تعليل لكون المعنى على احد الوجهين المذكورين المضى و الاستمرار **﴿قوله و قيل الدين الشريعة﴾** و هى ما شرعه الله تعالى لعباده من الدين اى سن و وضع قال تعالى لكل جعلنا منكم شرعة و منهاجا اى شريعة و طريقا و قال و لا تأخذكم بهما رأفة فى دين الله اى فى شريعته و قضائه و حكمه و قيل الطاعة كما فى قوله تعالى و من احسن قولا ممن دعا الى الله اى الى طاعته **﴿قوله و المعنى يوم جزآء الدين﴾** يعنى ان المعنى سواء كان المراد بالدين ههنا الشريعة او الطاعة هو مالك يوم جزآء الدين بتقدير الجزآء مضافا الى الدين و قولنا مالك يوم جزآء الطاعة معناه كمعنى مالك يوم الدين على تقدير ان يكون الدين بمعنى الجزآء و اما معنى مالك يوم جزآء الشريعة فمحمول على معنى مالك يوم جزآء التعبد باحكام الشريعة و لما كان كل واحد من المعنيين غير خال من التكلف آثر كون الدين بمعنى الجزآء و لم يرض بهما **﴿قوله و تخصيص اليوم بالاضافة﴾** اى باضافة مالك اليه مع انه تعالى مالك للامور كلها فى جميع الايام و الاوقات او باضافة ملك اليه ان قرئ بدون الالف **﴿قوله لتعظيمه﴾** علة للاول اى لتعظيم ذلك اليوم فانه يوم عظيم الهول اى عظمة حيث تعرض فيه الخلائق على الملك العدل العلام * و قوله او لتفرده تعالى بنفوذ الامر فيه علة للثانى فانه تعالى منفرد بالملك فى ذلك اليوم لزوال تلك الملوك و انقطاع امرهم و نهيهم فهذا كقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن و اليوم فى اللغة الوقت مطلقا ليلا كان او نهارا طويلا كان او قصيرا و فى العرف هو المدة من طلوع الشمس الى غروبها و فى الشرع ما بين طلوع الفجر الثانى الى غروب الشمس و المراد فى الآية مطلق الوقت لعدم الشمس **﴿قوله من كونه موجدا للعالمين ربا لهم﴾** يدل على هذه الصفة لفظ الرب فانه سوآء كان مصدرا وصف به للمبالغة او نعتا بمعنى المربى يشتمل على معنى التربية التى هى تبليغ الشئ الى كماله شيأ فشيأ و هو كما يكون بزيادة توابع اصل الموجود من الكمالات يكون ايضا بافاضة اصل الوجود و بقائه لما ثبت فى علمه الازلى فان افاضة اصل الوجود له من قبيل التربية و ايضا كونه مالكا له و متصرفا فيه بالامر و النهى انما يكون لكونه موجدا **﴿قوله منعما عليهم الى قوله و آجلها﴾** يدل عليه قوله الرحمن الرحيم **﴿قوله للدلالة﴾** خبر لقوله و اجرآء هذه الاوصاف على الله تعالى و قوله لا احد احق به تأكيد للقصر المستفاد من قوله انه الحقيق بالحمد بانه قصر قلب قصد به ردّ من زعم انفراد غيره تعالى بكونه احق بالحمد و القانون فى قصر القلب ان يذكر بلا غير و فى قصر الافراد هو الذى يردّ به زعم مشاركة غير المقصور عليه فى الحكم اى يؤكد بنحو وحده و الظاهر ان ينفى فى التأكيد المذكور نفس ما ثبت للمقصور عليه و هو كونه

او له الملك فى هذا اليوم على وجه الاستمرار لتكون الاضافة حقيقية معدة لوقوعه صفة للمعرفة و قيل الدين الشريعة و قيل الطاعة و المعنى يوم جزآء الدين و تخصيص اليوم بالاضافة اما لتعظيمه او لتفرده تعالى بنفوذ الامر فيه و اجرآء هذه الاوصاف على الله تعالى من كونه موجد العالمين ربا لهم منعما عليهم بالنعم كلها ظاهرها و باطنها عاجلها و آجلها مالكا لامورهم يوم الثواب و العقاب للدلالة على انه الحقيق بالحمد لا احد احق به منه بل لا يستحقه على الحقيقة سواه

حقيقا بالحمد الا انه نفيت الاحقية للاشعار بان اصل الاستحقاق ثابت لغيره تعالى ثم بين بطريق الاضراب ان
استحقاق الغير للحمد استحقاق ظاهرى و المستحق له على الحقيقة ليس الا هو عز وجل **قوله** فان ترتب الحكم
على الوصف يشعر بعليته له بيان لوجه دلالة الاجرآء المذكور على انه تعالى هو الحقيق بالحمد دون غيره فان
قوله الحمد لله حكم بكونه تعالى هو الحقيق بالحمد واجرآء الاوصاف المذكورة عليه تعالى بترتب الحكم المذكور على
اتصافه تعالى بها وهذا الترتيب لما اشعر بكون مجموع الاوصاف المذكورة علة لاستحقاقه تعالى الحمد فحينئذ
وجب ان يختص الحمد به تعالى لان شيأ من الاوصاف المذكورة لا يوجد فى غيره فضلا عن المجموع فلا يستحقه غيره
تعالى حقيقة وهذا هو ما وعده قبل بقوله كرره للتعليل على ما سنذكره **قوله** وللاشعار الى آخره عطف
على قوله للدلالة ذكر للاجرآء المذكور فائدتين الاولى ان يكون الكلام بمنطوقه دليلا على اختصاص الحمد به تعالى
بواسطة اشعاره بان تلك الاوصاف علة الحكم و بالعلم الضرورى بان تلك العلة منتفية عما سواه تعالى وان انتفاء العلة
يستلزم انتفاء المعلول والفائدة الثانية ان يكون الكلام بمفهومه المخالف دليلا على اختصاص العبادة به تعالى
وذلك لانك اذا قلت الحمد لمن اتصف بهذه الصفات فان مفهومه المخالف ان من لم يتصف بها لا يليق لان يحمد واذا لم
يكن لائقا لان يحمد فعدم كونه اهلا لان يعبد اولى فيكون اجرآء تلك الاوصاف عليه تعالى باعتبار المفهوم دليلا
على ما بعده وهو قوله اياك نعبد ولما ذكر فائدة اجرآء مجموع الاصاف الاربعة على المجموع شرع فى بيان فائدة
كل واحد منها على حدة وفرعه على ما قبله بالفاء لانه تفصيل له والتفصيل متفرع على الاجمال فالصفة الاولى
وهى كونه تعالى رب العالمين من حيث دلالتها على الايجاد الذى هو اصل جميع النعم وعلى التربية المفرعة على نعمة
الايجاد والتربية موجبة للحمد والصفة الثانية وهى كونه تعالى رحمانا ورحيما للدلالة على ان صدور تلك النعمة
لمخلوقاته لما تقرر من ان الرحمة فى العرف واللغة رقة القلب وانعطافه نحو المرحوم بحيث يحملانه على ان يتفضل
ويحسن اليه باختياره من غير توقع عوض منه ولا غرض آخر سوى الاحسان اليه ولما استحال وصفه تعالى
بالرحمة باعتبار المبادى التى هى انفعالات اريد بها الغاية التى هى الافعال الاختيارية اشار اولا بقوله رب العالمين
الى انه تعالى منعم بنعمتى الايجاد والتربية ثم اشار بقوله الرحمن الرحيم الى ان ذلك الانعام انما هو على سبيل
التفضل والاحسان الاختيارى لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا يصدر عنه شئ الا بطريق
الايجاب والاضطرار ولا كما زعمت المعتزلة ايضا من انه تعالى يجب عليه اثابة العبد المطيع بسبب سوابق اعماله
الصالحة وعقابه بما اسلفه من المعاصى وكل واحد من المذهبين ينافى الاختيار فاما منافاة القول الاول وهو
القول بانه تعالى موجب بالذات فظاهر واما منافاة القول الثانى وهو القول بانه تعالى يجب عليه شئ بمقتضى حكمته
بسبب سابق فلا اذ الوجوب عليه تعالى عندهم ليس كالوجوب على العبد حتى لا ينافى الاختيار بل هو بمعنى
عدم قدرته على الترك فقوله قضية بسوابق الاعمال علة للوجوب عليه والقضية والقضاء الحكم وقوله
يستحق به الحمد متعلق بقوله مختار فيه من حيث ان ما بعده بيان له وحتى استئنافية فيكون قوله يستحق مرفوعا
سببا عما قبله قصد به الحال على طريق حكاية الحال الماضية فانه تعالى لو لم يكن مختارا فيه بل صدر عنه لايجاب ذاته
او للوجوب عليه بسبب سابق لم يستحق به الحمد لما عرفت ان المحمود عليه لا بد ان يكون اختياريا والصفة الرابعة
وهى كونه تعالى مالك الامور يوم الدين لبيان ان كونه تعالى مختصا بالحمد منفردا امر متحقق لا اشتباه فيه من حيث
ان كونه تعالى مالك يوم الدين مما لا يتصور ان يشاركه تعالى فيه غيره بوجه ما بخلاف الاوصاف السابقة فان كل
واحد منها وان كان مختصا به تعالى لا يشاركه احد فى شئ منها على الوجه الذى ثبت له تعالى الا ان للعبد حظا فيها
يتصور بسببه نوع شركة فيها واختصاص مالكية الامر فى ذلك اليوم به تعالى يوجب اختصاصه بالحمد لما مر
من ان ترتب الحمد على الاوصاف المذكورة يشعر بعليتها فيه ولما جعل الحمد مرتبا على الصفة الرابعة التى هى اظهر
واشد اختصاصا به تعالى بحيث لا شبهة فى اختصاصها به تعالى واشعر ترتب الحمد عليها بكونها دلت له كانت ادل
على اختصاص الحمد به تعالى فى نفس الامر لان اختصاص العلة بالشئ فى نفس الامر اختصاصا قطعيا يفيد
اختصاص الحكم به كذلك فظهر بهذا التقرير ان قوله فالوصف الخ تفصيل لما سبق من ان ترتب الحكم على
مجموع الاوصاف يشعر بعليتها له وان اختصاص العلة التى هى المجموع به تعالى يستلزم اختصاص الحكم به
الا ان الوصف الرابع لما كان ابين واظهر اختصاصا به تعالى كان ادل على تحقق اختصاص الحمد به تعالى

فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته له
وللاشعار من طريق المفهوم على ان من
لم يتصف بتلك الصفات لا يستأهل لان يحمد
فضلا عن ان يعبد ليكون دليلا على ما بعده
فالوصف الاول لبيان ما هو الموجب للحمد
وهو الايجاد والتربية والثانى والثالث
للدلالة على انه متفضل بذلك مختار فيه ليس
يصدر منه لايجاب بالذات او وجوب عليه
قضية بسوابق الاعمال حتى يستحق به الحمد

﴿قوله وتضمين الوعد للحامدين﴾ عطف على تحقيق الاختصاص ﴿قوله ثم انه﴾ اى ان الشان اشار بكلمة ثم الى بعد سوق الكلام بطريق الخطاب عن سوقه بطريق الغيبة فان الكلام من اول السورة الى ههنا مسوق بطريق الغيبة حيث ذكر تحقيق الحمد والاوصاف الابدية بالاسماء الظاهرة المنزلة منزلة ذكر الشئ بضمير الغائب ثم انتقل منه الى الخطاب حيث قيل اياك فتبين ان الكلام فيه التفات من الغيبة الى الخطاب ﴿قوله تميز بها﴾ صفة لقوله صفات عظام اى تميز ذات الحقيق بالحمد بتلك الصفات وقوله تعلق العلم جواب لما وقوله فخوطب تفريع على تعينه العلمى الجارى منزلة اليقين بطريق المشاهدة عيانا اى فخوطب ذلك المعلوم المعين بسبب ذكر التعين العلمى المنزل منزلة اليقين الحاصل بطريق المشاهدة والعيان بناء على قوة ذلك التميز العلمى الحاصل باجراء الاوصاف عليه وفى بعض النسخ وتعلق بواو العطف معطوفا على ذكر فى قوله لما ذكر وجواب لما هو قوله خوطب بدون الفاء ﴿قوله نخصك بالعبادة والاستعانة﴾ اى نفردك ونميزك بهما ونقصرهما عليك ولا نعبد ولا نستعين باحد غيرك على ان تكون الباء داخلة على المقصور وقد تدخل على المقصور عليه كما فى قوله الجر مختص بالاسم فان الجر مقصور والاسم مقصور عليه ﴿قوله ليكون﴾ اى ليكون الخطاب وهو بيان لفائدة الالتفات الى الخطاب وبين له فائدتين الاولى انه ادل على اختصاص العبادة والاستعانة به تعالى فانه لو قيل اياه نعبد واياه نستعين لاستفيد الاختصاص من مجرد تقديم ما حقه التأخير فانه موضوع لافادة الاختصاص عرفا والالتفات الى الخطاب يؤكد المعنى المستفاد من التقديم ويقويه لما فى معنى التقديم المذكور من الاشعار بترتب الحكم على الوصف الدال على العلية من حيث ان الخطاب المذكور ليس على حقيقته بل مبنى على تنزيل التميز العلمى الحاصل من الاوصاف منزلة تميز الحاضر الشاهد فيكون ترتيب الحكم على الخطاب بمنزلة ترتيبه على تلك الاوصاف كانه قيل ايها الموصوف المتميز بهذه الاوصاف نخصك بالعبادة والاستعانة * ومن المعلوم ان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته له فكانه قيل نخصك بهما لاجل تميزك بتلك الاوصاف وقد مر ان اختصاص العبادة والاستعانة به تعالى مما يفيده التقديم فيكون الالتفات مع التقديم ادل عليه من مجرد التقديم وذلك يتضمن الاشارة الى ان الحمد ينبغى ان يكون على وجه يوجب ترقى الحامد من حضيض الحجاب والغيبة الى ذروة قرب المشاهدة والحضور والى ان العبادة والاستعانة لابد ان يكونا فى مقام الاحسان وهو ان يعبد العبد ربه كأنه يراه ويخاطبه ونظير اياك ههنا اسم الاشارة فى قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم كما سيأتى تحقيقه ان شاء الله تعالى والفائدة الثانية للالتفات ما اشار اليه بقوله وللترقى من البرهان الى العيان وهو معطوف على قوله ليكون والموجود فى اكثر النسخ والترقى بدون اللام فيكون معطوفا على الاختصاص اى انتقل الى طريق الخطاب لكونه ادل على اختصاص العبادة والاستعانة به تعالى وعلى الترقى من علم الحقيق بالحمد بطريق الدليل والبرهان الى علمه بطريق المشاهدة والعيان فان العلم به بما اجرى عليه من الصفات من قبيل العلم به بما يدل عليه من الدليل والبرهان الا ان التفضيل المستفاد من لفظ ادل حينئذ يكون فى حق المعطوف عليه بمعنى زيادة طريق الخطاب على طريق الغيبة فى الدلالة على الاختصاص وهى التى يعبر عنها بالزيادة على ما اضيف اليه وفى حق المعطوف يكون بمعنى الزيادة المطلقة لان الزيادة بالمعنى الاول تستلزم اشتراك الزائد والمزيد عليه فى اصل الدلالة على الترقى مع انه لو اجرى الكلام على مقتضى الظاهر وقيل اياه نعبد واياه نستعين ولم ينقل الى طريق الخطاب لخلا الكلام عن الدلالة على الترقى من البرهان الى العيان لان الوصول الى ذات الحقيق بالحمد من طريق الصفات انما هو من طريق البرهان الصرف ومن قبيل العلم به بما يدل عليه وليس فيه شائبة المشاهدة والعيان حتى يكون مشتملا على الترقى من البرهان الى العيان ويكون العدول الى طريق الخطاب فى الدلالة على ذلك الترقى فوجب ان يكون لفظ ادل فى المعطوف للزيادة المطلقة والظاهر ان العطف والانتقال من الغيبة الى الشهود من قبيل العطف التفسيرى وليس المراد من الشهود والمعاينة رؤية الحقيق بالحمد بالبصر وهو ظاهر قال عليه السلام * ان احدكم لن يرى ربه حتى يموت * بل المراد به حالة تحصل للعبد عند رسوخه فى كمال الاعراض عما سواه تعالى وتمام توجهه الى حضرته بحيث لا يكون فى لسانه وقلبه ووهمه وسره وجهره غيره وعد هذه الحالة مشاهدة لمشاهدة البصر اياه واشتغال القلب والقالب به واشار اليها من قال

☼ خيالك فى عينى وذكرك فى فمى ☼ ومثواك فى قلبى فاين تغيب ☼

والرابع لتحقيق الاختصاص فانه مما لا يقبل الشركة وتضمين الوعد للحامدين والوعيد للمعرضين (اياك نعبد واياك نستعين) ثم انه لما ذكر الحقيق بالحمد ووصف بصفات عظام تميز بها عن سائر الذوات تعلق العلم بمعلوم معين فخوطب بذلك اى يا من هذا شأنه نخصك بالعبادة والاستعانة ليكون ادل على الاختصاص وللترقى من البرهان الى العيان والانتقال من الغيبة الى الشهود

﴿قوله بنى اوّل الكلام الى آخره﴾ جملة مستأنفة لبيان ما اجمله بقوله وللترقى من البرهان الى العيان كانه قيل كيف يكون ذلك و ما معناه * اجاب عنه بان يقال بنى اول الكلام و هو من قوله الحمد لله رب العالمين الى قوله اياك نعبد والعارف فى مبدأ حاله يتوجه الى جناب ربه بالمداومة على ذكره والتفكر فى اسمائه وصفاته وفائض آلائه وثوابه والاستدلال على الصانع بمصنوعاته فى الانفس والآفاق فيتقرب اليه بانواع الطاعات واصناف الرياضات ويترقى من مقام الى مقام اخر اعلى من الاول حتى يستغرق بملاحظة جناب قدسه بحيث لايلاحظ شيأ الا لاحظ ربه ولا التفت الى شئ ما الا ويرى ربه وهو آخر درجات السالكين واول درجات الواصلين وهو المسمى بمقام المشاهدة والمعاينة * فاول السورة الكريمة ينبئ عن مبادى احواله فان اشتماله على ذكره تعالى بصفات ذاته وافضاله ظاهر لاخفاء فيه وذكر اسم ذاته واجراء اسماء صفاته عليه ينبئ عن الفكر والتأمل فى اسمائه وهذه الصفات لاشك فى اثباتها لعظم الآلاء من الايجاد والتربية والرحمة البالغة فى يوم الدين فلاجرم اشتمل اول الكلام على النظر فى الآلاء والحمد عليها * والتعرض للعالمين والحكم عليهم بانه تعالى (٩) يوجدهم وذريتهم من قبيل هذه المبادى بما هو منتهى امره وهو ان يخوض اى يدخل وسط بحر الوصول فان لجة الماء معظمه ويفيد العمق والقعر منه ويستعمل فى وسط البحر لانه ابعد قعرا فان السائر الى الله تعالى يتجرد من التعلقات الكونية الى ان يترقى الى مقام المكاشفة ثم المشاهدة ثم المعاينة ثم الى مراتب اخرى من الاتصال فى الانفصال والفناء فى البقاء وينتهى عنده السير الى الله تعالى وعند انقطاعه يبتدئ السير فى الله تعالى وهو لاينقطع ولا يتناهى واليه اشار من قال

* شربت الحب كأسا بعد كأس * فما نفد الشراب ولا رويت *

﴿قوله ومن عادة العرب﴾ اشارة الى الفائدة العامة للالتفات الذى لايختص بمورد دون مورد بعد ما بين له فائدتين مخصوصتين بهذا الواقع والظاهر ان تقدم الفائدة العامة عليهما ولعله انما ترك ذلك الترتيب اما لزيادة اهتمامه بالفائدة الخاصة او لاقتضاء الفائدة العامة افادة البسط والاطناب **﴿قوله تطرية﴾** بالياء دون الهمزة اى تجديدا واحداثا من طريت الثوب اذا عملت به ما يجعله كأنه جديد والتطرئة بالهمزة بمعنى الايراد والاحداث من طرأ عليه اذا ورد وحدث والاول انسب بهذا الموضع وان كان صحيحا ايضا والتطرية فائدة عامة للالتفات من جهة المتكلم مع قطع النظر عن جانب السامع وهى تقرره واتساعه فى ايجاد الكلام واظهار قدرته عليه وتمكنه منه وتنشيط السامع اى احداث النشاط له فى سماع الكلام واستجلاب حسن اصغائه اليه بلطف انعطافه فائدة اخرى عامة له الا انها من جهة السامع **﴿قوله والعدول من اسلوب الى آخر﴾** عطف تفسير للتفنن يقال افتن الرجل فى حديثه وتفنن الرجل اذا جاء بالافانين اى بالاساليب وهى اجناس الكلام وطرقه والفنون الانواع * وقوله فيعدل من الخطاب الى الغيبة الى قوله وبالعكس لف وما بعده من الامثلة نشر على سبيل الترتيب فان مقتضى الظاهر ان يقال وجرين بكم بالخطاب بدل بهم وان يقال فساقه بالغيبة بدل فسقناه لان المراد بضمير الخطاب فى كنتم وبالضمير المجرور فى بهم واحد وكذا بضميرى قوله ارسل وقوله فسقناه وهو ظاهر والاثمد بفتح الهمزة وضم الميم اسم موضع واما الاثمد بكسرهما فهو حجر يكتحل به كذا قيل وقيل انهما لغتان بمعنى واحد وهو الموضع ولا ينافى كون الاثمد بكسرتين بمعنى الحجر الذى يكتحل به كونه موضعا آخر والخلى الخالى من الهم والحزن والخطاب فى قوله ليلك ولم ترقد لنفسه والتفت من الخطاب الى الغيبة حيث قال وبات والظاهر ان يقول وبت * وقوله وباتت له ليلة من قبيل الاسناد المجازى * والعائر بمعنى العوار وهو القذى الرطب الذى تلفظه العين حين الوجع * والارمد من وجعته عينه يقال رمد بالكسر اذا هاجت عينه والمراد تشبيه نفسه فى القلق والاضطراب بذى العائر وتشبيه ليلته فى الوحشة والطول بليلته * وقوله وذلك اى ما ذكرته من المشاق لاجل نبأ جاءنى وخبرت ذلك النبأ عن ابى الاسود الذى هو ابو الشاعر وذلك النبأ هو خبر قتل ابيه وكنيته ابو الاسود والقصيدة مرثية له وفى جاءنى التفات من الغيبة الى التكلم فالبيت المذكور مشتمل على ثلاثة التفاتات الاول فى ليلك فانه التفات من التكلم الى الخطاب اذ القياس ليلى وان لم يسبق ضمير المتكلم عن نفسه بطريق التكلم به وعدل عنه الى طريق الخطاب فان مثله التفات عند السكاكى والالتفات الثانى فى بات فانه التفات من الخطاب الى الغيبة اذ القياس وبت على الخطاب والثالث فى جاءنى فانه التفات من الغيبة الى التكلم والقياس جاءه فهو باعتبار الالتفات الثانى نظير قوله تعالى حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم بريح طيبة وباعتبار الالتفات الثالث نظير قوله تعالى الله الذى ارسل الرياح الآية فظهر ان

وكأن المعلوم صار عيانا والمعقول مشاهدا والغيبة حضورا بنى اوّل الكلام على ما هو مبادى حال العارف من الذكر والفكر والتأمل فى اسمائه والنظر فى آلائه والاستدلال بصنائعه على عظيم شانه وباهر سلطانه ثم قفى بما هو منتهى امره وهو ان يخوض لجة الوصول ويصير من اهل المشاهدة فيراه عيانا ويناجيه شفاها اللهم اجعلنا من الواصلين الى العين دون السامعين للاثر ومن عادة العرب التفنن فى الكلام والعدول من اسلوب الى آخر تطرية له وتنشيطا للسامع فيعدل من الخطاب الى الغيبة ومن الغيبة الى التكلم وبالعكس كقوله تعالى حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم وقوله والله الذى ارسل الرياح فتثير سحابا فسقناه وقول امرئ القيس

تطاول ليلك بالاثمد * ونام الخلى ولم ترقد
وبات وباتت له ليلة * كليلة ذى العائر الارمد
وذلك من نبأ جاءنى * وخبرته عن ابى الاسود

(٩) موجدهم ومربيهم من قبيل الاستدلال بالصنائع على الصانع العظيم الشان وباهر السلطان ثم قفى اى عقب ما ينبئ عن هذه المبادى نسخه

لمحمد

(لمصنف)

المصنف انما اورد البيت باعتبار اشتماله على الالتفات الاول مثالا لقوله وبالعكس فانه بحسب مفهومه يتناول الالتفات من التكلم الى الخطاب كما يتناول الالتفات من التكلم الى الغيبة ومن الغيبة الى الخطاب ومن الخطاب الى التكلم فلما اورد الآية الاولى مثالا للالتفات من الغيبة الى التكلم اورد البيت باعتبار اشتماله على الالتفات من التكلم الى الخطاب مثالا لقوله وبالعكس حتى يكون النشر منطبقا على اللف غير قاصر عنه فظهر ايضا انه اختار في الالتفات ماذهب اليه السكاكى من انه يكفى في الالتفات ان يكون التعبير باحد الطرق الثلاثة عدولا عن مقتضى الظاهر من حيث ان الظاهر ان يعبر عنه بطريق آخر منها سبق التعبير بالطريق المعدول عنه تحقيقا بل يكتفى بالعدول عنه تقديرا بان يقتضى الظاهر التعبير به ولايعبر ويعدل عنه الى طريق آخر في قوله تطاول ليلك فان الشاعر خاطب نفسه مع ان الظاهر ان يقول ليلى وعدل عنه الى طريق الخطاب ولم يسبق التعبير بطريق التكلم فهذا انما يكون التفاتا بالمعنى الاعم ولا التفات عند الجمهور لانهم يشترطون سبق التعبير بالطريق المعدول عنه ﴿قوله وايا ضمير منصوب منفصل الى آخره﴾ كما هو مذهب الجمهور من المحققين ذكر في الحواشى السورية ان المحققين كالخليل وسيبويه والاخفش والمازنى وابى على وغيرهم على ان ايا ضمير الا ان الجمهور منهم على ان اللواحق بعده حروف دالة على احوال المرجوع اليه من التكلم والخطاب والغيبة فلا يكون لها محل والخليل على انها اسماء اضيف اليها ايا فتكون في محل الجر ورد عليه ان الاضافة من خواص الاسم فلا يضاف الضمير اليها وقال الزجاج والسيرافى ايا ليس بضمير بل هو من قبيل الاسماء الظاهرة واللواحق التى بعده مضمرات اضيف اليها ايا كأن اياك بمعنى نفسك وانه اسم مضمر مبهم اضيف الى الضمائر التى بعده ازالة لابهامه واستدل عليه بما ورد في اضافته الى المظهر في قول من قال * اذا بلغ الرجل الستين فاياه وايا الشواب * وذهب قوم من الكوفيين الى ان اياك واياى واياه وتثنيتها وجمعها تمام حروفها ضمائر مثل هو وهى الى هم وهن فانها بكمالها ضمائر لاتركيب فيها اجماعا وذهب آخرون منهم الى ان الضمائر هى اللواحق وايا دعائم لها لتعيين سببها منفصلة مستقلة بالتلفظ بها وان اللواحق بكلمة ايا كالهاء والكاف والياء في اياه واياك واياى هن الضمائر وكانت متصلة بعاملها والهاء في اياه هى الهاء التى في ضربه والكاف والياء في اياك واياى مثل الكاف والياء في ضربك وضربنى فلما اريد انفصالها عن الفعل تعذر النطق بها دالة على معانيها حال الاتصال فضم اليها ايا حتى تستقل بالنطق فكان ايا عمدة لتلك اللواحق يعتمد النطق بها عليه كالدعامة وهى عماد البيت فكان اياك واياى بمعنى نفسك ونفسى ونظير اياك في كون الكاف هو الضمير وكون ايا دعامة لفظ انت فان التاء فيه هى الضمير وان دعامة على ما مال اليه بعض البصريين وذهب الفرآء الى ان انت بكماله هو الضمير والمحققون الى ان الضمير هو ان واللواحق حروف مبينة لحال الضمير الذى هو ان واما الكاف في ارأيتك بمعنى اخبرنى فانه حرف اجماعا جيء به لتبيين ما اريد بالتاء واستشهاد المصنف بكاف ارأيتك على كون ايا ضميرا منفصلا وكون ما لحق به حرفا جيء به لبيان حال المرجوع اليه من التكلم والخطاب والغيبة ظاهر لكون الكاف المذكور حرفا بالاجماع جيء به لتبيين ما اريد بالتاء من الافراد والتثنية والجمع * واما الاستشهاد عليه بتاء انت فغير ظاهر لمكان اختلاف النحاة فيه وان منهم من ذهب الى ان تاء انت حرف جيء به لبيان حال الضمير الذى هو ان ومنهم من ذهب وهو الفرآء الى ان الضمير هو انت بكماله ومنهم من ذهب الى انها هى الضمير وان دعامة والكاف في ارأيتك زيدا ما صنع بمعنى اخبرنى زيدا فالتاء فاعل لكونه مسندا اليه والكاف حرف خطاب تدل على احوال المخاطب تقول ارأيتك زيدا اى اخبرنى ارأيتكما زيدا اى اخبرا ارأيتكم زيدا اى اخبروا والاستفهام في ارأيتك مستعمل في الامر بالاخبار مجازا من باب ذكر السبب وارادة المسبب اذ الرؤية سبب للعلم وصحة الخبر * قال صاحب الكشاف لما كانت رؤية الاشياء سببا وطريقا الى الاحاطة بها علما والاخبار عنها استعملوا ارأيت بمعنى اخبر والكاف فيه حرف خطاب اذ لو كان اسما لكان مفعولا وحينئذ لم يجز ان ينصب زيدا لان الرؤية بمعنى الابصار لاتتعدى الى المفعولين ولاجل هذا يثنى ويجمع على حسب حال المخاطب لا على حسب حال المفعول تقول ارأيتك زيدا ارأيتكما زيدا ارأيتكم زيدا الى ههنا كلامه ﴿قوله فاياه وايا الشواب﴾ معناه تحذير من بلغ ستين من الرجال من التعرض للشواب وتزوجهن فان قوله واياه من باب التحذير لانه يصدق انه معمول بتقدير اتق تحذيرا مما بعده نحو اياك والاسد الا انهم بالغوا في التحذير وادخلوا كلمة ايا على الشواب كما اوصلوها بالكاف في اياك والاسد لايهام ان كلا منهما محذر من الآخر اى عليه ان يقى نفسه من التعرض

وايا ضمير منصوب منفصل وما يلحقه من الياء والكاف والهاء حروف زيدت لبيان التكلم والخطاب والغيبة لامحل لها من الاعراب كالتاء في انت والكاف في ارأيتك وقال الخليل ايا مضاف اليها واحتج بما حكاه عن بعض العرب * اذا بلغ الرجل الستين فاياه وايا الشواب * وهو شاذ لايعتمد عليه وقيل هى الضمائر وايا عمدة فانها لما فصلت عن العوامل تعذر النطق بها مفردة فضم اليها ايا لتستقل به وقيل الضمير هو المجموع

للشواب وعليهن مثل ذلك ووجه الاستدلال به مع انه شاذ من حيث اضافة ايافيه الى المظهر ان فيه دلالة على ان ايا انما كان مضافا الى مابعده فان مابعده حينئذ يضاف الى الاسم الظاهر فى نحو غلام زيد ويضاف الى المضمر ايضا نحو غلامى وغلامك ﴿قوله وقرئ اياك بفتح الهمزة﴾ كاقرئ بكسرها وقرئ ايضا هياك بقلب الهمزة هاء والياء مشددة وبهمزة مفتوحة اوبها وفتح الهاء وكسرها لغتان قال الشاعر

* فهياك والامر الذى ان ترحبت * موارده ضاقت عليك مصادره *

اى اتق نفسك ان تعرض للامر الذى ان توسعت مواضع وروده ودخوله ضاقت عليك مواضع الصدور والرجوع عنه والمراد الحث على التدبر فى عواقب الامور قبل الشروع فيها ﴿قوله والعبادة اقصى غاية الخضوع﴾ غاية الشئ ليس لها حدود ونهايات فلاوجه لاضافة اقصى اليها قيل اقصى غايات الخضوع والعبادة هى الطاعة مع التذلل والخضوع الذل والتعبيد التذليل يقال طريق معبد اذا كان مذللا بالاقدام ﴿قوله اذا كان فى غاية الصفاقة﴾ ثخينا قال الشيخ وهو ضد السخافة والضعف وقال الجوهرى العبد بالتحريك الغضب والانف والعبدة مثل الانفة وقدعبد اى انف ويقال ايضا ناقة ذات عبدة اى ذات قوة وسمن ولك عبدة اى قوة الى هنا كلامه ﴿قوله ولذلك﴾ اى ولكون العبادة اقصى غاية الخضوع لاتستعمل شرعا الا فى الخضوع لله تعالى ومن استعملها فى غيره تعالى فقدارتكب الحرام * والاستعانة طلب المعونة وهو مصدر بمعنى العون والاعانة وقسم المعونة بهذا المعنى الى ضرورية وهى مالايتأتى الفعل بدونه وتسمى فى اصول الفقه بالقدرة الممكنة وهى ادنى مايتمكن به المرء من ايجاد الفعل سميت ضرورية لتوقف صدور الفعل عليها بالضرورة وهى المسماة فى علم الكلام بالاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب والآلات والمعونة الضرورية بهذا المعنى فى مناط التكليف اتفاقا اما عند من لايجوّز التكليف بمالايطاق نحو الماتريدية والمعتزلة فظاهر واما من يجوّزه كالاشاعرة فكأنهم انما قالوا بالجواز فقط لابالوقوع والى غيرضرورية وهى المسماة فى كتب الاصول بالقدرة الميسرة وهى مايتمكن المكلف من ايجاد الفعل بدونه لكن لايحصل اليسر الابه وهذا القسم من المعونة الغير الضرورية لايتوقف عليه صحة التكليف بل يتوقف عليه يسره فقط فاشتراط الواجبات المالية انما هو للتيسير لالتوقف اصل التكليف عليها والا لماكلف المريض بالصلوة فقوله لايتوقف عليه صحة التكليف ارادبها الصحة العقلية والا فالصحة الشرعية لبعض التكاليف تتوقف على هذا القسم من المعونة كالتكليف باكثر الواجبات المالية ﴿قوله والضرورية مالايتأتى الفعل بدونه كاقتدار الفاعل﴾ اى كاعطاء الاقتدار له فانه هو المعونة لانفس الاقتدار ولو قيل كاقتدار الفاعل لم يحتج الى هذا التكلف وكذا قوله وتصوره فان المراد وكاباحته صورة مايصدر عنه باختياره لانها هى المعونة لانفس الصورة الحاصلة ويكتفى الذهن بها وكذا الحال فى حصول المادة والالة المراد بهما مايكون مبدأ لحصولهما لانفس حصولهما ﴿قوله يفعل بها فيها﴾ اى يفعل الفاعل بتلك الآلة فى تلك المادة فان الفعل الموقوف عليهما لايتأتى بدونهما فيكون اعطاؤهما من قبيل المعونة الضرورية وعنداستجماع هذه الامور الاربعة فى المكلف يوصف بالاستطاعة ويصح ان يكلف بالفعل فان الاشاعرة وان جوّزوا التكليف بما لايطاق لكنهم لايجوّزون وقوعه بالفعل الاعنداستجماع الامور الاربعة فالمراد بالفعل مايقابل القوة لا الفعل بمعنى الاثر الصادر ﴿قوله وغير الضرورية تحصيل مايتيسر به الفعل﴾ اى جعله حاصلا للفاعل لانه هو المعونة لاتحصيل الفاعل اياه ﴿قوله او يقرّب الفاعل الى الفعل﴾ كالترغيبات وعد المثوبات على فعله والايعاد بالعقوبات على تركه ﴿قوله والمراد طلب المعونة فى المهمات كلها او فى اداء العبادات﴾ اشارة الى عدم ذكر المستعان فيه ههنا من حيث انه لايكون تعلق قوله نستعين بذلك غيرمراد بان يتوجه القصد الى نفس الفعل فقط ويعبر عنه بتنزيل المتعدى منزلة اللازم فان تعلقه بالمفعول بواسطة حرف الجر مراد لكنه حذف اما لقصد التعميم اى لايقدر كل مايصح ان يكون مفعولا لذلك الفعل من المهمات المتناولة لاداء العبادات وغيرها بناء على ان تقدير بعض المهمات دون بعض ترجيح بلامرجح مع ان المقام مقام اظهار العجز والاحتياج التام الى المعونة فى جميع المهمات فالعموم مستفاد من الحذف بمعونة المقام ويدخل فيه اداء العبادات دخولا اوّليا واما لقصد مجرد الاختصار بان يكون المراد تعلق الفعل بالمفعول الخاص المدلول عليه بالقرينة المعينة للمراد وذلك المفعول الخاص فى هذا المقام هو اداء العبادات والقرينة المعينة له هى اقتران فعل الاستعانة بقوله اياك نعبد مع ظهور احتياج العبادة الى الاعانة وحذف المفعول

ئ اياك بفتح الهمزة وهياك بقلبها هاء
ـادة اقصى غاية الخضوع والتذلل
طريق معبد اى مذلل وثوب ذوعبدة
ان فى غاية الصفاقة ولذلك لاتستعمل
ى الخضوع لله تعالى والاستعانة طلب
نة وهى اما ضرورية اوغير ضرورية
ضرورية مالايتأتى الفعل دونه كاقتدار
ل وتصوره وحصول آلة ومادة يفعل
يها وعند استجماعها يوصف الرجل
تطاعة ويصح ان يكلف بالفعل وغير
رورية تحصيل مايتيسر به الفعل ويسهل
حلة فى السفر للقادر على المشى اويقرب
ل الى الفعل ويحثه عليه وهذا القسم
وقف عليه صحة التكليف والمراد طلب
نة فى المهمات كلها او فى اداء العبادات

في مثله يكون لمجرد الاختصار ﴿قوله والضمير المستكن في الفعلين للقارئ ومن معه﴾ اذ لا يجوز ان يكون
للقارى وحده ويكون جمعه للتعظيم لانه لا يليق بمقام اظهار التذلل والخضوع فتعين ان يكون القارى مع غيره وذلك
الغير فيه ثلاث احتمالات على حسب اختلاف احوال القارى لانه لا يخلو اما ان يكون في الصلوة او خارجها وعلى الاول
اما ان يكون منفردا او مع الجماعة فان كان منفردا يكون من معه الحفظة وان كان مع الجماعة يكون من معه حاضرى
صلوة الجماعة وان كان خارج الصلوة يكون من معه سائر الموحدين وعلى هذا ينبغى ان يكون قوله وحاضرى
صلوة الجماعة معطوفا على ماقبله او لكونه مبنيا على احتمال كونه منفردا في الصلوة فيكون كل واحد من المعطوف
والمعطوف عليه قسيما للاخر ويكون مبنى كل واحد منهما قسيما لمبنى الاخر فالمناسب عطفه عليه بكلمة او ولعله آثر
عطفه له بكلمة الواو لتوقفهما من حيث ابتنائهما على كون القارى في الصلوة وعطف قوله اوله ولسائر
الموحدين على قوله للقارى ومن معه من الحفظة وحاضرى صلوة الجماعة يشعر ان القارى له حالتان كل واحدة منهما
قسيمة للاخرى وهما كونه في الصلوة وكونه خارجها فعلى الاول يكون من معه الحفظة وحاضرى الجماعة وعلى
الثانى يكون سائر الموحدين وقوله سائر الموحدين يتناول الحفظة ايضا ويشير الى ان قوله اياك نعبد واياك نستعين
قول بالتوحيد من حيث دلالته على الحصر والتخصيص ﴿قوله ادرج عبادته في تضاعيف عبادتهم﴾
استئناف لبيان نكتة العدول من افراد الضمير الى الجمع * وقوله لعلها تقبل ببركتها ويجاب اليها حال من الضمير
في ادرج وخلط اى فعل ذلك راجيا قبول عبادته ببركة الجماعة ويجاب الى حاجته لان رد الكل بعيد لان فيهم من لا ترد
عبادته ولا حاجته وكذا قبول البعض ورد البعض لانه لا يليق بكرم ارحم الراحمين ولانهم قوم لا يشقى جليسهم
وهذا كما ان الرجل اذا باع من غيره عشرة ثياب بصفقة واحدة ووجد المشترى في بعضها عيبا فليس له الا قبول
الكل اورده وليس له ان يقبل البعض دون البعض فكذا العبد عرض على رب العالمين جميع عبادات العابدين
وحاجات جميع المحتاجين فاللائق بالكرم الالهى ورحمته الواسعة ان يقبل عبادة الكل ويعينهم في حاجاتهم فلما
عدل العبد عن افراد الضمير الى جمعه فقال اياك نعبد واياك نستعين وكأنه قال الهى عبادتى مشوبة بانواع التقصير
لكنها مخلوطة بعبادة جميع العابدين فلا يليق بكرمك ان تميز بين العبادات ولا ان ترد الكل وفيها عبادة اوليائك
وعبادك الصالحين فتقبلها منى ببركة انضمامها الى عباداتهم واعنى في حاجتى ببركة انضمامها الى حاجتهم وهذا
المذكور هو السر في كون الجماعة سنة مؤكدة في اداء الصلوات الخمس وواجبة في الجمعة والعيدين ووقفة عرفة
﴿قوله وقدم المفعول﴾ ذكر لتقديم المفعول وجوها خمسة الاول ان الضمير المنصوب عبارة عن ذات المعبود
بالحق المستحق لان يعظم بغاية ما يمكن من التعظيم ومن طريق التعظيم تقديمه في الذكر والثانى ان المطلب الاعلى
والاهم الاقوى بالنسبة الى القارى انما هو مولاه المعبود بالحق الموصوف بجميع صفات الجلال والجمال المستجمع
لجميع وجوه الفضل والافضال فكان لذلك نصب عينه واهم عنده من جميع ماسواه بحيث لا يسبق الى لسانه
الا ذكره ولا الى قلبه الا محبته ولا الى جوارحه الا حضوره والاستكانة اليه فلم يتمالك لذلك الا ان يقدم اللفظ
الدال عليه على عامله والثالث الدلالة على الحصر فان تقديم ماحقه التاخير يفيد الحصر والتخصيص كما تقرر
في علم البيان والرابع انه قدم ليوافق الترتب في الذكر للترتب في الوجود لانه تعالى مبدأ الكائنات باسرها فانه
كان ولا شئ معه والخامس التنبيه والارشاد للعابد الى انه ينبغى ان يكون نظره الى معبوده الحقيقى اولا وبالذات
ولا ينظر الى العبادة الا من حيث انها نسبة شريفة اليه تعالى ووصلة بينه وبين محبوبه وهذا الوجه انما يكون
وجها لتقديم مفعول نعبد عليه ويفهم منه تقديمه على نستعين ﴿قوله انما يحق﴾ اى انما يثبت ويتحقق اذا
استغرق في ملاحظة جناب القدس وغاب عما عداه حتى بلغ في غيبته عما سواه الى حيث لو لاحظ نفسه التى هى
اقرب الاشياء اليه او حالا من احوال نفسه لا تقع تلك الملاحظة الا من حيث انها ملاحظة لجناب القدس ومنتسبة
اليه ﴿قوله ولذلك﴾ اى ولابتناء الوصول على الاستغراق في ملاحظة جناب القدس والغيبة عما عداه فضل
قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لابى بكر رضى الله عنه اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا على قول
موسى عليه الصلوة والسلام ان معى ربى من حيث ان الحبيب عليه الصلوة والسلام قدم ذكر مولاه على ذكر نفسه والكليم
على خلاف ذلك في اول كلامه لكن وافقه في آخره حيث قال ربى بتقديم الرب على ياء المتكلم ﴿قوله وكرر الضمير﴾
اى لم يقل اياك نعبد ونستعين للتنصيص على تخصيصه تعالى بالاستعانة كما نص على تخصيصه بالعبادة

والضمير المستكن في الفعلين للقارئ ومن معه
من الحفظة وحاضرى صلوة الجماعة اوله
ولسائر الموحدين ادرج عبادته في تضاعيف
عبادتهم وخلط حاجته بحاجتهم لعلها تقبل
ببركتها ويجاب اليها ولهذا شرعت الجماعة
وقدم المفعول للتعظيم والاهتمام به والدلالة
على الحصر ولذلك قال ابن عباس رضى الله
عنهما معناه نعبدك ولا نعبد غيرك وتقديم ماهو
مقدم في الوجود والتنبيه على ان العابد ينبغى
ان يكون نظره الى المعبود اولا وبالذات ومنه
الى العبادة لا من حيث انها عبادة صدرت عنه
بل من حيث انها نسبة شريفة اليه ووصلة بينه
وبين الحق فان العارف انما يحق وصوله اذا
استغرق في ملاحظة جناب القدس وغاب عما
عداه حتى انه لا يلاحظ نفسه ولا حالا من
احوالها الا من حيث انها ملاحظة له ومنتسبة
اليه ولذلك فضل ما حكى الله عن حبيبه حيث
قال لا تحزن ان الله معنا على ما حكاه عن كليمه
حيث قال ان معى ربى سيهدين وكرر الضمير
للتنصيص على انه المستعان به لا غير

فان العطف وان كان مفيدا له الا انه ليس كالتكرير في كونه تنصيصا لاحتمال ان يكون الحصر باعتبار الجمع بينهما فيصح وجود كل منهما في غيره تعالى فاذا كرر اندفع الاحتمال * فان قيل فعل الاستعانة لا يتعدى بنفسه بل بالباء فكيف قيل واياك نستعين * اجيب بان صاحب القاموس ذكر انه يتعدى بنفسه وبالباء ويجوز ان يكون من قبيل الحذف والايصال ﴿ قوله وقدمت العبادة على الاستعانة ﴾ مع ان العبد لا يقدر على شيء من افعاله الحميدة التي من جملتها اداء العبادات الا باعانة مولاه معونة ضرورية وغيرها فمن حقه ان يقدم طلب المعونة في جميع مهماته وهي اداء العبادة بخصوصها ثم يذكر تخصيص العبادة به تعالى وذكر لتقديم العبادة فائدتين الاولى توافق رؤس الآى والثانية ان يعلم منه ان تقديم الوسيلة على طلب الحاجة ادعى الى الاجابة ثم ذكر وجها آخر لتقديم العبادة على الاستعانة بقوله واقول * ومحصوله ان كل واحد من تخصيص العبادة به تعالى وتخصيص الاستعانة به تعالى ليس بمقصود اصالة وابتداء بل المقصود الابتدائي مجرد اظهار التذلل والخضوع بتخصيص العبادة له تعالى الا ان المتكلم لما نسب نفسه للعبادة اوهم ذلك تبجحا وعدّ ما صدر منه من العبادة امرا عظيما وانه بلغ بذلك رتبة عظيمة عند الله تعالى وذلك يورث العجب والكبر فاردفه بقوله واياك نستعين ليدل ذلك على ان الرتبة الحاصلة له بنسبة العبادة ما حصلت بقوة نفسه بل انما حصلت باعانة الله تعالى وتوفيقه فالمقصود من ذكر قوله واياك نستعين ازالة ما توهمه نسبة العبادة الى نفسه من العجب والكبر ونسب المصنف هذا الوجه الى نفسه مع انه منقول عن الامام اشارة الى انه وجه مرضي عنده ﴿ قوله ولا يستتب له ﴾ اى لا يستقيم ولا يتيسر ﴿ قوله وقيل الواو للحال ﴾ ضعفه لان المضارع المثبت اذا وقع حالا يجب اخلاؤه عن الواو بل يكفي ارتباطه بالمضمر وحده يقال جاءني زيد يركب قال ابن الحاجب في الكافية والمضارع المثبت بالضمير وحده وقولهم قمت واصك وجهه مؤوّل بان تقديره وانا اصك وجهه فتكون جملة اسمية تقديرا ﴿ قوله بيان للمعونة المطلوبة ﴾ يعني انه جملة استئنافية واقعة جوابا عن سؤال نشأ من قوله واياك نستعين سواء كان المطلوب الاعانة في اداء الواجبات خاصة وكان مفعول نستعين محذوفا لمجرد الاختصار لكون ارادة المفعول الخاص متعينا بمعونة القرينة اوكان المطلوب الاعانة في المهمات فاجيب بان يقال ارشدنا طريق المؤمنين في ذلك حتى تكون سيرتنا في ملابسة الطاعات خاصة او في تحصيل المهمات مطلقا موافقة لسيرتهم في اخلاص النية وكون المقصود من جميع ذلك نيل رضى الرحمن فعلى هذا يكون ترك العطف لكمال الاتصال ﴿ قوله وافراد لما هو المقصود الاعظم ﴾ اى ويجوز ان يكون طلبا ابتدائيا لا تعلق له بما قبله تعلق البيان حيث اخبر اولا انه لا يستعين في تحصيل ما اراده الا به تعالى ثم افرد من جملة ما يصح ان يكون مطلوبا للانسان ما هو اعظم المطالب وهو الهداية لاقوم السبل الموصلة الى مرضاته تعالى فسأله من الله تعالى فيكون ترك العطف حينئذ لكمال الانقطاع بين الجملتين لاختلافهما خبرا وانشاء ﴿ قوله والهداية دلالة بلطف ﴾ اى دلالة للغير ملابسة بما هو لطف في حقه تعالى وخير من حيث كون المدلول عليه نافعا له يصلح له حاله ولذلك لا يستعمل الا في الدلالة على ما هو خير نافع له نقل عن الراغب انه قال في الهداية دلالة بلطف وتستعمل بمعنى التقدم مجازا فيقال هداه بمعنى تقدمه كما يتقدم الهادي المهدي بالنصح والارشاد ومنه اهدى اليه هدية لانها تقدم امام الحاجة ومنه ايضا هوادي الوحش اى ما تجري امام الوحش والوحش خلفها وان مقدمات الوحش كانها هادية لغيرها وخص ما كان بمعنى الدلالة بهديت وما كان بمعنى الاعطاء باهديت ﴿ قوله ولذلك ﴾ اى ولاعتبار اللطف في معناها تستعمل في الخير فورد عليه قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم من حيث ان الهداية فيه استعملت فيما ليس بخير ولطف للمهدي فاجاب بانه ليس على حقيقته بل وارد على التهكم مثل قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم وقيل انه ليس من الهداية بمعنى الدلالة بل من الهداية بمعنى التقديم والمعنى قدموهم اليه

﴿ قوله والفعل منه هدى ﴾ توطئة لما بعده وهو ان الاصل فيه ان يتعدى الى مفعوله الاول بنفسه والى الثاني بواسطة حرف الجر وهي اما كلمة الى كما في قوله تعالى والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وقوله وانك لتهدي الى صراط مستقيم او اللام كما في قوله ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وقوله يهدي الله لنوره من يشاء وعدى في قوله اهدنا الصراط المستقيم الى كل واحد من مفعوليه بنفسه على طريق الحذف والايصال كما في قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا اى من قومه والاصل في هذه الاية اهدنا للصراط المستقيم او الى الصراط والفاء

العبادة على الاستعانة ليتوافق رؤس
يعلم منه ان تقديم الوسيلة على طلب
ادعى الى الاجابة واقول لما نسب
العبادة الى نفسه اوهم ذلك تبجحا
دا منه ما يصدر عنه فعقبه بقوله واياك
ليدل على ان العبادة ايضا مما لا يتم
تب له الا بمعونة منه وتوفيق وقيل
حال والمعنى نعبدك مستعينين بك وقرئ
النون فيهما وهي لغة بني تميم فانهم
ن حروف المضارعة سوى الياء اذا
ما بعدها (اهدنا الصراط المستقيم)
ونة المطلوبة فكانه قال كيف اعينكم
اهدنا وافراد لما هو المقصود الاعظم
ة دلالة بلطف ولذلك تستعمل في الخير
عالى فاهدوهم الى صراط الجحيم وارد
هكم ومنه الهدية وهوادي الوحش
ا والفعل منه هدى واصله ان يعدّى
الى فعومل معاملة اختار في قوله تعالى
موسى قومه وهداية الله تعالى تتنوع
تحصيها عدّ كما قال تعالى وان تعدوا
لا تحصوها ولكنها تنحصر في
مترتبة (٧) الاول افاضة القوى التي بها
لمرء من الاهتداء الى مصالحه كالقوة
والحواس الباطنة والمشاعر الظاهرة *
نصب الدلائل الفارقة بين الحق
ل والصلاح والفساد

(تنبيه)

له (الاول افاضة القوى التي بها يتمكن
الاهتداء الى مصالحه)
حاشية في الصحيفة (٤٥) فلينظر
لمصححه

بواسطة حرف الجر فيحذف حرف الجر ويعدى الفعل بنفسه قال الجوهرى يقال هديته الطريق والبيت هداية
اى عرفته وهذه لغة اهل الحجاز وغيرهم يقولون هديته الى الطريق والى البلد حكاها الاخفش الى هنا كلامه
وهذا صريح فى ان التعدى بنفسه ايضا لغة اصلية لبعض الطائفة وكلام المصنف مبنى على لغة غيرهم وفرق بعضهم
بين هدى المتعدى بنفسه بان معنى الاول الدلالة على ما يوصل الى المطلوب ولا يستند الا الى الله تعالى لان الموصل
اليه ليس الا هو الله تعالى وحده ﴿قوله الاول افاضة القوى التى بها يتمكن المرء من الاهتدآء الى مصالحه﴾
فان قيل نصب الدلالة مقدم على افاضة القوى فكيف يصح ان يجعلها اول الاجناس المرتبة التى تحتها انواع
لا يحصيها عد * اجيب بان ليس المراد بالترتيب الذى اعتبره بين تلك الاجناس ترتبها فى تحققها بحسب نفسها
وفى حد ذاتها بل المراد ترتب الاهتدآء بها فان الاهتدآء بالدلائل العقلية انما يتأتى بارادة الله تعالى للاشياء كما هى
وهو انما يكون بعد الاهتدآء ببيان الكتب وتبليغ الرسل والاجناس المرتبة لانواع هداية الله اربعة كل واحد منها
متوقف على ما قبله فى كونه طريق الاهتدآء والمتكلمون وان انكروا الحواس الباطنة لابتنائها على هذيانات
الفلاسفة من نفى الفاعل المختار والقول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فاللائق للمصنف ان لا يتعرض لها
الا انه تعرض لها بناء على ان القول بثبوتها لا يجب ان يكون مبنيا على الهذيانات المذكورة فكما يجوز ان يصدر
من النفس آثار مختلفة بتوسط الآلات والحواس الظاهرة بمقتضى الحكمة الالهية فلم لا يجوز صدورها عنها
بتوسط الحواس الباطنة بارادة الفاعل المختار وذلك بمقتضى حكمته ﴿قوله واليه اشار﴾ اى الى ما ذكر
من هدايته تعالى بنصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل اشار بقوله تعالى وهديناه النجدين اى نصبنا له دليلى
الخير والشر وطريق الحق والباطل والنجد الطريق المرتفع شبهه الدليل الواضح من حيث انه لوضوحه كانه
موضع مرتفع يراه كل ناظر وبقوله واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى اى هديناهم بنصب الدلائل
الفارقة بين الحق والباطل فاهملوها واختاروا العمى على الهدى ﴿قوله واياها عنى بقوله وجعلناهم ائمة
يهدون بامرنا وقوله ان هذا القرآن يهدى للتى هى اقوم﴾ يعنى انه تعالى عنى بقوله الاول هداية بارسال الرسل
وبقوله الثانى هداية بانزال الكتب * فان قيل الآيتان انما تدلان على كون الرسل والقرآن انفسهما هاديين
لا على كونه تعالى هاديا بهما فاوجه قول المصنف واياها عنى بطريق الحصر * اجيب بانهما من قبيل قطع السكين
اى من قبيل اسناد الفعل الى آلته فان المراد هدينا بارسالهم وبانزال القرآن فيصح الحصر المستفاد من تقديم
المفعول فى قوله واياها عنى وقوله واياه عنى بقوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وجه الحصر والاستشهاد
انه تعالى حصر المهديين بهداية الله تعالى فيهم بدليل ما ذكر فى المطول من ان المعرف بلام الجنس ان جعل خبرا
فهو مقصور على المبتدأ نحو زيد الامير وعمرو الشجاع والموصول الذى قصد به الجنس فى باب القصر بمنزلة المعرف
بلام الجنس الى هنا كلامه ومعلوم ان الاجناس الثلاثة المتقدمة للهداية ليست بمنحصرة فيهم فعلم ان المراد
منها الجنس الرابع منها وهو الهداية بان يكشف اى يظهر على قلوبهم الى آخره وجه الاستشهاد بقوله والذين
جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا انه تعالى اثبت لهم الجهاد على لفظ الماضى واوقع ضمير التعظيم ظرفا على المبالغة اى
فى سبلنا ووجهنا مخلصين لنا ولا يخفى ان مثل هذه المجاهدة المذكورة شرطا لحصولها هى الجنس الرابع الذى
يختص بنيله الانبياء والاولياء ﴿قوله ويريهم الاشياء كما هى﴾ فى نفس الامر * وقوله بالوحى متعلق بيكشف
او بيريهم ﴿قوله فالمطلوب اما زيادة ما منحوه﴾ اى اعطوه جواب عما يقال ان الله تعالى انزل هذه السورة
الكريمة على السنة العباد الذين خصوا الحمد به ووصفوه بما يليق به من صفات الكمال وخصوه بالعبادة
والاستعانة ومثل هؤلاء العباد كيف يصح منهم ان يطلبوا الهداية الى الصراط المستقيم وهو طريق الحق وملة
الاسلام وهم مهتدون اليه لا محالة فطلب الهداية اليه الخ طلب تحصيل الحاصل وهو محال وهذا السؤال
انما يرد على تقدير ان يراد بالصراط المستقيم طريق الحق وملة الاسلام واما اذا اريد به الطريق الى سائر
المطالب والكمالات فلا اشكال لان المتقدمين وان كانوا مهتدين فى عقائدهم واعمالهم الا ان مطالبهم التى هى
السعادات الابدية والكمالات السرمدية لا تحصل الا بهداية الله تعالى اياهم الى الطريق الموصل اليها فلا بد من
طلبها فالمصنف اشار الى جوابه بقوله فالمطلوب اما زيادة ما منحوه من الهدى والثبات عليه على ان يكون
قوله والثبات مرفوعا معطوفا بكلمة الواو على قوله زيادة والمعنى انه اذا انقسمت الهداية الى الاجناس المذكورة

واليه اشار حيث قال وهديناه النجدين وقال
فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى والثالث
الهداية بارسال الرسل وانزال الكتب واياها
عنى بقوله وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا وقوله
ان هذا القرآن يهدى للتى هى اقوم والرابع
ان يكشف على قلوبهم السرآئر ويريهم الاشياء
كما هى بالوحى او الالهام والمنامات الصادقة
وهذا قسم يختص بنيله الانبياء والاولياء واياه
عنى بقوله اولئك الذين هدى الله فبهداهم
اقتده وقوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم
سبلنا فالمطلوب اما زيادة ما منحوه من الهدى
او الثبات عليه او حصول المراتب المرتبة عليه

فاذاقاله العارف بالله الواصل عنى به ارشدنا طريق السير فيك لتمحو عنا ظلمات احوالنا وتميط غواشى ابداننا لنستضئ بنور قدسك فنراك بنورك والامر والدعاء يتشاركان لفظا ومعنى ويتفاوتان بالاستعلاء والتسفل وقيل بالرتبة والسراط من سرط الطعام اذا ابتلعه

وكان اكثرها حاصلا للطالب فطلوبه بقوله اهدنا اما زيادة ما اعطوه من الهدى و الثبات عليه اى مجموع الامرين وتوضيحه ان المراد بالهداية الهداية المطلقة لاطلاق اللفظ والكمال انما يكون اذا زاد على الاصل ووجد الثبات عليه فان انتفاء كل منهما يوجب النقص فيكون قوله اهدنا مجازا لان الزيادة وان كانت من جنس المزيد عليه الا ان الثبات على ماحصل من الهداية خارج عن المعنى الاصلى للفظ الهداية واللفظ المستعمل فى مجموع المعنى الاصلى وماهو خارج عنه يكون مجازا لكونه فى غير ما وضع له وفى بعض النسخ او الثبات عليه بكلمة او بدل الواو وهو الموافق لما فى الكشاف * وتقرير الجواب على هذا ان السالك الذى حصل له بعض اجناس الهداية اما ان يطلب ما زيد عليه من بقية الاجناس او الثبات على ما حصل له او حصول المراتب المرتبة على ماحصل له اى على مامنحوه من اجناس الهداية فان لكل جنس من الاجناس المذكورة مراتب مرتبة فان القوة العقلية مثلا تتفاوت شدة وضعفا وكذا الاستدلال بالادلة العقلية والاهتداء باقوال الرسل ومعانى الكتب لاسيما الجنس الرابع فان له عرضا عريضا اثبت له المتصوفة مراتب مرتبة هى مرتبة المكاشفة ثم المشاهدة ثم المعاينة ثم مراتب اخرى من الاتصال والانفصال والفناء والبقاء والظاهر ان قوله اهدنا حقيقة على الاول لان الهداية المطلوبة جنس من اجناس مطلق الهداية واطلاق الجنس العالى على الاجناس السافلة من قبيل الاطلاق الحقيقى ومجاز على الثانى لان الثبات على الشئ غير ذلك ولذلك قالوا الامر بالقيام مثلا للقائم مجاز عن طلب الدوام عليه واما على الثالث فحقيقة لان المطلوب حينئذ هو المراتب المرتبة على ماحصل لهم من اجناس الهداية وتلك المراتب من انواع جنس الهداية واطلاق الجنس على انواعه حقيقة قيل فى تقرير الجواب ان الحاصل اصل الاهتدآء والمطلوب زيادته والثبات عليه او حصول مرتبة لم تحصل بعد ثم قيل لكن فى جعل الثبات وجها آخر مغايرا للاوّل تعسف اذ لافرق بينهما وقد ظهر الفرق بينهما بما قررنا من ان المطلوب على الاول بقية الاجناس وعلى الثانى الزيادة على مامنحوه من اجناس الهداية فان انفس اجناس الهداية كما انها مترتبة من حيث انه يتوقف الاهتدآء بكل جنس منها على الاهتدآء بما قبله فكذلك كل جنس من تلك الاجناس على مراتب مختلفة والمطلوب على الوجه الثالث حصول المراتب على ماحصل من جنس الهداية لاحصول الغير الحاصل من اجناسها ﴿ قوله فاذاقاله العارف بالله الواصل ﴾ الى اقصى مراتب السير الى الله تعالى الذى هو آخر درجات السالكين واول درجات الواصلين وهو المسمى بمقام المشاهدة والمعاينة وفيه اشارة الى ان ماسبق من وجوه الجواب وماذكره من اجناس الهداية ومراتبها انما هو بالنظر الى السالك السائر الى الله تعالى ومراتب سيره الى الله تعالى تنتهى بالوصول الى مقام المعاينة وبعد انقطاع سيره اليه تعالى يبتدئ السير فى الله وهو لاينقطع ابدا ولا يتناهى كما اشار اليه من قال

❁ شربت الحب كاسا بعد كأس ❁ فانفد الشراب ولارويت ❁

والظاهر ان قوله تمحو بتاء الخطاب ويحتمل ان يكون الضمير مسندا الى ضمير السير واضافة الظلمات الى الاحوال العارضة لناحينا بعد حين بمقتضى البشرية والحجب الغاشية من تعلق الارواح بالابدان والقوى المتداعية الى الغفلة التى لاتليق بالواصلين فان حسنات الابرار سيئات المقربين قال عليه الصلوة والسلام * وانى ليُغانُ على قلبى وانى لاستغفرالله فى كل يوم مائة مرة * واضافة الغواشى الى الابدان بيانية فان الابدان غشاوة حاصلة للارواح من الاطلاع على عالم الغيب ولما كان قوله سبحانه وتعالى اهدنا على صيغة الامر ومعناه الدعاء اشار الى الفرق بينهما مع اشتراكهما لفظا ومعنى اما لفظا فظاهر واما معنى فلان معنى كل منهما طلب فقال ويتفاوتان بالاستعلاء والتسفل يعنى لايشترط فى الامر العلو الحقيقى ولا فى الدعاء السفالة الحقيقية فان بناء استفعل قديكون بعدّ كون الشئ متصفا بمعنى اصله الذى هو مأخذ اشتقاقه وان لم يكن ذلك الشئ متصفا بذلك المعنى فى نفس الامر نحو استحسنته واستقل عليه وكون حقيقة التفعل للتكليف فى نحو التسفل ظاهر مكشوف فاذا قال العالى لمن دونه افعل كذا متسفلا ومتواضعا له يسمى قوله هذا دعاء واذا قاله الادنى لمن هو اعلى منه مستعليا ومتكبرا يكون قوله هذا امرا ﴿ قوله وقيل بالرتبة ﴾ اى بالاستعلاء والتسفل اى قيل يجب ان يكون الآمر اعلى مرتبة بالنسبة الى المأمور وان يكون الداعى اسفل من المدعوّ حقيقة ولايكفى الاستعلاء والتسفل وهو حقيق وذهب اليه جهور المعتزلة ﴿ قوله والسراط من سرط الطعام اذا ابتلعه ﴾ اشارة الى ان اصل

صاد الصراط سين قلبت صادا لتطابق الطاء فى الاطباق وحروف الاطباق اربعة الصاد والضاد والطاء والظاء فالطاء مستعلية ومع ذلك فهى مجهورة والسين منخفضة مهموسة فبينهما تباين وفى الجمع نوع من الثقل فابدلت السين صادا لتوافق الطاء فى الجهر ومنهم من ابدلها صادا واشمها صوت الزاى للمجانسة فى الاستعلاء والجهر معا

﴿ قوله فكأنه يسرط السابلة ﴾ اى يبتلع سالكى السبل من المسافرين والسابلة ابناء السبيل سميت سراطا لان سالكها يبتلعها ويأكلها بقطعه اياها او هى تسترطهم بان تضرهم او تهلكهم وكذا فى تسميتها باللقم لانها تلتقمهم او هم يلتقمونها وفى الصحاح اللقم بفتح اللام والقاف وسط الطريق واللقم بسكون القاف الابتلاع وكذا الالتقام

﴿ قوله وقرأ ابن كثير رواية قنبل عنه ورويس رواية عن يعقوب بالاصل ﴾ وهو السين ولم يذكر رواية البزى عن قنبل لانفهامها من قوله والباقون بالصاد ﴿ قوله وهو ﴾ اى الصراط بالصاد لغة قريش بمعنى انهم يقلبون سين السراط صادا والسراط بالسين لغة بنى قيس * وقوله والثابت فى الامام معطوف على قوله لغة قريش بمعنى لم يرتسم فى الامام وهو مصحف عثمان رضى الله عنه الا بالصاد مع اختلاف قرآءتهم حيث قرأ بعضهم بالصاد وبعضهم بالسين وبعضهم بالاشمام ﴿ قوله وهو ﴾ اى الصراط كالطريق فى التذكير والتأنيث اى كما ان الطريق تذكر وتؤنث فكذلك الصراط والتذكير لغة تميم والتأنيث لغة الحجاز ﴿ قوله والمراد به ﴾ اى بالصراط المستقيم الطريق الحق المطلق سوآء كان نفس ملة الاسلام او ماينطوى عليه مما هو حق فى باب الافعال والاقوال والاخلاق والمعاملات بين الخلق والخالق وقد استعمل الصراط المستقيم فى شعب الاسلام كما فى قوله تعالى فاعبدوه هذا صراط مستقيم قال المصنف فى شرح المصابيح سبيل الله هو الرأى القويم والصراط المستقيم وهما الاعتقاد الحق والعمل الصالح وذلك لاتتعدد آحاده ولا تختلف جهاته ولكن له درجات ومنازل يقطعها السالك بعلمه وعمله فمن زلت قدمه وانحرف عن احد هذه المنازل فقد ضل سوآء السبيل ﴿ قوله وهو فى حكم تكرير العامل من حيث انه المقصود بالنسبة ﴾ فان البدل لما كان هو المقصود بما نسب الى المبدل منه كانت النسبة ملحوظة مرة ثانية عند ذكر البدل تحقيقا لمعنى المقصود به وتكرير النسبة وتأكيدها انما يكون فى ضمن تكرار العامل من حيث ان النسبة مدلول تضمن العامل ﴿ قوله وفائدته التوكيد ﴾ جواب سؤال يرد على جعل الصراط الثانى بدلا من الاول متحدا معه ذاتا وصدقا * وتقرير السؤال ان الثانى حيث كان متحدا مع الاول بحسب الذات كان الظاهر ان يذكر الثانى على طريق الاصالة والاستقلال بان يقال اهدنا صراط الذين انعمت عليهم لا على طريق التبعية والابدال حذرا من الاملال والاطناب بذكر الشئ الواحد مرتين * والجواب ان ذكر الشئ مرتين قد يكون من باب البلاغة وتطبيق الكلام بمقتضى الحال والمقام من حيث كون التكرير مفيدا لما يحصل بدونه وفى سلوك الابدال فائدتان الفائدة الاولى تأكيد النسبة وتقريرها وذلك لما مر من ان البدل فى حكم تكرير العامل وتكريره تكرير النسبة لامحالة والثانية توضيح المتبوع المذكور على سبيل الاجمال وتفسيره من حيث ان البدل يذكر بعد المتبوع على طريق التفسير والبيان لما اريد بالعنوان الذى ذكر به المبدل منه فان عنوان الصراط المستقيم فيه شئ من الاجمال والابهام وعنوان البدل فصل ذلك المجمل وازال ابهامه وهو عنوان قوله صراط الذين انعمت عليهم بالايمان الذى هو اجل النعم الدينية واصلها فان الصراط المستقيم لما اتبع بصراط المؤمنين على طريق التفسير والبيان له كان تنصيصا على ان طريق المسلمين هو المشهود عليه بالاستقامة وانه علم فى الاتصاف بها لانه لو لم يكن كذلك لما صح جعله كالتفسير والبيان للصراط المستقيم وكالمزيل لما فيه من الاجمال والابهام ﴿ قوله على آكد وجه ﴾ متعلق بالمشهود عليه شهادة مؤكدة مقررة * وقوله لانه جعل تعليل للتنصيص * فان قيل البدل لو كان فيه تأكيد النسبة وايضاح المتبوع لالتبس بعطف البيان والتأكيد لكونه مشاركا للتأكيد فى كونه تابعا مقررا لامر المتبوع فى النسبة وبعطف البيان فى كونه تابعا يوضح متبوعه فبأى شئ يتميز عنهما مع انها اقسام متمايزة لمطلق التوابع * اجيب عنه بان البدل هو المقصود بالنسبة والمبدل منه توطئة لذكره بخلاف عطف البيان والتأكيد فان المقصود بالنسبة فيهما هو المتبوع ويتمايزان بكون احدهما لتقرير امر النسبة والآخر لتوضيح المتبوع والبدل وان كان مفيدا للتقرير والتوضيح المذكور الا ان النسبة الى المتبوع ليست مقصودة فيه بل المقصود هو النسبة الى التابع فقط فهذه التوابع انما تختلف فى مثل هذا المقام بالاعتبار ﴿ قوله ان الطريق المستقيم

فكأنه يسرط السابلة ولذلك سمى لقما لا[...] يلتقمهم والصراط من قلب السين صا[دا] ليطابق الطاء فى الاطباق وقد يشم الصا[د] صوت الزاى ليكون اقرب الى المبدل من[ه] وقرأ ابن كثير رواية قنبل عنه ورويس عن يعقوب بالاصل وحمزة بالاشمام والباقو[ن] بالصاد وهو لغة قريش والثابت فى الاما[م] وجمعه سرط ككتب وهو كالطريق فى التذ[كير] والتأنيث والمستقيم المستوى والمراد به طريق الحق وقيل هو ملة الاسلام (صراط الذ[ين] انعمت عليهم) بدل من الاول بدل الكل وه[و] فى حكم تكرير العامل من حيث انه المقصو[د] بالنسبة وفائدته التوكيد والتنصيص ع[لى] ان طريق المسلمين هو المشهود عليه بالاستقا[مة] على آكد وجه وابلغه لانه جعل كالتفس[ير] والبيان له فكأنه من البين الذى لاخفاء ف[يه] ان الطريق المستقيم مايكون طريق المؤمن[ين]

ما يكون طريق المؤمنين ﴾ مع قوله اوّلا والتنصيص على ان طريق المسلمين يدل على اتحاد الايمان والاسلام عنده كما هو المختار عند جمهور الحنفية والمعتزلة وبعض اهل الحديث لكنه قال فى شرحه للمصابيح فى اوّل كتاب الايمان والاسلام هو الانقياد والاذعان يقال اسلم واستسلم اذا خضع لله تعالى واذعن بقبول احكامه وتكاليفه ولذلك اجاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لمن قال ما الاسلام بالاركان الخمسة فقال * الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتى الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا * فقال جبريل عليه السلام صدقت ولمن قال ما الايمان بقوله * ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره * فقال جبريل صدقت الى آخره وهذا الجواب تصريح بان الاعمال خارجة عن مفهوم الايمان وان الاسلام والايمان متباينان كما اشعر به قوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واليه ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى ثم انه ذكر قول من يقول باتحادهما بقوله وقال بعض المحدثين وجمهور المعتزلة الايمان والاسلام عبارتان عن معبر واحد وهو مجموع التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان ورد عليهم بقوله ورد عليهم انه سبحانه عطف الاعمال الصالحة والانتهاء عن المعاصى على الايمان فى مواضع لا تخفى ولو كانت الاعمال داخلة فى الايمان لما حسن ذلك وعلى المحدثين خاصة انه لو كان كذلك لزم خروج الفاسق بفسقه عن عداد المؤمن كما قاله المعتزلة لكنهم اشد الناس انكارا لهذه المقالة هذا كلام المصنف فى ذلك الشرح وهو صريح فى القول بتغايرهما فبين كلاميه فى كتابيه تناف وتدافع حيث اشار فى هذا الكتاب الى كونهما متحدين وفى ذلك الشرح الى كونهما متباينين حيث جعل الاعمال خارجة عن مفهوم الايمان وجعلها من ثمراته وعلاماته فمن تركها فسقا ومعصية لا يخرج به عن الايمان لان انتفاء ثمرة الشئ لا تستلزم انتفاء اصله ويمكن ان يقال فى التلفيق بينهما انه اراد بالتغاير بينهما التغاير بين مفهومى الايمان والاسلام وبالاتحاد اتحادهما بحسب الصدق فلا منافاة لان التغاير فى المفهوم لا يستلزم التباين فى الصدق كالانسان والناطق والاسلام والايمان من هذا القبيل فانه لا يصح فى الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم وبالعكس يؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ﴿ قوله وقيل الذين انعمت عليهم الانبياء ﴾ عطف على ما قبله من حيث المعنى فان ما قبله يدل على ان المراد بهم المؤمنون بناء على ان النعمة المدلول عليها بقوله تعالى انعمت عليهم ذكرت مطلقا والمطلق ينصرف الى الكمال والايمان اكمل النعم واجلها لان نعمة الدنيا ليست بمرادة وهو ظاهر وما سوى الايمان من النعم الدينية لا تعتبر بدون الايمان بخلاف نعمة الايمان فانها معتبرة غير مشروطة بسائر النعم الدينية فكانت نعمة الايمان اكمل النعم فينصرف اليها المطلق المدلول عليه بقوله انعمت عليهم فيكون المراد بقوله الذين انعمت عليهم المؤمنين ومن قال المراد بهم الانبياء بنى كلامه على ان النبوّة اجل ما انعم الله تعالى به على عباده واكمله فينصرف اليها النعمة المطلقة ﴿ قوله وقيل اصحاب موسى وعيسى ﴾ لان الصراط المستقيم الذى يطلبه كل احد من آحاد هذه الامة ينبغى ان يكون صراط من قبلهم من اصحاب الصراط السوى وهم اصحاب موسى وعيسى قبل ان يحرفوا التوراة والانجيل وقبل ان يغيروا دينهم وقبل ان تنسخ شريعتهم وهو ليس من قبيل اللف والنشر لوجود كل واحد من التحريف والنسخ فى كل واحد من الفريقين ﴿ قوله والانعام ايصال النعمة ﴾ يعنى ان بناء انعم للدلالة على جعل مفعوله صاحب ما صيغ منه هذا البناء وهو النعمة فحقه ان يتعدى بنفسه لكنه ضمن معنى تفضل فعدى تعديته ثم ان متعلق الانعام لا بد ان يكون من العقلاء فلا يقال انعم زيد على فرسه وناقته ﴿ قوله وهى فى الاصل الحالة التى يستلذها الانسان ﴾ يعنى ان النعمة فى الاصل من نعم عيشه اى صار ناعما طيبا لذيذا بنى للحالة التى يستلذها الانسان من الامور الملائمة المؤدية لتلك الحالة على طريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا يخفى ان حق العبارة ان يقال على ما يستلذه لان صلة الاطلاق فى المشهور انما هى كلمة على دون اللام الا ان الحروف الجارة كثيرا ما يوضع بعضها مقام بعض ﴿ قوله من النعمة وهى اللين ﴾ خبر بعد خبر لقوله وهى اى النعمة بكسر النون مأخوذة من النعمة بفتح النون يقال نعم الشئ نعومة ونعمة اى صار ناعما لينا ثم كسرت النون فاطلقت الحالة الناعمة وطيب العيش على سببها وتخصيص النعمة بنعمة الاسلام على ما اختاره المصنف لا ينافى الاطلاق المستفاد من حذف مفعول انعمت عليهم لقصد التعميم والشمول لان نعمة الاسلام لاشتمالها على

ى الذين انعمت عليهم الانبياء وقيل
ب موسى وعيسى عليهما الصلوة
سلام قبل التحريف والنسخ وقرئ
ط من انعمت عليهم والانعام ايصال
ة وهى فى الاصل الحالة التى يستلذها
مان فاطلقت لما يستلذه من النعمة
ى اللين

ونعم الله ،ولن كانت لاتحصى كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها تحصر في جنسين دنيوى واخروى والاول قسمان موهبي وكسبي والموهبي قسمان روحانى كنفخ الروح فيه واشراقه بالعقل وما يتبعه من القوى كالفهم والفكر والنطق وجسمانى كتخليق البدن والقوى الحالة فيه والهيئات العارضة له من الصحة وكمال الاعضاء والكسبي تزكية النفس عن الرذائل وتحليتها بالاخلاق السنية والملكات الفاضلة وتزيين البدن بالهيئات المطبوعة والحلى المستحسنة وحصول الجاه والمال والثانى ان يغفر مافرط منه ويرضى عنه ويبوأه فى اعلى عليين مع الملائكة المقربين ابد الآبدين والمراد هو القسم الاخير ومايكون وصلة الى نيله من القسم الآخر فان ماعدا ذلك يشترك فيه المؤمن والكافر (غير المغضوب عليهم ولا الضالين) بدل من الذين على معنى ان المنعم عليهم هم الذين سلموا من الغضب والضلال او صفة له مبينة او مقيدة على معنى انهم جمعوا بين النعمة المطلقة وهى نعمة الايمان وبين السلامة من الغضب والضلال

سعادة النشأتين هى النعمة كل النعمة فمن فازبها فقد فاز بالنعم كلها والنعمة الدنيوية الموهبية مالا مدخل لكسب العبد فى حصولها له والروحانى منها مايتعلق بالروح اولا كنفخ الروح فى البدن فانه يتعلق بالروح اولا ﴿قوله واشراقه﴾ مجرور معطوف على نفخ الروح والاشراق الاضاءة يقال اشرقت الشمس اى اضائت واشرقت الشمس وشرقت اى طلعت والروح وان تعلق بالبدن لايشرق اى لايضيء ولا تحصل له الثمرة الادراكية مالم يتنوّر بنور العقل ولم يتأيد بقوة التعقل التى يدرك بها الكليات وسائر القوى التى يستعين بها فى ادراك الجزئيات ﴿قوله كالفهم﴾ مثال لاشراق الروح واضاءته والفهم هو الادراك المتعلق بالمدركات تصورية كانت اوتصديقية والفكر هو ترتيب المعلومات لتحصيل ماليس بمعلوم والنطق هو التعبير عما فى الضمير بلفظ يدل عليه وبه يكمل اشراق الروح ومما انعم الله تعالى على عباده اصابة رشاش نوره الى ارواحهم فى مبدأ الفطرة كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم * ان الله خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليهم من نوره فمن اصابه ذلك النور فقد اهتدى ومن اخطأه فقد ضل * ومن نعمه الدنيوية الموهبية ارسال الرسل وانزال الكتب وتوفيق قبول دعوة الرسول ونحو ذلك ولم يتعرض لها المصنف لانه ليس فى صدد تعداد جزئيات نعم الله تعالى بل هو فى صدد حصر اجناسها وماذكر من النعم داخل فى النعم الدنيوية الموهبية وعدم ذكرها بخصوصها لاينافى حصر جنس النعم فيما ذكر وماذكره من قسمى النعم الموهبية وان انعم الله تعالى بهما فى الدنيا الاان كونهما نعمة انما هو بالنسبة الى حصول ثمرتهما فى الآخرة وتأديتهما الى النعم الاخروية فهما بهذا الاعتبار من النعم الاخروية الاان المصنف جعلهما من النعم الدنيوية نظرا الى انهما من النعم الموهبية فى الدنيا حالا وان كانا من الاخروية مآلا وتحلية النفس تزيينها بالحلى بكسر الحاء جمع حلية ﴿قوله وحصول الجاه﴾ مرفوع معطوف على قوله تزكية النفس او قوله تزيين البدن ﴿قوله والثانى﴾ عطف على قوله فالاول اى القسم الثانى من النعم وهو النعمة الاخروية والعليون جمع علىّ اوعلية بمعنى الغرفة اوجمع لاواحد له كذا نقل عن القاموس وقال الجوهرى العلية الغرفة والجمع العلالى واصلها عليوة من علوت وقال بعضهم هى العلية وفى الصحاح الابد الدهر والجمع آباد وابود يقال ابد آبد كما تقول دهر داهر ولا افعله ابد الآبدين كما يقال دهر الداهرين وعوض العائضين انتهى والدهر الزمان فقولك لاافعل ابد الآبدين ودهر الداهرين معناه لاافعله مدة الزمانيات كأنه قال لاافعله مابقى دهر داهر ﴿قوله والمراد﴾ اى المراد من النعمة المدلول عليها بقوله تعالى انعمت عليهم هو النعمة الاخروية وهى وان لم تحصل بعد الاانه عبر عنها بلفظ الماضى لكونها محققة الوقوع ويحتمل ان يكون المعنى انعمت عليهم فى علمك ﴿قوله ومايكون وصلة الى نيله من القسم الآخر﴾ بفتح الخاء ومن تبعيضية لابيانية اى المراد بالنعمة المذكورة هى النعم الاخروية ومايكون وسيلة الى نيلها من النعم الدنيوية كتزكية النفس وتحليتها وهذا التخصيص ايضا لانا فى الاطلاق المستفاد من حذف مفعول انعمت عليهم لعين ماذكر آنفا وانما قلنا ان كلمة من تبعيضية لان مايكون وسيلة الى نيل النعم الاخروية مطلقا لايصدق الاعلى تهذيب النفس وتحليتها فان ماعداهما من النعم الدنيوية يشترك فيها المؤمن والكافر فلو كانت وصلة الى نيل النعم الاخروية لزم ان يكون الكافر من اهل السعادة فى الآخرة وهو محال ﴿قوله بدل من الذين﴾ اى بدل الكل من الكل من حيث انهما متحدان ذاتا وصدقا لان المنعم عليهم بالنعم الاخروية ليسوا مغضوبا عليهم وبالعكس واشار اليه بقوله على معنى ان المنعم عليهم هم الذين سلموا من الغضب والضلال فانه صريح فى ان غير المغضوب عليهم متحد ذاتا وصدقا مع قوله الذين انعمت عليهم الاان المتبوع لما كان فيه شيء من الابهام والاجمال اتبع بذكر البدل توضيحا له وتفصيلا لاجماله فان قوله غير المغضوب عليهم اذا جعل بدلا من قوله الذين انعمت عليهم يراد بكل واحد منهما الذات فيتكرر ذكر المتبوع وتكرير ذكر الشيء مستلزم لزيادة تمكنه فى ذهن السامع ﴿قوله على معنى انهم جمعوا بين النعمة المطلقة وهى نعمة الايمان وبين السلامة من الغضب والضلال﴾ هذا المعنى على تقدير كون المغضوب عليهم صفة كاشفة او مخصصة فانه قد علم اتصافهم بالسلامة المذكورة بجعل غير المغضوب عليهم صفة للموصول وقد علم اتصافهم بنعمة الايمان بجعل انعمت عليهم صلة للموصول فعلم بذلك انهم جمعوا بين الايمان والسلامة المذكورين وهذا هو المعنى على تقدير الوصفية سواء كانت الصفة كاشفة او مخصصة وفى قوله جمعوا اشارة الى ان كل واحد من المتبوع والتابع مقصود بالنسبة بخلاف ما اذا كان غير المغضوب عليهم بدلا لان المتبوع حينئذ يكون فى حكم الساقط ويكون ذكره لمجرد جعله توطئة

للتابع ولما جعل الايمان نعمة مطلقة بناء على انه نعمة فى نفسه يتخلص بها المرء من الخلود فى النار ويستحق دخول الجنة والتنعم بنعيمها ابد الآباد من غير شرط شئ من الاعمال بخلاف الاعمال فان شيئا منها ليس نعمة مطلقا وانما يكون نعمة بشرط الايمان اختار المصنف رحمه الله اولا كون الذين انعمت عليهم عبارة عن المؤمنين ثم صرح بان المراد تعميم النعم الاخروية لما يكون وسيلة اليها من النعم الدنيوية وحمل النعمة ههنا على نعمة الايمان موافق لما اختاره اولا * ثم ان الايمان المذكور فى هذا الموضع يحتمل ان يراد به الايمان المستتبع لثمراته من تخلية النفس عن الرذائل وتحليتها بالفضائل المؤدية الى النعم الاخروية وان يراد به مجرد الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وما فيه من الحساب والجزاء فان حمل الايمان على الايمان الكامل يكون قوله غير المغضوب عليهم صفة مبينة لان المنعم عليهم بمثل هذا الايمان لا يتناول المغضوب عليهم وغير المغضوب عليهم حتى يكون قوله غير المغضوب عليهم صفة مقيدة وان حمل على مجرد التصديق بما يجب ان يؤمن به يكون صفة مقيدة لان المنعم عليهم بمجرد الايمان قد يكون مغضوبا عليهم وقد لا يكون كذلك فلما وصفوا بقوله غير المغضوب عليهم خرج المغضوب عليهم واهل الضلال من عموم المنعم عليهم بالايمان وتعين ان المراد بهم من له السلامة من الغضب والضلال * واعلم ان الغضب تغير يحصل عند غليان دم القلب ارادة الانتقام ومنه قوله عليه الصلوة والسلام * اتقوا الغضب فانه جمرة توقد فى قلب ابن آدم الم تروا الى انتفاخ اوداجه وحمرة عينيه * واذا وصف به البارئ سبحانه وتعالى يراد به ارادة الانتقام لا غير قال الامام الرازى رحمة الله تعالى عليه هنا قاعدة كلية وهى ان جميع الاعراض النفسانية مثل الرحمة والفرح والسرور والغضب والحياء والغيرة والخداع والاستهزاء لها اوآئل ولها ايضا غايات فان الغضب مثلا اوله غليان دم القلب وغايته ارادة ايصال الضرر الى المغضوب عليه فلفظ الغضب فى حق الله تعالى لا يحمل على اوله الذى هو غليان دم القلب بل يحمل على غايته التى هى ارادة الاضرار وكذا الحياء اوله انكسار ما يحصل فى النفس وغايته ترك الفعل فلفظ الحياء فى حق الله تبارك وتعالى يحمل على ترك الفعل لا على انكسار النفس وهذه قاعدة شريفة فى هذا الباب الى هنا كلامه * والضلال العدول عن الطريق المستقيم وقد يعبر به عن النسيان كما فى قوله تعالى ان تضل احداهما بدليل قوله تعالى بعده فتذكر احداهما الاخرى والضلال ايضا الخفاء والغيبة وبمعنى الهلاك ايضا فمن الاول قولهم ضل الماء فى اللبن وقوله تعالى ائذا ضللنا فى الارض ويجوز ان يكون قوله غير المغضوب صفة للموصول مشكل لان الموصولات من المعارف وغير المغضوب نكرة لان نحو غير ومثل وشبه لتوغله فى الابهام لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة ومن المعلوم ان المعرفة لا توصف بالنكرة وحاصل الجواب انا نؤول الكلام اولا بجعل الموصول نكرة فى المعنى وثانيا بجعل غير المغضوب معرفة **قوله اذ لم يقصد به معهود** اى معهود خارجى وهى الحقيقة المعينة من مفهوم الاسم المعرف باللام المتقدم ذكرها تحقيقا او تقديرا ولم تتقدم الحقيقة المذكورة فى هذا الموضع * واعلم ان الموصول والمضاف الى المعرفة يجرى فيهما ما يجرى فى المعرف باللام فان كلا منهما يصح ان يحمل على المفهوم الخارجى ان وجد وان لم يوجد فعلى الجنس ثم ان الجنس ان اريد من حيث تحققه فى ضمن بعض الافراد غير معين كان المحلى باللام يحمل عليه فى قول الشاعر

❁ ولقد امر على اللئيم يسبنى ❁ فمضيت ثمة قلت لا يعنينى ❁

فان المعرف باللام فيه لا يحمل على المعهود الخارجى والفرد المعين لعدم تحققه ولان الحمل عليه لا يفيد ما قصده الشاعر من وصف نفسه بكمال الحلم والوقار ولا على الحقيقة من حيث هى اذ لا يناسبها المرور ولا من حيث تحققها فى ضمن جميع الافراد اذ لا يتصور المرور عليه بل المراد الحقيقة من حيث وجودها فى ضمن فرد لا بعينه اى على لئيم من اللئام وجملة يسبنى صفة له لا حال منه اذ ليس المعنى على تقييد المرور بحال السب والاخبار بانه يحلم ويعفو عنه اى عن الذى يسبه حال المرور بل المعنى على ان له مرورا مستمرا فى اوقات متعاقبة على لئيم من اللئام كان دأبه وعادته ان يسب الشاعر ومع ذلك يعرض عنه ويحلم تكرما من المقابلة بمثله فانه ادل على اغماضه عن السفهاء واعراضه عن الجاهلين من ان يجعل يسبنى لهيئة الفاعل ويكون المعنى انى اغمض عن لئيم امر عليه حال سبه اياى ومعنى قوله فمضيت ثمة قلت فامضى ثم اقول على قصد الاستمرار كما فى قوله ولقد امر وانما عدل الى الماضى تحقيقا لاتصافه بالاغماض والاعراض وقوله ثمة حرف عطف لحقها التاء وذلك انما يكون فى عطف الجمل خاصة فان كلمة ثم قد تجيئ فى عطف الجمل لاستبعاد مضمون ما بعدها عن مضمون ما قبلها وعدم مناسبته له فتكون للتراخى

... انما يصح باحد تأويلين اجراء ... صول مجرى النكرة اذ لم يقصد به معهود ... لى فى قوله ولقد امر على اللئيم يسبنى

فى الرتبة كما فى هذا البيت والمعنى فضيت ولم اشتغل بمكافاته وترقيت الى مرتبة اعلى وقلت لايعنينى بالسب فكانه نسى نفسه فى تلك الحالة وتصوّرها بصورة اخرى تكرّما وذلك غاية الحلم والوقار والتجنب عن وصمة الشنار والعار وكذا الحال فى قوله تعالى الذين انعمت عليهم اذلم يرد بالموصول فيه معهود خارجى لانتفائه ولا الجنس من حيث هو هو اذلا يناسبه الصراط ولا الانعام ولامن حيث تحققه فى ضمن جميع الافراد لانتفاء قرينة الاستغراق فتعين ارادته فى ضمن بعض الافراد لابعينه فيكون فى المعنى كالنكرة فتارة ينظر الى جانب المعنى فيعامل به معاملة النكرة فيوصف بالنكرة وبالجملة واخرى الى جانب اللفظ فيوصف بالمعرفة ويجعل مبتدأ وذا حال ﴿**قوله** وقولهم انى لامر على الرجل مثلك فيكرمنى﴾ مثال ثان لاجرآء المحلى باللام مجرى النكرة وهو اكثر مناسبة للآية من حيث كون الموصوف والصفة فيهما معرفتين لفظا نكرتين معنى ومن حيث ان الصفة فيهما من النكرات المتوغلة فى الابهام ﴿**قوله** او جعل غير معرفة﴾ معطوف على قوله اجرآء الموصول مجرى النكرة وهو التأويل الثانى المصحح لكون غير صفة المعرفة وتقريره ان غير انمايكون نكرة اذالم يقع بين ضدين واما اذا وقع بين ضدين فحينئذ يتعرف بالاضافة ويزول ابهامه من حيث اضافيته يعنى ان المراد به ضدّ الآخر كقولك النقلة هى الحركة غير السكون فان لفظ غير لما اضيف الى ماله ضدّ واحد علم ان المراد به هو الحركة والآية من هذا القبيل لوقوع غير فيها ايضا بين الضدين فان كل واحد من المؤمنين الكاملين والمغضوب عليهم والضالين ضدّ للآخر فلما اضيف غير الى احدهما تعين ان المراد به الاخر فتعرف بالاضافة فلذلك وصفت المعرفة به ﴿**قوله** والعامل انعمت﴾ اعترض عليه بانه يستلزم اختلاف العامل فى الحال وذى الحال لان العامل فى ذى الحال وهو الضمير المجرور فى عليهم هو الجار فلو جعل عامل الحال انعمت يلزم ذلك بلاخفاء * واجيب بان العامل فيهما هو الفعل فان منصوب المحل فى انعمت عليهم ومرفوع المحل فى غير المغضوب عليهم هو المجرور فقط واثر الجار انماهو فى تعدية الفعل وافضائه الى الاسم فان كل واحد من فعلى الانعام والغضب لايتعدى الابصلة وهى كلمة على ويجيء المفعول به منهما موصولا بهذه الصلة فلما كان المفعول به بواسطة حرف الجر هو الضمير المجرور فى عليهم كان التذكير والتأنيث والتثنية والجمع عارضا لذلك الضمير فقيل رجل انعمت عليه وامرأة انعمت عليها ورجلان اوامرأتان انعمت عليهما ورجال انعمت عليهم ونساء انعمت عليهن فظهر ان الضمير المجرور فى انعمت عليهم منصوب المحل على انه مفعول به للفعل المذكور وفى المغضوب عليهم مرفوع المحل على انه قائم مقام الفاعل لاسم المفعول وان قولهم ان الجار والمجرور فى مثله فى محل النصب والرفع مساهلة فى العبارة اعتمادا على ظهور المراد وبهذا التحقيق يندفع مايقال من ان الجار والمجرور فى مثل المغضوب عليهم كيف يصح ان يقوم مقام الفاعل ويسند اليه اسم المفعول مع ان الاسناد اليه من خواص الاسم والجار مع المجرور ليس باسم نعم اذا وقع الجار والمجرور خبر مبتدأ نحو زيد فى الدار يعتبر المجموع لانه الواقع موقع عامله الذى هو حصل او حاصل ﴿**قوله** او باضمار اعنى﴾ عطف على قوله على الحال وهو مبنى على ان يكون المراد بالذين انعمت عليهم المؤمنين الكاملين اذ لو اريد بهم من حصل له التصديق المجرد لماصح تعبيره باعنى ﴿**قوله** او بالاستثناء ان فسر النعم بمايعم القبيلين﴾ اى ان فسر قوله انعمت عليهم بمايعم المؤمنين والكافرين ليصح اخراج المغضوبين والضالين منهم فان الاصل فى الاستثناء الاتصال وهو انمايكون بدخول المستثنى فى المستثنى منه ولم يتعرض لحمل الاستثناء على الانقطاع لانه يتضاعف ارتكاب خلاف الظاهر حينئذ فان حمل غير على الاستثناء لايخلو عن بعد ثم حمل الاستثناء على الانقطاع بعد على بعد فان الاصل فى غير ان يوصف به وانما يستثنى به حملا على الا كما يوصف بالا حملا على غير ﴿**قوله** ثوران النفس﴾ اى غليان دم القلب وهيجانه فان النفس قد تستعمل بمعنى الدم كمايقال سالت نفسه وفى الحديث ماليس له نفس سائلة فانه لاينجس الماء اذامات فيه والمراد بالانتقام العقوبة والايلام للمغضوب عليهم ﴿**قوله** وعليهم فى محل الرفع﴾ يريد ان الضمير المجرور بكلمة على فى عليهم الثانى فى محل الرفع بانه قائم مقام فاعل المغضوب ولاضمير فى المغضوب بل هو مسند الى الضمير المجرور لا الى مجموع الجار والمجرور لانه ليس باسم والاسناد اليه من خواص الاسم والضمير المجرور فى عليهم الاول منصوب المحل بانعمت كما مر ومن لطائف هذا التعبير ان العبد خاطب الله تعالى عند ذكر النعمة وصرح باسناد النعمة اليه تقربا منه بذكر نعمته ولما صار الى ذكر الغضب عدل الى الغيبة ولم يصرح باسناد الغضب اليه ادبا منه كأنه

[illegible]

وقولهم انى لامر على الرجل مثلك فيكرمنى
اوجعل غير معرفة بالاضافة لانه اضيف
الى ماله ضد واحد وهو المنعم عليه فيتعين
تعين الحركة من غير السكون وعن ابن كثير
نصبه على الحال من الضمير المجرور والعامل
انعمت اوباضمار اعنى اوبالاستثناء ان فسر
النعم بمايعم القبيلين والغضب ثوران النفس
ارادة الانتقام فاذا اسند الى الله تعالى اريد با
المنتهى والغاية على مامر وعليهم فى محل
الرفع لانه نائب مناب الفاعل بخلاف الاول
ولا مزيدة لتأكيد مافى غير من معنى النفى

ماقى غيرمن معنى النفى ﴾ اعلم ان كلمة لامن حروف الزيادة ولكنها انما تزاد بعدالواو العاطفة الكائنة بعدنفى اونهى نحو ماجاءنى زيد ولاعمرو ولاتقربوا الزنى ولا السرقة وفائدته تأكيد النفى السابق والتصريح بان ذلك النفى متعلق بكل واحدمن المعطوف والمعطوف عليه مطلقا اى مجتمعين فى وقت واحد ومتعاقبين فى الاوقات فان الواو فى مثل جاءنى زيدوعمر وللجمع المطلق ومعنى المطلق انه يحتمل ان يكون المجيئ حصل من كليهما فى زمان واحدوان يكون حصل من زيد اوّلا وان يكون حصل من عمرو اوّلا فهذه ثلاثة احتمالات عقلية لادليل فى الواو على شئ منهافاذا قلت ماجاءنى زيد وعمر وفهو فى الظاهر نفى للاحتمالات الثلاثة اى لم يجيئا لافى وقت واحدولامع الترتيب والاكثر انه لايعطف على المنفى بالواو الابان يذكر بعدالواو كلمة لانحو ماجاءنى زيد ولا عمرو وذلك لان الواو وان كان فى الظاهر للجمع المطلق المفيد لنفى الحكم عنهما على الاجتماع فى وقت وعلى الترتيب الاانه لما كان الاكثران يستعمل للاجتماع فى وقت واحد خيف ان يتوهم ان المراد ماجاءنى زيد مجتمعامع عمرو بان يكون المنفى مجيئهما على سبيل الاجتماع فى وقت مع عدم التعرض لمجيئهما متعاقبين وزيد لابيانا لكون المراد نفى الاحتمالات الثلاث فلهذا تسمى زائدة واذا تقرر هذا علم ان لاالمزيدة بعدالواو العاطفة لاتذكر الافى سياق النفى فلا يقال زيد ولاعمرو بل يقال ماجاءنى زيد ولاعمرو فوردان يقال فكيف صح دخول لاالمزيدة فى قوله تعالى ولا الضالين مع انها لاتدخل الاعلى المعطوف على المنفى لينسحب النفى على كل واحدمن المعطوفين ويسدباب توهم رجوع النفى الى المجموع من حيث هو ونفى احتمال ثبوت الحكم لاحدهما فانتقض بهذه الآية ماذكر من ان لاالمزيدة لاتدخـل الاعلى المعطوف على المنفى فاشار المصنف الى جواب هذا الايراد بقوله لامزيدة لتأكيد مافى غيرمن معنى النفى اى لانسلم ان كلمة لافى هذه الاية واقعة فى سياق الاثبات بل هى واقعة فى سياق النفى على الاصل وذلك لان اصل غير هو ان يكون بمعنى المغايرة وهى تتضمن معنى النفى ومستلزمة له فتارة يرادبها اثبات المغـايرة كما فى الاية فتزادلا فى المعطوف تأكيدا للنفى الثابت فى ضمن ذلك الاثبات وتارة يرادبها النفى الصريح كقولك انا غير ضارب زيدا اى لست ضاربا له لاانا مغاير لشخص ضارب له فان كلمة غير فيه للنفى الصريح بمنزلة كلمة لاوهى حرف لاتضاف فكانت الاضافة فى غير ايضا بمنزلة العدم فى المعنى فيجوز تقديم معمول ضارب على كلمة غير كما يجوز تقديمه على كلمة لافى قولك انا زيدا لاضارب ﴿قوله فكأنه قال لاالمغضوب عليهم ولاالضالين﴾ لماذكر ان كلمة غير فيها معنى النفى وانها متضمنة لمعناه صور مافيها من معنى النفى بعبارة هى اظهر دلالة على النفى وارسخ قدما فيه وهى كلمة لافانها ادل على النفى بالنسبة الى كلمة غير فان كلمة لافى اصلها موضوعة للنفى واشتهرت بهذا المعنى كأنها علم له بخلاف كلمة غير فانها موضوعة لاثبات المغايرة بين الشيئين فالمصنف انما بدل كلمة غير بكلمة لافى قوله لاالمغضوب عليهم من حيث ان كلمة لاادل على مقصوده الذى هو تصوير مافى غير من معنى النفى لالكون المقام مقام العطف فان كلمة لافى قوله لاالمغضوب عليهم ليست عاطفة اذليس المراد اهدنا صراط الذين انعمت عليهم لاصراط المغضوب عليهم بل المراد وصف المنعم عليهم بمغايرة المغضوب عليهم فليست كلمة لافيه الابمعنى غير وانما بدلها المصنف بكلمة لالكونها اظهر دلالة على النفى وارسخ قدما فيه ﴿قوله ولذلك﴾ اى ولكون غير بمنزلة كلمة لامن حيث كونه متضمنا لمعنى النفى جاز انا زيدا غير ضارب بتقديم معمول ما اضيف اليه غير عليه بناء على انه بمنزلة كلمة لاوهى حرف والحرف تمتنع اضافته فكانت الاضافة فى غير ايضا كلا اضافة فكان قولنا انا زيدا غير ضارب من حيث كون غير متضمنا لمعنى النفى بمنزلة انا زيدا لاضارب فكما انه لامانع من تقديم زيدا فى انا زيدا لا ضارب فكذا لامانع من تقديمه فى انا زيدا غير ضارب بخلاف قولك انا زيدا مثل ضارب فانه لايجوز لان المثل مضاف الى ضارب والمضاف اليه لايجوز تقديمه على المضاف فاذا لم يجز تقديم ضارب على المثل فعدم جواز تقديم معموله عليه اولى ولاوجه لجعل اضافة مثل كلا اضافة فتقررت الاستحالة فيه بخلاف اضافة غير فان غير لما كان بمنزلة لاومعلوم ان لاممتنعة الاضافة كانت الاضافة فيه بمنزلة العدم فلهذا جاز تقديم معمول ضارب على غير * فان قيل قولك لامانع من تقديم معمول مابعد كلمة لاعلى ماقبلها فى انا زيدا لاضارب بناء على ان المانع منه هو الاضافة ولما امتنع اضافة الحرف فقدا نتفى المانع ممنوع لان انتفاء المـانع المخصوص لايستلزم انتفاء المانع مطلقا وقد تحقق هناك مانع آخر وهو ان مافى حيز النفى لايتقدم عليه * واجيب بان امتناع تقديم ما فى حيز النفى انما هو اذا كان النفى بما اوان فانهما لما دخلا على الاسم والفعل اشبها الاسـتفهام فلم يجز تقديم مافى حيزهما عليه بخلاف لم ولن فانهما اختصا بالفعل وعملا فيه

نه قال لاالمغضوب عليهم ولاالضالين
ث جازانا زيدا غيرضارب كما جازانا
لاضـارب وان امتنع انا زيدا مثل
ب

فصارا كالجزء منه فجاز ان يعمل ما بعدهما فيما قبلهما واما كلمة لا فانما جاز التقديم معها وان دخلت على القبلين
لانها حرف متصرف فيها حيث اعمل ماقبلها فيما بعدها كقولك جئت بلا ذنب واريد ان لايخرج فجاز ايضا
اعمال مابعدها فيماقبلها بخلاف كلمة ما اذلا يتخطاها العامل اصلا ﴿ **قوله** وله عرض عريض ﴾ اى وللضلال
امتداد مديد غاية المد ومراتب كثيرة متفاوتة فبين ادناه من الزلات وبين اقصاه الذى هو الكفر والعياذ بالله مراتب
لاتحصى وقوله عرض عريض من قبيل ليل أليل وظل ظليل فانهم اذا ارادوا المبالغة فى وصف الشئ يشتقون منه
اسما فيصفونه به ﴿ **قوله** قيل المغضوب عليهم اليهود ﴾ هو فى بعض النسخ بالواو فيكون معطوفا على مايفهم
من الكلام السابق من ان المراد بهما جميع ملل الكفر بقرينة ذكرهما فى مقابلة من انعم عليهم بالنعمة المطلقة وهى نعمة
الايمان ولانه تعالى نسب كل واحد من الغضب والضلال الى جميع الكفار حيث قال ولكن من شرح بالكفر
صدرا فعليهم غضب من الله وقال ان الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله قدضلوا ضلالا بعيدا والظاهر انه بدون
الواو على انه كلام مستأنف لبيان ان جمهور المفسرين ذهبوا الى ان المغضوب عليهم اليهود لقوله تعالى فى حقهم
قل هل انبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه ولانهم اشد الناس عدواة للذين آمنوا
واكثرهم تعديا قولا وفعلا فانهم قتلوا الانبياء وحرفوا التوراة واعتدوا فى السبت وقالوا ان الله فقير ونحن اغنياء
وقالوا يد الله مغلولة وغيرذلك من هذياناتهم فكانوا احق بالغضب الذى هو الانتقام وهو لاينافى اتصافهم بالضلال
كيف وقد حكم الله تعالى عليهم بالضلال فى قوله اولئك شر مكانا واضل عن سوآء السبيل وذهب جمهور
المفسرين ايضا الى ان المراد بالضالين هم النصارى لقوله تعالى فى حقهم ولا تتبعوا اهوآء قوم قدضلوا من قبل
واضلوا كثيرا وضلوا عن سوآء السبيل عن الراغب انه قال ان قيل كيف افردوا بذلك وكلا الفريقين ضلال
ومغضوب عليهم اجيب عنه بانه خص كل فريق منهم بصفة كانت اغلب عليهم وان شاركهم غيرهم فيها وصفوا به
من صفات الذم ﴿ **قوله** وقدروى مرفوعا ﴾ اى وقدروى هذا القول الذى ذهب اليه جمهور
المفسرين مرفوعا الى النبى صلى الله عليه وسلم غير موقوف على الصحابى وهو ما اخرجه الترمذى عن عدى بن حاتم
ان النبى صلى الله عليه وسلم قال المغضوب عليهم اليهود والضالون النصارى وفى مسند الامام احمد رحمه الله سأل
رجل النبى صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله من هؤلاء المغضوب عليهم فقال اليهود ومن هؤلاء الضالون
فقال النصارى ﴿ **قوله** ويتجه ان يقال ﴾ اى لو قيل المغضوب عليهم العصاة والضالون الجاهلون بالله لكان
كلاما موجها وان كان مخالفا لما ذهب اليه جمهور المفسرين قال الامام والاقرب ان يحمل المغضوب عليهم على كل
من اخطأ فى العمل ويحمل الضالون على كل من اخطأ فى الاعتقاد لان اللفظ مطلق والتقييد خلاف الاصل
والمخطئ فى العمل هم العصاة الذين تركوا العمل بما كلفوا به بالاوامر والنواهى والمخطئ فى الاعتقاد هم الجاهلون
بما يجب علمه والاعتقاد به ﴿ **قوله** لان المنعم عليه من وفق للجمع بين معرفة الحق لذاته والخير للعمل به ﴾ عبر عن
الاحكام النظرية الاعتقادية المطابقة للواقع بالحق لكونها ثابتة مطابقة للواقع وليوافق قوله فيما بعد فماذا بعد الحق
الا الضلال وقوله لذاته متعلق بالمعرفة اى للجمع بين معرفة الحق لاجل ذاته لا للعمل فان شأن العلم النظرى ان
يكون مقصودا بالذات والذى يقصد به العمل هو العلم العملى وعبر عن هذا العلم بالاحكام العملية لا لذواتها بل للعلم بها
لمعرفة الخير لكونها مؤدية الى الخير والسعادة وقوله للعمل به اى بذلك الخير مبنى على ان شأن العلم العملى ان يكون
المقصود به العمل دون حصول نفسه ﴿ **قوله** والمخل بالعمل فاسق مغضوب عليه ﴾ اى مراد انتقامه قدم ذكر
من اخل بالقوة العاملة مع ان من اخل بالقوة العاقلة اشنع منه لان الاخلال بالعمل مع العلم بما يجب ان يعلم
اقبح من الاخلال به مع الجهل لقوله عليه الصلوة والسلام * ويل للجاهل مرة وويل للعالم سبعين مرة * فانقسم
الناس بحسب العلم بما ينبغى والعمل به الى اقسام ثلاثة لايخرجون منها لانه اما عالم او جاهل والعالم اما عامل بما علمه
او تارك فالعالم العامل هو المنعم عليه وهو المزكى نفسه عن ظلمة الجهل والعصيان فافلح بذلك كما قال تعالى قد افلح
من زكاها والعالم المتبع هواه هو المغضوب عليه اى المستحق لان ينتقم منه والجاهل هو الضال المشار اليه بقوله
تعالى وقد خاب من دساها ﴿ **قوله** وقرئ ولا الضألين بالهمزة ﴾ المفتوحة المبدلة من الالف اجتهادا وسعيا
فى الهرب من التقاء الساكنين فان التقاءهما وان كان مغتفرا بشرط ان يكون على حده وهو ان يكون اول الساكنين
حرف لين والثانى مدغما مشددا الا ان من هرب عن هذا الجائز فقد جد فى الهرب عنه قال ابو البقاء انها لغة فاشية

وقرئ وغير الضالين والضلال العدول عن
الطريق السوى عمدا او خطأ وله عرض
عريض والتفاوت مابين ادناه واقصاه كثير قيل
المغضوب عليهم اليهود لقوله تعالى فيهم من
لعنه الله وغضب عليه والضالين النصارى
لقوله تعالى قدضلوا من قبل واضلوا كثيرا
وقدروى مرفوعا ويتجه ان يقال المغضوب
عليهم العصاة والضالين الجاهلون بالله لان
المنعم عليه من وفق للجمع بين معرفة الحق لذاته
والخير للعمل به وكان المقابل له من اختل احدى
قوتيه العاقلة والعاملة والمخل بالعمل فاسق
مغضوب عليه لقوله تعالى فى القاتل عمدا
وغضب الله عليه والمخل بالعلم جاهل ضال
لقوله فماذا بعد الحق الا الضلال وقرئ ولا
الضألين بالهمزة على لغة من جد فى الهرب
من التقاء الساكنين

في العرب في كل الف وقع بعدها حرف مشدّد نحو شأبة ودأبة وجأن في دابة وشابة وجان ﴿قوله اسم للفعل الذى هو استجب﴾ فان قيل كيف تكون اسماء الافعال اسماء مع كونها دالة على المعنى المقترن باحد الازمنة الثلاثة فان آمين مثلا يدل على طلب الاستجابة المقترنة بزمان الاستقبال وكذا شتان وهيهات فانهما يدلان على الافتراق والبعد المقترنين بزمان الماضى * قلنا الاسماء المذكورة موضوعة بازآء الفاظ الافعال الاصطلاحية نحو استجب وابهل وأسرع وبعد ونفس الالفاظ غير مقترنة بزمان فتكون الالفاظ الموضوعة بازآئها اسماء لكونها موضوعة بازآء الفاظ لم يعتبر اقترانها بزمان واما المعانى المقترنة بالزمان فهى مدلولة لتلك الالفاظ ودلالة اللفظ على المعنى المقترن بواسطة دلالة معناه الاصلى على ذلك المعنى لا تستدعى كونه فعلا ﴿قوله وجاء مدّ الفه وقصرها﴾ بتخفيف الميم فيهما فان كان بالقصر فوزنه فعيل وان كان بالمد فكذلك ومد الفه للاشباع وقيل آمين كنز من كنوز العرش لا يعلم تأويله الا الله واستشهد على مجيئ مد الفه بقول قيس المجنون بن الملوح ويرحم الله عبدا قال آمينا وعلى مجيئ قصر الفه بقول من قال * تباعد عنى فطحل اذ دعوته * امين فزاد الله ما بيننا بعدا *
وفطحل على وزن جعفر اسم رجل وحق امين ان يؤخر عن الدعاء وهو قوله فزاد الله لان طلب الاستجابة انما يكون بعد الدعاء لكن الشاعر قدمه اهتماما بالاجابة روى انه لما اشتد امر قيس المجنون فى حب ليلى اشار الناس على ابيه الملوح ببيت الله الحرام واخراجه اليه والدعاء له فى ذلك الموضع المبارك فعسى الله ان يسليه عنها فذهب به ابوه الى مكة واراه المناسك وقال له تعلق باستار الكعبة المعظمة وقل اللهم ارحنى من ليلى وحبها فقال اللهم منّ علىّ بليلى وقربها فضربه ابوه فانشأ يقول

* يا رب انك ذو منّ ومغفرة * بيت بعافية ليلى المحبينا *
* الذاكرين الهوى من بعد ما رقدوا * والنائمين على الايدى مكبينا *
* يا رب لا تسلبنى حبها ابدا * ويرحم الله عبدا قال آمينا *

﴿قوله وليس من القرآن وفاقا﴾ لانه لم يكتب فى الامام ولم ينقل احد من الصحابة والتابعين ومن بعدهم رضوان الله تعالى عليهم اجمعين انه قرآن ﴿قوله لكن يسن ختم السورة به﴾ وينبغى ان يكون التلفظ به بعد سكتة على نون ولا الضالين ليتميز ما هو قرآن من غيره واما كتبه فى المصاحف فبدعة لا يرضى به ﴿قوله وقال عليه الصلوة والسلام انه كالختم على الكتاب﴾ وقال ابو زهير آمين مثل الطابع على الصحيفة والطابع اسم لما يطبع به الصحيفة كالخاتم اسم لما يختم به وزنا ومعنى ووجه كون آمين كالختم على الكتاب انه يمنع الدعاء من الفساد الذى يترتب عليه خيبة الداعى وحرمانه من الاجابة كما ان الختم على الكتاب يمنعه من الفساد المتعلق به وهو ظهور ما فيه على غير من كتب اليه ﴿قوله عن وآئل بن حجر﴾ وآئل بالهمز كقائل وحجر بضم الحاء المهملة وسكون الجيم قال الزيلعى رحمه الله الحديث الذى رواه وآئل اسناده حسن الا ان الحنفية لا يرفعون اصواتهم بآمين ويحملون الحديث المذكور على التعليم للاصحاب ولذا خافتوا حيث خافت يعنى انه عليه الصلوة والسلام كان يجهر به فى الابتدآء تعليما لاصحابه ثم خافت فخافتوا والمشهور عن ابى حنيفة واصحابه رحمهم الله ان الامام يقوله لكن يخفيه لانه ذكر فلا يجهر به كسائر الاذكار ومغفل بضم الميم وفتح الغين المعجمة والفاء المشددة ﴿قوله لقوله عليه الصلوة والسلام اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين فان الملائكة تقول آمين فمن وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه﴾ هكذا فى بعض نسخ هذا الكتاب وفى وسيط الامام الواحدى ورد عليه ان الدليل حينئذ لا يوافق الدعوى لانه لا يدل الا على تأمين المؤتم والمدعى تأمينهما معا حيث اورد الحديث دليلا على قوله والمأموم يؤمّن معه فيحتاج الى ان يقال ان تأمين الامام قد علم من الاحاديث الاخر وفى اكثر نسخ هذا الكتاب وفى التيسير والمعالم هكذا فان الملائكة تقول آمين والامام يقول آمين فمن وافق تأمينه الى آخره فحينئذ ينطبق الدليل على الدعوى من حيث انه يدل على المعية والظاهر ان المراد بالموافقة اتحاد وقت تأمينهما وقيل فى الاخلاص وحضور القلب
﴿قوله بينا﴾ اصله بين اشبعت فتحة النون فصارت الفا وبينما اصله بين زيدت عليه ما ومعناهما واحد تقول بينا نحن نرقبه او بينما نحن نرقبه اتانا اى اتانا بين اوقات رقبنا له فما بعد بين مرفوع بالابتدآء وقيل مضاف الى زمان مقدر مضاف الى الجملة الاسمية كما فى قولك اتيتك زمن الحجاج امير فقول الشاعر فبينا نحن نرقبه اتانا تقديره بين اوقات نحن نرقبه اتانا فحذف المضاف وهو الوقت واقيمت الجملة التى هى المضاف اليه مقامه وولى الظرف الذى هو

مين) اسم للفعل الذى هو استجب وعن ابن
اس سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم
معناه فقال افعل بنى على الفتح كأين لالتقاء
ساكنين وجاء مدّ الفه وقصرها قال
يرحم الله عبدا قال آمينا * وقال امين
داد الله ما بيننا بعدا * وليس من القرآن وفاقا
ن يسن ختم السورة به لقوله عليه الصلوة
سلام علمنى جبرآئيل آمين عند فراغى من
ءة الفاتحة وقال انه كالختم على الكتاب
معناه قول على رضى الله عنه آمين خاتم
ب العالمين ختم به دعاء عبده يقوله الامام
جهر به فى الجهرية لما روى عن وآئل بن
انه عليه الصلوة والسلام كان اذا قرأ ولا
ضالين قال آمين ورفع بها صوته وعن ابى
يفة رضى الله عنه انه قال لا يقوله والمشهور
انه يخفيه كما رواه عبد الله بن مغفل وانس
أموم يؤمن معه لقوله عليه الصلوة والسلام
قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين فان
لائكة تقول آمين فمن وافق تأمينه تأمين
لائكة غفر له ما تقدم من ذنبه وعن ابى
يرة رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله
يه وسلم قال لابىّ الا اخبرك بسورة لم ينزل
التوراة والانجيل والقرآن مثلها قلت بلى
سول الله قال فاتحة الكتاب انها السبع المثانى
القرآن العظيم الذى اوتيته وعن ابن عباس
بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ اتاه
ث فقال ابشر بنورين اوتيتهما لم يؤتهما نبى
ت فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة

بين تلك الجملة فلفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم في حديث ابن عباس رضي الله عنهما مبتدأ حذف خبره وهو جالس اونحوه ﴿ **قوله** لن تقرأ حرفا منهما الا اعطيته ﴾ اى الا اعطيت بقرآءته من الثواب الجزيل مالا يحصيه الا الله تعالى على ان يكون الابهام للتعظيم او لن تدعو بحرف منهما فيه الدعاء نحو اهدنا واعف عنا واغفرلنا الا اجبت ﴿ **قوله** في الكتاب ﴾ هو بضم الكاف وتشديد التاء يطلق على الكتبة جمع كاتب وعلى المكتب ايضا وهو المراد ههنا وفي الصحاح الكتاب الكتبة والكتاب ايضا المكتب واعلم انه سئل الزمخشري جار الله بان قيل له لماذا اوردت الفضائل في اواخر السور وبعض المفسرين يذكرونها مقدمة على السورة ثم يشرعون في التفسير فاجاب بان الفضائل اوصاف السور والوصف يستدعي تقديم الموصوف ومن اوردها في الابتدآء قد مال الى الترغيب نقل عن يحيى النووي رحمه الله ومن الموضوع الحديث المروي عن ابيّ بن كعب في فضل القرآن سورة سورة وقد اخطأ من ذكره من المفسرين وزاد الصغاني مؤلف المشارق وضعها رجل من اهل عبادان وقال لما رأيت الناس اشتغلوا بالاشعار وفقه ابي حنيفة وغير ذلك ونبذوا القرآن ورآء ظهورهم اردت ان اضع لكل سورة فضيلة ارغب الناس بها في الاشتغال بالقرآن تم مايتعلق بسورة الفاتحة والحمد لله اوّلا وآخرا والصلوة والسلام على سيد الانبياء والمرسلين وعلى آله واصحابه اجمعين ومن ههنا اشرع فيما يتعلق بسورة البقرة مستعينا بالله ومتوكلا عليه

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

﴿ **قوله** الم وسائر الالفاظ التي يتهجى بها ﴾ اى تعدّد انها حروف المباني وهي الحروف التي يتركب منها الكلام فان التهجي تعداد حروف الهجاء باساميها مثل ان يقال الف باء تاء وهكذا سميت حروف المباني بحروف التهجي لانها تتهجى اى تعدّد باساميها كما سميت حروف المعجم من حيث ان اكثرها يختص بالنقط من بين سائر حروف الامم والعجم النقط بالسواد يقال اعجمت الحرف وعجمته ولا يقال عجمته ومعنى حروف المعجم حروف الخط المعجم مثل مسجد الجامع بمعنى مسجد اليوم الجامع والباء في قوله يتهجى بها للصلة والا له اى الالفاظ التي تتعدد بها حروف المباني على حذف المفعول بلا واسطة وهو الحروف التي مسمياتها الالفاظ المذكورة لان للتهجي المعدود هو مسميات تلك الالفاظ التي هي اسام لتلك المسميات واستدل المصنف اوّلا على كون الالفاظ التي يتهجى بها مسمياتها اسماء بقوله لدخولها في حد الاسم فان كل واحد من تلك الالفاظ يدل على معنى في نفسه غير مقترن باحد الازمنة الثلاثة فلفظ الضاد مثلا يدل على مسماه مثلا وهو ضه ولفظ الرآء على ره ولفظ الباء على به من غير ان يقترن شيء من هذه المعاني والمسميات بزمان من الازمنة الثلاثة ولو كانت هذه الالفاظ حروفا لما دلت على معنى في انفسها ولو كانت افعالا لكانت مدلولاتها مقترنة باحد الازمنة الثلاثة فتعين كونها اسماء لانها كلمات موضوعة واستدل عليه ثانيا بوجود خاصة الاسم فيها من التعريف والتنكير والتصغير والتوصيف والاسناد اليه والاضافة والامالة والتفخيم الذى هو خلاف الامالة حيث يقال الالف والف واليف مقصورة او ممدودة قلبت الواو والياء الفاو قلبت الالف همزة والف التثنية والف الاشباع وتقول باتا بالامالة وبالتفخيم ولما اشتهر بين العوام حرفية تلك الالفاظ بل وقع فيها اشتباه لبعض الخواص لم يقنع المصنف في تحقيق اسميتها ببيان صدق حد الاسم عليها ووجود خواصه فيها بل ايد ذلك بان امامين عالمين في العلوم العربية قد صرحا بذلك وسلك في نسبة التصريح اليهما ابلغ الوجوه وآكدها حيث قال وبه صرح الخليل وابو علي بتقديم ماحقه التأخير لمجرد الاهتمام لا لقصد الحصر لانه لايناسب المقام والخليل بن احمد البصري اخذ عن ابي عمرو بن العلاء البصري احد مشايخ القراآت السبع واخذ سيبويه عن الخليل وابو علي الفارسي كان من اكابر ائمة النحو حتى قيل ما كان بين سيبويه وابي علي افضل منه صنف كتبا كثيرة منها كتاب الحجة على القراآت السبع حكى سيبويه عن الخليل انه قال يوما لاصحابه كيف تقولون اذا اردتم ان تلفظوا بالكاف التي في لك والباء التي في ضرب فقيل نقول كاف وباء فقال انما جئتم بالاسم ولم تلفظوا بالحرف وقال انما اقول كه وبه فهذا تصريح منه باسمية تلك الالفاظ وان اشتبه الحال على اصحابه حيث زعموا انها حروف وذكر ابو علي في كتابه المسمى بالحجة انهم امالوا كلمة يا في مثل يازيد وهي من حروف النداء والامالة من خواص الاسم والفعل ولاتجرى في الحروف الا نادرا على التشبيه والالحاق كامالة بلى مع انها من حروف الايجاب الا انها اشبهت الفعل من حيث استقلت جوابا واغنت عن الجملة المذكورة في السؤال كما في قوله تعالى الست بربكم قالوا بلى

لن تقرأ حرفا منهما الا اعطيته وعن حذيفة اليمان ان النبي صلى الله عليه وسلم ان القوم ليبعث الله عليهم العذاب حتما مقضيا فيقرأ صبي من صبيانهم في الكتاب الحمد لله رب العالمين فيسمع الله تعالى فيرفع عنهم بذلك العذاب اربعين سنة

(سورة البقرة مدنية وآيها مائتان وست وثمانون آية)

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

(الم) وسائر الالفاظ التي يتهجى بها اسماء مسمياتها الحروف التي ركبت منها الكلم لدخولها في حد الاسم واعتوار ما يخص به من التعريف والتنكير والجمع والتصغير وغير ذلك عليها وبه صرح الخليل وابو علي

قبل الالف مع ان الحرف ليس من شأنه الامالة فلان يميلوا الاسم الذى هو الياء من يس اجدر واولى الاترى ان هذه الحروف اسماء لالفاظها فقد حكم بان الياء فى يس اسم ثم عمم الحكم فقال الاترى ان هذه الحروف اى ياوسين واخواتهما عبر عنها بالحروف وصرح بانها اسماء فعلم ان اطلاق الحروف عليها تسامح من قبيل اطلاق اسم المدلول على الدال **قوله** وماروى ابن مسعود رضى الله عنه اشارة الى سؤال يرد على قوله الف ولام وميم ونحوها اسماء ومسماتها الحروف التى ركبت منها الكلم والى جوابه تقرير السؤال ان ماذكرته من صدق حد الاسم واعتوار خواصه على الالفاظ المذكورة وان دل على اسميتها لكن عندى مايدل على حرفيتها وهو انه عليه الصلوة والسلام قد حكم عليها بالحرفية حيث قال الف حرف ولام حرف وميم حرف فاذكرت من الدليل القائم على اسميتها معارض بهذا الدليل* وتقرير الجواب ان الحديث المذكور انما يكون معارضا لما ذكرنا من دليل اسمية الالفاظ المذكورة لوكان الحرف بالمعنى المصطلح عليه عند النحاة وهو كلمة لاتدل على معنى فى نفسها وهذا القسم من الكلمة هو المسمى بحروف المعانى كالحروف العاطفة والجارة والمشبهة بالفعل وغيرها فانه لوكان المراد بالحرف المذكور فى لفظ الحديث الحرف بهذا المعنى لكان الحديث معارضا لدليل اسمية الالفاظ المذكورة لكن ليس المراد بالحرف المذكور فيه الحرف بالمعنى المصطلح عليه عند النحاة فان تخصيص الحرف بالمعنى المصطلح عليه عرف متجدد تعارف عليه علماء النحو وحدث بعد عصر النبى صلى الله عليه وسلم فوجب ان لايكون مراده عليه الصلوة والسلام بالحرف ذلك المعنى المصطلح عليه بل يكون مراده عليه الصلوة والسلام به الحرف بالمعنى اللغوى وهو الطرف والحرف بمعنى الطرف يتناول جميع حروف المبانى ويتناول ايضا جميع اقسام الكلمة لخروج اصواتها عن اطراف اللسان فكون الالفاظ المذكورة حروفا بالمعنى اللغوى لاينافى اسميتها فلم يكن الحديث معارضا لماقلنا من اسميتها **قوله** ولعله سماه باسم مدلوله وجه ثان لدفع تعارض الدليلين دفعه اولا بحمل الحرف على معناه اللغوى ثم قال ولعله سماه اى سمى كل واحد من لفظ الف ولام وميم باسم مدلوله ومسماه حيث اطلق عليه انه حرف مع القطع بان شيأ من الالفاظ المذكورة ليس حرفا بمعنى مايتركب منه الكلم فاطلاق الحروف على الالفاظ المذكورة من قبيل توصيف الشئ بوصف مايتعلق به اسنادا مجازيا* واعلم ان هناك طريقا آخر لدفع المعارضة اسهل مماذكره المصنف وهو ان يقال الحديث المذكور لايدل على ان لفظ الالف واللام والميم التى هى عبارة عن مسمياتها حروف حتى يصلح لان يورد فى مقام المعارضة بل الظاهر ان المراد من قوله عليه الصلوة والسلام الف حرف ولام حرف وميم حرف الحكم على مسمياتها بالحرفية كما اذا قلت زيد عالم فانك انما تريد به الحكم على المسمى بزيد لا على لفظه * ومن المعلوم ان مسميات الالفاظ المذكورة حروف بلاشبهة فبقى دليل اسميتها سالما عن المعارضة لان كون مدلولات الالفاظ المذكورة حروفا لاينافى اسمية انفس الالفاظ الدالة عليها الا ان المصنف لم يلتفت الى هذا الجواب لعدم كونه قطعى الدلالة على سقوط المعارضة لان كلام المعارض مبنى على ان الالفاظ المذكورة اعنى الف ولام وميم اعلام لانفسها فيصح ان يطلق كل واحد منها ويراد به نفس ذلك اللفظ ويحكم على ذلك اللفظ بانه حرف ويجوز ان تكون الالفاظ اعلاما لانفسها وتكون بحيث اذا اطلقت يراد بها نفس اللفظ المذكور كما فى قولك ضرب فعل ماض ومن حرف جرّ فان المحكوم عليه بانه فعل او حرف انما هو لفظ ضرب ولفظ من اللذين احدهما فعل دال على المعنى المقترن بالزمان الماضى والآخر حرف دال على معنى فى غيره عبر عنهما باسميهما العلم لهما ما ذكر فى الحواشى السعدية فى بحث كلمة آمين ان كل لفظ وضع بازاء معنى اسما كان او فعلا او حرفا فله اسم علم هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالته على ذلك الاسم او الفعل او الحرف كما تقول فى قولنا خرج زيد من البصرة خرج فعل وزيد اسم ومن حرف جر فتجعل كلاً من الثلاثة محكوما عليه لكن هذا وضع غير قصدى لايصير به اللفظ مشتركا ولايفهم منه معنى مسماه الى هنا كلامه وقال نجم الائمة الرضى فى شرح الكافية واعلم انه اذا قصد بكلمة نفس ذلك اللفظ دون معناه كقولك اين كلمة استفهام وضرب فعل ماض فهى علم وذلك لان مثل هذه الكلمة موضوع لشئ بعينه غير متناول غيره وهو منقول لانه نقل من مدلول هو المعنى الى مدلول آخر هو اللفظ واذا تبين كلام هذين الشخصين ظهر ان كلام المعارض مبنى على ان المحكوم عليه بالحرفية فى قوله عليه الصلوة والسلام بل الف حرف ولام حرف وميم حرف هو انفس هذه الالفاظ التى هى مدلولات ومسميات لانفسها حتى يتم التقريب لان الكلام فى اسمية هذه الالفاظ وحرفيتها فلذلك لم يلتفت المصنف الى هذا الجواب **قوله** ولما كانت مسمياتها حروفا وحدانا الوحدان جمع واحد كالركبان جمع راكب لما استدل على كون الالفاظ

...ماروى ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ...ه عليه الصلوة والسلام قال من قرأ حرفا ...ن كتاب الله فله حسنة والحسنة بعشر ...ثالها لا اقول الم حرف بل الف حرف ...لام حرف وميم حرف فالمراد به غير المعنى ...ذى اصطلح عليه فان تخصيص الحرف به ...رف مجدد بل المعنى اللغوى ولعله سماه باسم ...لوله ولما كانت مسمياتها حروفا وحدانا ...هى مركبة صدرت بها

المذكورة اسماء غير حروف بصدق حد الاسم عليها و باعتوار خواص الاسم عليها شرع فى بيان وجه جعل المسميات فى صدور تلك الاسماء قال صاحب الكشاف اعلم ان الالفاظ التى يتهجى بها اسماء مسمياتها الحروف المبسوطة التى منها ركبت الكلم فقولك ضاد اسم سمى به ضه من ضرب اذا تهجيته وكذلك رآء و بآء اسمان لقولك ره و به وقد روعيت فى هذه التسمية لطيفة وهى ان المسميات لما كانت الفاظا كاساميها وهى حروف وحدان والاسامى عدد حروفها مرتق الى الثلاثة اتجه لهم طريق الى ان يدلوا فى التسمية على المسمى فلم يغفلوها وجعلوا المسمى صدر كل اسم منها كما ترى الا الالف اللينة فى وسط نحو جاء فانه لما لم يتأت لهم تصدير اسمها بها لتعذر الابتدآء بالساكن استعاروا الهمزة مكان مسماها يعنى ان اسماء حروف المبانى مركبة من ثلاثة احرف ومسمياتها حروف وحدان ولما كانت مسميات تلك الاسماء الفاظا مثلها راعوا لطيفة فى تسميتها بها بان جعلوا المسميات فى صدور تلك الاسماء ليكون المسمى عند ذكر الاسماء اول مايقرع الاسماع الا الالف اللينة فان الالف على ضربين لينة ومتحركة فاللينة تسمى الفا والمتحركة همزة فالالف اللينة لما تعذر الابتدآء بها لسكونها استعاروا الهمزة مكان مسماها والسر فى مراعاة هذه اللطيفة فى وضع هذه الاسماء قصد سرعة الانتقال من الاسم الى المسمى ومن اللفظ الى المعنى ﴿قوله ليكون تأديتها بالمسمى﴾ من قبيل اخذت بالخطام فى اخذت الخطام لان فعل التأدية يتعدى بلا واسطة ﴿قوله واستعيرت الهمزة الى آخره﴾ بيان لوجه كون اسم الالف اللينة مخالفا لاسماء سائر الحروف البسيطة حيث لم يكن اسمها مصدرا بمسماه كما كانت اسماء سائر الحروف البسيطة مصدرة بمسمياتها ﴿قوله وهى مالم تلها العوامل موقوفة خالية عن الاعراب﴾ لما فرغ من تحقيق اسمية الالفاظ المذكورة ومايتعلق بها اراد ان يبين انها من اى قسم من اقسام الاسماء معربة ام مبنية فاختار انها قبل ان تليها العوامل موقوفة اى معربة وان سكون اواخرها سكون وقف مثل سكون زيد وعمرو حال الوقف لا سكون بناء كسكون لدن ومن وانما قال مالم تلها العوامل لان هذه الالفاظ حال التركيب مع العوامل معربة بلا خلاف تقول هذا الف وكتبت الفا ونظرت الى الف واما قبل توارد العوامل عليها فقد اختار المصنف انها معربة ايضا كما ذهب اليه جمهور المحققين من النحاة فانهم عرّفوا المعرب بانه الذى يختلف آخره باختلاف العوامل وليس معناه انه تختلف العوامل فى اوّله بالفعل ويختلف آخره بحسب ذلك الفعل والا لزم ان لا يكون الاسم الذى لم يتوارد عليه عوامل مختلفة بل سلط عليه عامل واحد فقط معربا وهو باطل القطع بان لفظ زيد فى قولك جاءنى زيد معرب وان لم تختلف العوامل فى اوّله بالفعل ولم يختلف آخره بالفعل ولو اختلف العوامل فى اوله لاختلف آخره والاسم قبل تركيبه بالعامل كذلك فيكون معربا قطعا وذهب ابن الحاجب الى ان الاسم قبل تركيبه بالعامل مبنى لانه فسر المبنى بما ناسب مبنى الاصل اووقع غير مركب وهو تصريح بان المعرب قبل تركيبه بالعامل مبنى لانتفاء موجب الاعراب الذى هو التركيب * فان قلت قوله خالية عن الاعراب يدل على ان الفاظ المذكورة قبل التركيب ليست بمعربة عنده فكيف زعم ان المختار عنده كونها معربة وان سكونها سكون وقف * قلنا الاعراب يطلق على معنيين احدهما كون الاسم بحيث لو اختلف العوامل فى اوله لاختلف آخره وثانيهما الحركة الاعرابية فالاسماء قبل ان تليها العوامل متصفة بالاعراب بالمعنى الاول وخالية عن الاعراب بالمعنى الثانى فلا منافاة بين كلامه ﴿قوله ومعرضة له﴾ اى محل لعروض الاعراب بالمعنى الثانى واستدل على خلوها عن الحركات الاعرابية بفقد موجبها ومقتضيها وهو ما عرض للكلمة من المعانى المعتورة عليها كالفاعلية والمفعولية والاضافة العارضة لها بسبب تركيبها مع العامل فان الحركة الاعرابية لا تلحق الاسم الا بعد ان عرض له معنى من هذه المعانى وعروضه له يوجب ان يلحق الاسم مايدل عليه وذلك العروض لا يتحقق الا عند تركيبه مع العامل واستدل على كونها معربة قابلة للحركات الاعرابية بقوله اذ لم تناسب مبنى الاصل وهذا الاستدلال مبنى على انحصار علة البناء فى المناسبة المذكورة وهو مذهب الجمهور وبقوله ولذلك اى ولكونها معربة موقوفة قيل صاد وقاف بطريق الجمع بين الساكنين ولو كان سكونها للبناء لما جوزوا فيها الجمع بينهما بل كان عليهم ان يعاملوا فيها معاملة اين وكيف وهؤلاء فلما قيل صاد وقاف علمنا ان سكونها سكون وقف لا سكون بناء لان اجتماع الساكنين غير مغتفر فى المبنيات فان الاسماء المبنية اما مبنية على الحركة نحو اين وكيف وهؤلاء او على السكون بشرط ان لا يلزم منه التقاء الساكنين كمتى وحتى ولدى ولدن وليس فيها ما هو مبنى على السكون بحيث يجتمع فيه ساكنان * واعلم ان جمهور المحققين من النحاة حصروا سبب بناء الاسماء فى مناسبة مالا تمكن له وسموا الاسماء

ليكون تأديتها بالمسمى اوّل مايقرع السمع واستعيرت الهمزة مكان الالف لتعذر الابتدآء بها وهى مالم تلها العوامل موقوفة خالية عن الاعراب لفقد موجبه ومقتضيه لكنها قابلة اياه ومعرضة له اذ لم تناسب مبنى الاصل ولذلك قيل ص ق مجموعا فيهما بين ساكنين ولم يعامل معاملة اين وهؤلآء

الخالية عن تلك المناسبة معربة وجعلوا سكون اعجازها قبل التركيب وقفا لابناء واستدلوا على ان سكونها سكون وقف بان العرب جوّزت في الاسماء قبل التركيب التقاء الساكنين على طريقة الوقف فقالوا زيد عمرو صاد قاف واحد اثنان ثلاثة ولوكان سكونها سكون بناء لما جمعوا بينهما كما في سائر الاسماء المبنية نحو كيف واخواتها * فان قلت ربما عددت الاسماء ساكنة الاعجاز متصلا بعضها ببعض فلا يكون هناك وقف بل بناء اى لايكون سكونها عند التواصل سكون وقف اذ التواصل ينافي الوقف فتعين ان يكون سكونها بناء * اجيب بانها قبل التركيب مع ما يوجب الوصل فالمتواصلة منها في نية الوقف فيكون السكون في نحو واحد اثنان زيد عمرو سكون وقف وان ذكرت مسرودة موصولة بعضها ببعض من حيث انها موقوف عليها حكما ومنقطعا بعضها عن بعض لفقدان ما يوجب الاتصال بينها بخلاف نحو اين وكيف وحيث وجير اذ ذكرتها مع نمط التعداد وصلا فان حركتها لكونها لازمة لاتزول الا بوجود الوقف حقيقة وذهب ابن الحاجب الا ان الاسماء التي من شأنها ان تختلف اواخرها باختلاف العوامل قبل التركيب معها مبنية وان سكونها للبناء كامر لانه يمنع انحصار علة البناء في المناسبة المذكورة ويجعل انتفاء التركيب ايضا علة للبناء ويجوز اجتماع الساكنين لاجل البناء كما يجوز لاجل الوقف بناء على ان سكون البناء لما شابه سكون الوقف اغتفر فيه الجمع بين الساكنين كما اغتفر في سكون الوقف ويرد عليه ان ذلك تصحيح اللغة بالقياس والرأى وذلك غير مقبول بل لابد من النقل عمن يوثق بعربيته ومع ذلك انه قياس مع الفارق وذلك لان السكون البنائي اصلى وسكون الوقف عارض ولايلزم من اغتفار الجمع بين الساكنين في الثاني اغتفاره في الاول ﴿ قوله ثم ان مسمياتها ﴾ اشارة الى وجه افتتاح السورة المعهودة بهذه الاسماء والعنصر الاصل ﴿ قوله وبسائطه التي يتركب منها ﴾ عطف تفسير لعنصر الكلام وضمير منها في قوله بطائفة منها راجع الى الالفاظ المذكورة التي هي اسماء الحروف لانها هي التي افتتحت السورة بها لابمسمياتها التي هي الحروف الوحدان وان كان المكتوب في الاوآئل نقوش المسميات والظاهر ان تعريف السورة في قوله افتتحت السورة بطائفة منها للعهد الخارجي والمعهود سورة البقرة لاللاستغراق لان من سور القرآن مالم يفتتح بطائفة منها مثل ص وق ون ويحتمل ان يكون للعهد الذهني احتمالا مرجوحا الا ان الاسماء التي افتتحت السورة بها كتبت على صور مسمياتها لاعلى صورة اللفظ الملفوظ به وكان القياس ان تكون صورة الخط موافقة لصورة اللفظ وصورة بسائطه فينبغي ان تكتب الاسامي التي افتتحت بها سورة البقرة على صورة الف لام ميم لاعلى صورة الم لان المفتتح بها هي الاسماء لاالمسميات فينبغي ان تكتب الاسماء على صور انفسها لاعلى صور مسمياتها لكنها لم تكتب على صور انفسها بل كتبت على صور مسمياتها اتباعا للعادة المستمرة فان الكلمة المركبة من ذوات الحروف كضرب مثلا اذا تهجيت تلفظ باسمائها فيقال ضاد رآء بآء واذا قيل للكاتب اكتب ضادا يكتب الحرف نفسه وهو ضه لااسمه وهو ضاد واذا قيل له اكتب الرآء يكتب ره فلما كان جميع الكلم مركبة من انفس الحروف واذا تهجيت كلمة منها تلفظ باسماء حروفها واذا كتبت تكتب بذوات الحروف عمل في فواتح السور على هذه الطريقة والعادة المستمرة حيث تلفظ بالاسماء فقيل الف لام ميم وكتبت ذوات الحروف على صور انفسها وهو صورة الم ﴿ قوله ايقاظا لمن تحدّى بالقرآن ﴾ عن سنة الغفلة ونوم التعامى عن حال القرآن وهو علة لافتتاح السورة بطائفة من اسماء عنصر الكلام وبسائطه والتحدّى المعارضة يقال تحديت فلانا اذا عارضته في فعل وفعلت مثل فعله من الحدآء يتعارض فيه الحاديان وهما اللذان يسوقان الابل ويغنيان لها يقال حدوت الابل حدوا وحدآء وليس الطلب معتبرا في مفهوم التحدى بل هو مستفاد من قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وقوله تعالى فأتوا بسورة مثله وقد يفسر التحدى بطلب المعارضة بناء على ان كل واحد من المتحديين انما يفعل ما يفعله بطريق المنازعة مع الاخر وقصد الغلبة عليه فكأنه يطلب منه ان يفعل ما في وسعه ليظهر غلبته عليه ﴿ قوله لما عجزوا عن آخرهم ﴾ صفة مصدر محذوف اى لما عجزوا عجزا صادرا عن آخرهم وهو عبارة عن شمول العجز واستيعابه لجميعهم فان العجز اذا صدر عن آخرهم يكون صادرا عن جميعهم ﴿ قوله وليكون اول مايقرع الاسماع مستقلا بنوع من الاعجاز ﴾ عطف على قوله ايقاظا وتنبيها حذف اللام من المعطوف عليه لوجود شرط حذفها وهو كون المفعول له فعلا لفاعل الفعل المعلل فهو وجه ثان لافتتاح السورة بهذه الاسماء والفرق بين هذا الوجه والوجه الاول مع اشتراكهما في الدلالة على ان المقصود من هذه الفواتح التنبيه على اعجاز المتلوّ عليهم ان الوجه الاول يدل على اعجاز القرآن في نفسه مع قطع النظر عن حال

ان مسمياتها لما كانت عنصر الكلام
بسائطه التي يتركب منها افتتحت السورة
ائفة منها ايقاظا لمن تحدّى بالقرآن وتنبيها
ى ان اصل المتلوّ عليهم كلام منظوم مما
ظمون منه كلامهم فلو كان من عند غير الله
عجزوا عن آخرهم مع تظاهرهم وقوّة
صاحتهم عن الاتيان بمايدانيه وليكون اوّل
يقرع الاسماع مستقلا بنوع من الاعجاز
ن النطق باسماء الحروف مختص بمن خط
رس فاما من الامى الذى لم يخالط الكتاب
ستبعد مستغرب خارق للعادة كالكتابة
تلاوة

مبلغه من حيث انه منظوم مماينظمون منه كلامهم مع انهم عجزوا عن معارضته و الوجه الثانى يدل على اعجازه بالنظر الى حال مبلغه و من تكلم به فان النطق باسماء الحروف يختص بمن خط اى كتب و درس اى قرأ الكتاب فاذا نطق الامى باسماء الحروف من غير ان يتعلم ظهر ان علمه بذلك انما هو بطريق الوحى و ان من لم يوح اليه عاجز عن مثله واُعترض على الوجه الثانى بان نطق الامى بها لايدل على الاعجاز لامكان تعلمها اقصر مدة ولو بسماع من صبى واجيب عنه بان المستغرب ليس مجرد التلفظ بها بل هو مع رعاية لطائف ذكرت متصلة بهذا الكلام و لايمكن رعايتها للامى الا بالوحى و يحتمل ان يكون قول المصنف سيما الى آخره اشارة الى هذا الجواب * واجيب عنه ايضا بان تعلم اسماء الحروف فى اقصر مدة ولو بطريق السماع من صبى و ان كان امرا ممكنا فى نفسه الاان ذلك ليس بممكن فى ذلك الزمان لان العلم باسماء الحروف لم يكن فى علم محتلمهم فضلا عن صبيانهم لانهم كانوا قوما امّيين لم يكن فى جملة قبائل قريش فى ذلك الوقت سوى اثنين او ثلاثة من اهل الخط والهجاء فكان المعترض قاس ذلك الزمان بالزمان الذى هو فيه و الاديب العالم بعلم الادب و الاريب العاقل و المقصود بهذه الاوصاف المبالغة فى دلالة هذه الفواتح على اعجاز القرآن ﴿ قوله وهو ﴾ اى الذى يعجز عنه الاديب انه تعالى اورد فى هذه الفواتح اربعة عشر اسما و هى الالف و اللام و الميم و الصاد و الرآء و الكاف و الهاء و الياء و العين و الطاء و السين و الحاء و القاف و النون وهذه الاسماء الاربعة عشر نصف اسامى حروف الخط المعجم وهى الحروف المقطعة التى مجموعها ثمانية و عشرون حرفا ان لم تعد الالف اللينة حرفا برأسها بناء على ان الهمزة و الالف حرف واحد بالذات الا انها اذا تحركت يقال لها همزة والا فالف او لان الالف اللينة ليست حرفا اصليا بل هى مقلوبة من الواو و الياء ﴿ قوله فى تسع و عشرين سورة ﴾ حال من قوله اربعة عشر اسما اى اوردها كائنة فى تسع و عشرين سورة هى بعدد الحروف البسيطة المقطعة اذا عد فيها الالف اللينة حرفا برأسها والا فهى ثمان و عشرون حرفا كما مر ثمان سور من هذه السور التسع و العشرين (٩) مفتتحة بقوله الم وخمس سور منها مفتتحة بقوله الر * و واحدة بقوله يس * و واحدة بقوله كهيعص * و واحدة بقوله طه * و سورتان منها بقوله طسم * و واحدة بقوله طس * و واحدة بقوله ص * وست سور بقوله حم * و واحدة بقوله حمعسق * و واحدة بقوله ق و واحدة بقوله ن * و مجموع الاسامى المذكورة فى اوآئل هذه السور التسع و العشرين ثمانية و سبعون اسما و بعد اسقاط ماتكرر منها بقى اربعة عشر اسما و هى ماذكرناه ﴿ قوله مشتملة ﴾ حال من اربعة عشر اى اورد فى هذه الفواتح اربعة عشر اسما حال كونها مشتملة على انصاف حروف المعجم و اراد بالانصاف ماهو اعم من التحقيقية و التقريبية لان المذكور من بعض الانواع نصفه تقريبا مثل نصفه الاقل و نصفه الاكثر كما سيجئ ان شاء الله تعالى ﴿ قوله فذكر من المهموسة ﴾ وهى عشرة احرف يجمعها قولك * ستشحثك خصفه * و خصفه اسم امرأة و الشحث الالحاح فى السؤال ذكر منها نصفها تحقيقا وهو خمسة الحاء و الهاء و الصاد و السين و الكاف و يقابلها المجهورة و هى ثمانية عشر حرفا وهى حروف قولك * ظل قوربض اذا غزا جند مطيع * و ذكر منها نصفها تحقيقا و هو تسعة احرف يجمعها قولك * لن يقطع امر * و فسر المهموسة بقوله و هى مايضعف الاعتماد على مخرجه و بضعف اعتماده على مخرجه لايقوى على منع النفس فيجرى معه النفس و جرى النفس مع الحرف مما يضعفه فظهر ان المهموسة حروف ضعيفه فى انفسها لضعف اعتمادها على مخارجها بخلاف المجهورة فانها قوية فى انفسها لقوة اعتمادها على مخارجها فلذلك لايجرى النفس مع النطق بها بل يحتبس فان النفس الخارج من اقصى الصدر يتكيف كله بكيفية الصوت فى المجهورة فيحصل صوت قوى يمنع خروج النفس مع النطق بها بخلاف المهموسة فان النفس الخارج لايتكيف كله بكيفية الصوت بل يبقى شئ منه بلاصوت فيجرى مع النطق بالحرف لكن هذا الجرى و عدمه انما يكون ابين عند تحرك الحرف فلهذا قيد تعريف الجهر و الهمس بالتحرك و مثلوا بققق و ككك و قالوا انك تجد النفس محصورا اى محتبسا لايجرى مع النطق بالاول و تجده جاريا غير محتبس مع النطق بالثانى و الحروف الشديدة ماانحصر جرى صوتها فى مخرجها فمدار الشدة و الرخاوة على الصوت كما ان مدار الجهر و الهمس على النفس الخارج فالصوت المتكيف بكيفية الحروف امان ينحصر ولايجرى معها او لاينحصر فان انحصر تسمى الحروف شديدة وان لم ينحصر تسمى رخوة و لما كان انحصار الصوت فى المخرج و جريه اظهر عند السكون قدروه ساكنا و مثلوه بالحج و البطش والظل و الشديدة ثمانية احرف وهى حروف قولك * اجدت طبقك * من الاجادة وهى جعل الشئ جيدا و المذكور منها فى الفواتح اربعة و هى حروف قولك * اقطك * اى عليك اقطك اى خذه و الاقط طعام يتخذ من اللبن و مايق بعد هذه

سيما و قد راعى فى ذلك مايعجز عنه الاديب الاريب الفائق فى فنه و هو انه اورد فى هذه الفواتح اربعة عشر اسما هى نصف اسامى حروف المعجم ان لم يعد فيها الالف حرفا برأسه فى تسع و عشرين سورة بعددها اذا عد فيها الالف الاصلية مشتملة على انصاف انواعها فذكر من المهموسة وهو مايضعف الاعتماد على مخرجه و يجمعها ستشحثك خصفه * نصفها الحاء و الهاء و الصاد و السين و الكاف و من البواقى المجهورة نصفها يجمعه * لن يقطع امر * و من الشديدة الثمانية المجموعة فى * اجدت طبقك * اربعة يجمعها * اقطك * و من البواقى الرخوة عشرة يجمعها * حس على نصره * و من المطبقة التى هى الصاد و الضاد و الطاء و الظاء نصفها و من البواقى المنفتحة نصفها و من القلقلة و هى حروف تضطرب عند خروجها و يجمعها * قد طبج * نصفها الاقل لقلتها و من اللينتين الياء لانها اقل ثقلا

(٩) قوله (مفتتحة بقوله الم) و هذا شامل بالمص * و المرا * و ان عدا فى بعض النسخ سورة على حدة تأمل لمصححه

الحروف الثمانية الحروف الرخوة وهى عشرون بناء على ان الالف اللينة ليست حرفا برأسها والمذكور
فى الفواتح منها عشرة احرف نصف العشرين وهى حروف قولك حس على نصره والحمس بضم الحاء المهملة
جمع احمس مثل احمر يقال حمس بالكسر اى تشدد وتصلب فى الدين او فى القتال والتحمس التشدد والتعاقى
والحماسة الشجاعة والاحمس الشجاع * والمطبقة بفتح الباء اربعة احرف ينطبق اللسان على الحنك الاعلى عند
تلفظها والمنفتحة مابقى وهى اربعة وعشرون ينفتح اللسان والحنك عند تلفظها بل يتجافى كل واحد منهما عن الآخر
عندها والمذكور منها فى الفواتح ايضا نصفها وهو اثناعشر حرفا وحروف القلقلة حروف يضطرب اللسان ويتحرك
عن صوتها وذلك ان حروف القلقلة لاجتماع وصفى الشدة والجهر فيها يحتاج المتكلم عند النطق بها ساكنة و ضغط
لسانه الى مخرج الحرف والتصاقه به فلا يخرج صوتها عند النطق بها حالة الوقف الا بقلقلة اللسان وتحريكه عن
موضعه حتى يخرج صوتها لان مافيها من صفة الجهر يمنع النفس ان يجرى معها ومافيها من صفة الشدة يمنع جريان
صوتها فلذلك يحصل مايحصل من الضغط للمتكلم عند النطق ساكنة فاحتاج المتكلم الى قلقلة اللسان وتحريكه عن
موضعه فسميت حروف القلقلة وهى خمسة احرف يجمعها قولك قدطبج بالطاء المهملة والجيم والمذكور منها
فى الفواتح حرفان وهما القاف والطاء ولما لم يكن لها نصف صحيح ذكر نصفها الاقل لقلة تلك الحروف فى انفسها ومابقى
بعد حروف القلقلة وهو ثلاثة وعشرون حرفا لما كثرت فى انفسها اعتبر نصفها الاكثر وهو اثناعشر حرفا والمراد من
اللينتين الواو والياء سميابه لكون التلفظ بهما لينا على اللسان والمذكور منهما فى الفواتح الياء لانها اقل ثقلا من الواو
ولم تعتبر الالف الساكنة مع كونها لينة على اللسان لمامر انها ليست حرفا برأسها بل هى مقلوبة من الواو والياء
فى الاغلب والمستعلية هى التى يتصعد الصوت بها فى الحنك الاعلى ﴿ قوله فى الحنك ﴾ صلة ليتصعد يقال صعد
فى السلم و سميت مستعلية لخروج صوتها من جهة العلو وهى سبعة احرف الصاد والضاد والطاء والظاء والخاء والغين
والقاف والثلاثة الاخيرة منها مستعلية غير مطبقة والاربعة الاول مستعلية ومطبقة والمذكور فى الفواتح من هذه
السبع نصفها الاقل وهو الصاد والطاء والقاف وماسوى هذه السبعة وهو احد وعشرون حرفا تسمى منخفضة
لخروج صوتها من جهة السفل او لانحطاط اللسان عند تلفظها عن الحنك الاعلى والمذكور منها نصفها الاكثر
لكثرتها وهو احدعشر حرفا وحروف البدل هى الحروف التى تبدل من غيرها وهى احد عشر حرفا يجمعها قولك
اجد طويت منها فالهمزة تبدل من الواو فى نحو اواصل فى جمع واصلة اصله ووواصل على وزن فواعل وفى نحو قائل
وكساء اصلهما قاول وكساو وتبدل الجيم من الياء المشددة نحو ابى علج فى ابى على ومن غير المشددة نحو لاهم ان
كنت قبلت حجتج اصله حجتى وتبدل الدال من التاء فى نحو فزد واجد معوا اصلهما فزت واجتمعوا وتبدل الطاء من
التاء فى نحو اصطبر اصله اصتبر والواو من الياء فى نحو موقن اصله ميقن من ايقن والياء من الواو فى نحو ميقات اصله
موقات والتاء من الواو فى نحو تخمة اصله وخمة من الوخامة والميم من الواو فى فم والنون من اللام فى لعن اصله لعل
والهاء من الهمزة فى هرقت والالف من الواو والياء فى نحو قال وباع ﴿ قوله على ماذكره سيبويه ﴾ احتراز عما
فى المفصل من انها ثلاثة عشر حرفا يجمعها استنجده يوم طال بزيادة السين واللام على حروف اجد طويت منها
وعما قال بعضهم من انها اثناعشر حرفا وزاد اللام كما فى اصيلال اصله اصيلان تصغير اصلان جمع اصيل كبعران
جمع بعير وعما قال الرمانى من انها اربعة عشر حرفا وزاد على ماذكره هذا البعض الصاد والزاى فى نحو صراط وزراط
اصلهما سراط ﴿ قوله الستة ﴾ مفعول ذكر المقدر اى وذكر من حروف البدل الحروف الستة ووصفها بقوله الشائعة
المشهورة اشارة الى وجه اختيار هذه الستة التى هى النصف الاكثر لاحدعشر واهطمين اسمان لجبلين قيل الهطم والحطم
والهصم اخوات ﴿ قوله وقدزاد بعضهم سبعة اخرى وهى اللام فى اصيلال ﴾ فقال انه بدل من النون اصله
اصيلان فى جمع اصيل كبعران فى جمع بعير والاصيل الوقت بعد العصر الى المغرب وجمعه اصل وآصال واصائل وجمعوه
على اصلان ايضا ثم صغروا الجمع المذكور فقالوا اصيلان ثم ابدلوا من النون لاما فقالوا اصيلال ومنه قول النابغة

* ياد ارمية بالعلياء فالسند *	* اقوت وطال عليها سالف الابد *
* وقفت فيها اصيلالا اسائلها *	* عيت جوابا ومابالربع من احد *

﴿ قوله الصاد والزاى فى صراط وزراط ﴾ ابدلتا من سين سراط والفاء فى اجداف ابدل من الثاء المثلثة وهو
جمع جدث وهو القبر والعين فى اعن ابدلت من الهمزة فان جعل الهمزة عينا لغة لبعض العرب قال الشاعر

من المستعلية وهى التى يتصعد الصوت بها
فى الحنك الاعلى وهى سبعة القاف والصاد
الطاء والخاء والغين والضاد والظاء نصفها
الاقل ومن البواقى المنخفضة نصفها ومن
حروف البدل وهى احد عشر على ماذكره
سيبويه واختاره ابن جنى ويجمعها اجد
طويت منها الستة الشائعة المشهورة التى
يجمعها اهطمين وقدزاد بعضهم سبعة اخرى
وهى اللام فى اصيلال والصاد والزاى فى
صراط وزراط والفاء فى جدف والعين فى
اعن والثاء فى ثروغ الدلو والباء فى باسمك حتى
صارت ثمانية عشر

❊ اعن ترسمت من خرقاء منزلة ❊ ماء الصبابة من عينيك مسجوم ❊

اصله أن والتقدير امن ان حذفت كلمة من لان حذف حرف الجر من ان وان شائع والترسم التأمل فى الرسم يقال ترسمت الدار اى تأملت رسمها وخرقاء اسم حبيبته والصبابة حرارة العشق والمسجوم بالجيم المسكوب والمعنى امن ترسم منزلة الحبيبة تبكى وقيل قوله اعن فى بعض النسخ بفتح الهمزة وكسر العين وتشديد النون فتكون العين مبدلة من همزة ان التى هى احدى الحروف المشبهة بالفعل واصله أن والثاء فى ثروغ الدلو مبدلة من الفاء والفروغ جمع فرغ بالغين المعجمة وهو مخرج الماء من الدلو من بين العرقوتين والعرقوتان الخشبتان اللتان تعترضان على الدلو على هيئة الصليب والجمع العراقى والباء فى قولك باسمك مبدلة من الميم اصله ما اسمك فهذه الاحرف السبعة اذا ضمت الى حروف اجد طويت منها وهى احد عشر حرفا يصير المجموع ثمانية عشر حرفا والمذكور منها فى الفواتح نصفها الذى هو تسعة الستة المذكورة التى هى حروف اهطمين واللام والصاد والعين ﴿قوله ومما يدغم فى مثله﴾ اى وذكر مما يدغم فى مثله كالهمزة فى الهمزة مثلا ولا يدغم فى المتقارب مخرجا فان الهمزة لاتدغم فى الهاء ولا فى سائر حروف الحلق نصفها الاقل وهو سبعة لان مجموع هذا النوع كان خمسة عشر حرفا وليس لها نصف صحيح فاعتبر نصفها الاقل وهو سبعة وتلك السبعة من الحروف المذكور اولا من الخمسة عشر وهى الهمزة والهاء والعين والصاد والطاء والميم والياء ﴿قوله ومما يدغم فيهما﴾ اى وذكر مما يدغم فى مثله وفيما يقاربه وهى الثلاثة عشر الباقية بعد الخمسة عشر نصفها الاكثر وهو سبعة الحاء والقاف والكاف والرآء والسين واللام والنون ﴿قوله لما فى الادغام من الخفة والفصاحة﴾ تعليل لذكر النصف الاقل فى الاول والنصف الاكثر فى الباقى يعنى ان الادغام لما كان فيه خفة وفصاحة كانت الحروف التى تدغم فيهما ارجح واكثر افادة للخفة والفصاحة بالنسبة الى الحروف التى لاتدغم الا فى مثلها فلذلك ذكر النصف الاكثر من الارجح والنصف الاقل من غيره وبقى اربعة احرف لاتدغم فيما يقاربها وتدغم فى مثلها وهى الميم والزاى والسين والفاء وذكر منها نصفها وهو الميم والسين ﴿قوله ولما كانت الحروف الذلقية التى يعتمد عليها بذلق اللسان﴾ اى بطرفه فان الذلق بسكون اللام الطرف الجوهرى ذلق كل شئ حده وكذلك ذولقه وذولق اللسان طرفه وذلق اللسان بالكسر يذلق ذلقا اى ذرب وصار حادا سريع الجرى وسهله والحروف الذلقية ستة احرف يجمعها قولك رب منفل والتى هى ذولقية حقيقة منها انما هى الرآء والنون واللام واما الثلاثة الاخرى منها وهى الفاء والباء والميم فهى شفوية لا مدخل لطرف اللسان فى التلفظ بها ولعل تسمية جميع هذه الحروف الستة ذولقية مبنية على التغليب ومابقى بعد هذه الحروف الستة تسمى مصمتة وهى اثنان وعشرون حرفا ﴿قوله والحلقية﴾ عطف على قوله الذلقية وقوله كثيرة الوقوع منصوب على انه خبر كانت وقوله ذكر ثلثيهما جواب لما فذكر من الذلقية اربعة وهى الرآء والميم والنون واللام ومن الحلقية اربعة وهى الهمزة والهاء والحاء والعين ولقلة مقابل هذين النوعين بالنسبة اليهما اعنى المصمتة وغير الحلقية ذكر منهما اقل من نصفيهما وان كان لهما نصف صحيح وهو احد عشر لان الباقى بعد كل واحدة من الذلقية والحلقية اثنان وعشرون وقد ذكر من كل واحدة منهما عشرة احرف اما المصمتة فالمذكور منها الالف والصاد والهاء والكاف والسين والحاء والياء والعين والطاء والقاف وغير الحلقية المذكور منها هو اللام والميم والصاد والراء والكاف والسين والطاء والياء والقاف والنون وظهر من هذا الكلام ان قوله السابق وهو ان اسماء الحروف البسيطة التى ذكرت فى الفواتح على وجه يعجز الاديب الاريب عن ذكرها على ذلك الوجه وهو ذكرها مشتملة على انصاف انواعها ينبغى ان تحمل الانواع المذكورة فيه على اكثرها لان المذكور فى بعض تلك الانواع ثلثاها كما فى الحروف الذلقية والحلقية وكذا المذكور من الحروف الزوائد العشرة سبعة والسبعة ثلثا العشرة على التقريب ﴿قوله ولما كانت ابنية المزيد لاتتجاوز عن السباعية﴾ كمصادر الافعال السداسية ذكر من الزوائد العشرة سبعة احرف تنبيها على ذلك وهى الالف واللام والياء والميم والنون والسين والهاء والمتروكة منها ثلاثة الواو والتاء والالف الساكنة ثم ان المصنف لما ذكر ان المذكور فى فواتح السور من كل نوع من انواع الحروف البسيطة نصفه بل اكثره بحسب العدد اراد ان يشير الى ان المذكور فيها اكثره بحسب الاستعمال والجريان على الالسن بالنسبة الى المتروك منها ليظهر به

وقد ذكر منها تسعة الستة المذكورة واللام والصاد والعين ومما يدغم فى مثله ولا يدغم فى المقارب وهى خمسة عشر الهمزة والهاء والعين والصاد والطاء والميم والياء والخاء والغين والضاد والفاء والظاء والشين والزاى والواو نصفها الاقل ومما يدغم فيهما وهى الثلاثة عشر الباقية نصفها الاكثر الحاء والقاف والكاف والرآء والسين واللام والنون لما فى الادغام من الخفة والفصاحة ومن الاربعة التى لاتدغم فيما يقاربها ويدغم فيها مقاربها وهى الميم والزاى والسين والفاء نصفها ولما كانت الحروف الذلقية التى يعتمد عليها بذلق اللسان وهى ستة يجمعها رب منفل والحلقية التى هى الحاء والخاء والعين والغين والهاء والهمزة كثيرة الوقوع فى الكلام ذكر ثلثيهما ولما كانت ابنية المزيد لاتتجاوز عن السباعية ذكر من الزوائد العشرة التى يجمعها اليوم تنساه سبعة احرف منها تنبيها على ذلك ولو استقريت الكلم وتراكيبها وجدت الحروف المتروكة من كل جنس مكثورة بالمذكورة ثم انه ذكرها مفردة وثنائية وثلاثية ورباعية وخماسية ايذانا بان المتحدى به مركب من كلماتهم التى اصولها كلمات مفردة ومركبة من حرفين فصاعدا الى الخمسة وذكر ثلاث مفردات فى ثلاث سور لانها توجد فى الاقسام الثلاثة الاسم والفعل والحرف

وجه ترجيح المذكورة على المتروكة مع ان كل واحدة منهما نصف الاخرى تحقيقا او تقريبا فقال ولو استقريت الكلم وتراكيبها من موادها التى هى حروف المبانى وجدت المتروكة مكثورة اى مغلوبة فى الكثرة بحسب الاستعمال بالنسبة الى ماذكرت فى هذه الفواتح من كاثرته فكثرته اى غلبته فى الكثرة فهو مكثور اى مغلوب وظاهران معظم الشئ وجله ينزل منزلة كله فكأنه تعالى عدد على العرب جميع الحروف التى منها تراكيب كلامهم بذكر اساميها الدالة عليها مع رعاية هذه اللطائف البديعة والاعتبارات العجيبة التى يعجز عنها الاديب الاريب الفائق فى فنه فضلا عن الامى الذى لم يخالط الكتاب فكان اول مايقرع الاسماع من السور المصدرة بها معجزة للنبى صلى الله عليه وسلم مستقلة مع قطع النظر عن كونها من دلائل ان المتلو عليهم كلام الهى معجز فكان تصدير السور بها على الوجه المذكور ادخل فى التبكيت وادل على الزام الحجة * فان قيل لانسلم ان الحروف المتروكة فى الفواتح من كل جنس مكثورة بالمذكورة لانا نجد كلما وتراكيب ليس فيها من نصف المهموسة المذكورة فى الفواتح حرف واحد قط فضلا عن غلبة المذكورة على المتروكة فى الكثرة نحو ضرب زيد فانه ليس فيه شئ من الحاء والهاء والصاد والسين والكاف وكذا ليس فيه من نصف المجهورة المذكورة فى الفواتح شئ سوى حرفين الياء والراء وكذا ليس فيه حرف من نصف الشديدة المذكورة فيها وهو حروف حس على نصره غير حرف واحد وهو الراء واجيب عنه بان غلبة المتروكة فى هذا التركيب على المذكورة فى الفواتح لاينا فى كثرة المذكورة فى نفسها بالنسبة الى المتروكة فما ذكرته لايصلح سندا للمنع ولايتجه المنع المحرر على المعلل لانه اثبت دعواه الخطابى بالاستقراء ولما فرغ من بيان ان المتحدى به يشارك كلامهم فى المادة بجميع انواعها شرع فى بيان تشاركهما فى التركيب والصورة ايضا ليكون الالزام بالمادة والصورة جميعا فقال ثم انه ذكرها مفردة فى ثلاثة مواضع وهى ص وق ون وثنائية فى اربع سور وهى طه وطس ويس وحم وثلاثية فى ثلاث سور وهى الم الر طسم ورباعية فى سورتين المص المر وخماسية على هيئتين كهيعص وحمعسق ايذانا بان المتحدى به مركب من كلماتهم التى اصولها كلمات مفردة اسما كانت نحو الكاف فى ضربك والهاء فى ضربه اوفعلا نحوق امر من وقى يقى اوحرفا كواو العطف ومركبة من حرفين اسما كانت نحو من اوفعلا نحو قل اوحرفا نحو من فصاعدا الى الخمسة مثال الاسم المركب من ثلاثة احرف رجل ومثال الفعل المركب من ثلاثة احرف ضرب ومثال الحرف المركب من ثلاثة احرف ليت وأجل والكلمة المركبة من اربعة احرف او خمسة احرف لاتوجد فى الحرف بل فى الاسم نحو جعفر وصنوبر وفى الفعل نحو دحرج واجتمع وليس فى اصول الابنية ماهو مركب من اكثر من خمسة احرف وذكر ثلاث مفردات وهى ص وق ون فى ثلاث سور لانها لاتوجد فى الاقسام الثلاثة وهو علة لذكر الاسامى المفردة فى ثلاث سور لافى ازيد منها ولا فى انقص مثال المفرد فى الاسم كاف الخطاب وفى الفعل ق وفى الحرف واو العطف

﴿ قوله فى تسع سور ﴾ متعلق بذكر المقدر فى قوله واربع ثنائيات وهو معطوف على قوله ثلاث مفردات وكذا قوله وثلاث ثلاثيات وكذا قوله ورباعيتين والسور التسع سورة طه وطس النمل ويس والحواميم الست

﴿ قوله لوقوعها ﴾ اى لوقوع الكلمة الثنائية فى كل واحد من الاقسام الثلاثة على ثلاثة اوجه فتح الاول وكسره وضمه فوقوعها فى الاسماء كذلك نحو من واذ وذو وفى الافعال نحو قل وبع وخف وفى الحروف نحو ان ومن ومذ على لغة من جربها واذا لم يجر مابعدهما يكونان اسمين بالاتفاق والحاصل من ضرب الثلاثة فى مثلها تسعة

﴿ قوله فى ثلاث عشرة سورة ﴾ ذكر الم فى ست سور فى سورة البقرة وال عمران والعنكبوت والروم ولقمان والسجدة وذكر الر فى خمس سور يونس وهود ويوسف وابراهيم والحجر وذكر طسم فى سورتين الشعراء والقصص فمجموع السور التى ذكر فيها الثلاثيات ثلاث عشرة سورة تنبيها على ان اصول الابنية المستعملة ثلاثة عشر عشرة منها للاسماء والقياس يقتضى ان تكون اوزان الاسم الثلاثى اثنى عشر لان اول الكلمة لايخلو عن احدى الحركات الثلاث لامتناع الابتداء بالساكن وعلى تقديره يتصور فى عين الكلمة اربعة احتمالات السكون واحدى الحركات الثلاث ولكن سقط منها فعل بضم الفاء وكسر العين وعكسه استثقالا فانه لم يوجد كل واحد منهما فى كلام العرب ووعل ودئل منقولان من لغة العجم الى لغة العرب او من الفعل الى الاسم وحبك متداخل فان فيه لغتين حبك بكسرتين مثل ابل وحبك بضمتين مثل عنق ثم قيل حبك بكسر الفاء وضم العين فكسر الفاء مبنى على اللغة الاولى وضم العين على الثانية فلما سقط من اوزان الاسم الثلاثى اثنان بقى عشرة اوزان وهى صقر وجل وكتف ورجل

(وعلم)

اربع ثنائيات لانها تكون فى الحرف بلا حذف
يل وفى الفعل بحذف كقل وفى الاسم بغير
ذف كن وبه كدم فى تسع سور لوقوعها فى
ل واحد من الاقسام الثلاثة على ثلاثة اوجه
فى الاسماء من واذ وذو وفى الافعال قل وبع
خف وفى الحروف ان ومن ومذ على لغة من
ربها وثلاث ثلاثيات لمجيئها فى الاقسام
ثلاثة فى ثلاث عشرة سورة تنبيها على ان
صول الابنية المستعملة ثلاثة عشر عشرة منها
لاسماء وثلاثة للافعال ورباعيتين وخماسيتين
بيها على ان لكل منهما اصلا كجعفر وسفرجل
لحقا كقردد وجحنفل ولعلها فرقت على
سور

وعلو عنب وابل ورد وجر ذو عنق ﴿قوله وثلاثة للافعال﴾ وهي مفتوح العين ومكسوره ومضمومه مع فتح الفاء لخفته فان اصول الافعال الثلاثية ليس فيها مضموم الفاء ولا مكسور الفاء هربا من الثقل ولا ساكن الفاء لتعذر الابتدآء بالساكن ولا ساكن العين كيلا يلزم اجتماع الساكنين عند اتصال الضمير المرفوع فان اللام تسكن حينئذ فرارا من توالى الحركات فيما هو كالكلمة الواحدة وثنى كل واحدة من الفواتح الرباعية والخماسية تنبيها على ان كل واحدة من الرباعية قسمان اصلى وملحق به فالاصلى من الرباعى بجعفر وهو النهر الصغير ومن الخماسى كسفرجل والملحق بالرباعى كقردد وهو المكان الغليظ المرتفع والدال زآئدة للالحاق فلذلك لم تدغم قال الجوهرى وانما اظهر لانه ملحق بفعلل والملحق لايدغم والملحق بالخماسى كجحنفل اصله جحفل فزيدت النون للالحاق قال الجوهرى الجحفلة لذوات الحافر كالشفة للانسان والجحنفل الغليظ الشفة بزيادة النون ﴿قوله لهذه الفائدة﴾ اشارة الى ما استفيد من قوله ثم انه ذكرها مفردة الى قوله ولعلها فرقت على السور والمقصود منها الاشارة الى جواب مايقال من انه لما كان تصدير السور بهذه الالفاظ لتقديم مايدل على الاعجاز وهو ان يتلفظ الامى الذى لم يخط ولم يقرأ باسامى الحروف الاربعة عشر مشتملة من الفوآئد واللطائف على مايعجز عنه الحذاق المهرة فى العلوم الادبية وكان هذا المقصود حاصلا بايراد تلك الاسامى باجمعها فى اوّل القرءآن كان المناسب ذكرها مجتمعة فى اوّل القرءآن ليحصل التقديم المذكور فان المتقدم على كل سورة على تقدير تفريق الاسامى على السور انما هو نطق الامى ببعض من اسامى الحروف مع كونه مختصا بمن خط وقرألا نطقه بها مشتملة على تلك اللطائف اذ لايمكن التفطن لتلك اللطائف الابعد ورود الاسماء الاربعة عشر * واجاب عنه بان فى التفريق فوآئد اخر لاتحصل بذكرها مجتمعة فى اوّل القرءآن فان الاسماء الاربعة عشر لو ذكرت مجتمعة لم تفد ان الالفاظ المفردة توجد فى الاسم والفعل والحرف ولان الالفاظ الثنائية توجد فيها باربعة اوجه وكذا البواقى غاية مافى الباب ان هذه الفوآئد وتلك اللطائف لايفهمان فى اوّل القرءآن بل يتوقف فهمهما على نزول جميع السور المصدرة بتلك الفواتح ولاضير ولامحذور فيه ثم ذكر للتفريق فائدة اخرى فقال مع مافيه من اعادة التحدى وتكرير التنبيه والمبالغة فيه اى فى كل واحد من التحدى والتنبيه ولما كان تقديم مايدل على الاعجاز فى معنى التحدى بالقرءآن والتنبيه على اعجازه كان فى التفريق اعادة وتكرير لذلك التحدى والتنبيه وكان فى التفريق على السور الكثيرة البالغة الى تسع وعشرين سورة مبالغة فى كل واحد منهما ومن المعلوم ان نفس الاعادة والتكرير والمبالغة فيهما لاتصلح فائدة للتفريق الابملاحظة مرادها وهو تمكن المعنى المكرر وتقرره فى النفس فانه كلما ازداد تكرره زاد تقرره كما يقال المعنى اذا تكرر تقرر وهذا هو الوجه فى كل ماجاء فى القرءآن مكررا سوآء كان باتحاد اللفظ كقوله تعالى فباى آلاء ربكما تكذبان او بدونه كما فى القصص المكررة بالفاظ اخر فالمقصود منه تمكين المقرر فى الاسماع والقلوب وتقرره فيها ﴿قوله والمعنى ان هذا المتحدى به وهو القرءآن مؤلف من جنس هذه الحروف او المؤلف منها كذا﴾ اى متحدى به لما ذكر ان الاسامى المفتتح بها مالم تلها العوامل معربة من حيث ان من شأنها ان تختلف اواخرها باختلاف العوامل وان سكون اواخرها سكون وقف لاسكون بناء لانه لو كان سكون بناء لما جوّز فيه اجتماع الساكنين وقد جوّزوا فيه ذلك حيث قالو اصاد وضاد ونحو ذلك وانما خلت اواخرها عن الحركة الاعرابية لانعدام مايوجب ذلك ويقتضيه فانها لما لم تتركب مع العامل لم تحدث فيها المعانى المقتضية للاعراب حتى تحتاج الى ان ينصب فيها مايدل على تلك المعانى المعتورة عليها من الفاعلية والمفعولية والاضافة اليها فبقيت اواخرها ساكنة سكون وقف مالم تلها العوامل اشار المصنف الى جوابها حال كون السور مفتتحة بها ايقاظا للسامع من سنة الغفلة عن حال القرءآن وتنبيها له على ان المتلو على المتحدّين فى الحقيقة كلام منظوم مما ينظمون منه كلامهم فلو كان من عند غير الله تعالى لما عجزوا عن آخرهم عن الاتيان بما يدانيه وليكون اول مايقرع الاسماع مستقلا بنوع من الاعجاز فكما يجوز ان لايكون لها محل من الاعراب لكونها مسرودة على نمط التعديد مثل دار غلام جارية غير مركبة مع العامل الذى هو سبب تحقق المعانى المقتضية للاعراب يجوز ايضا ان يكون لها محل من الاعراب بان تكون الاسامى المفتتح بها فى تأويل المؤلف منها ويكون لفظ المؤلف منها اما مبتدأ محذوف الخبر او خبر مبتدأ محذوف اى ان المتبادر الى الذهن من قوله والمعنى ان هذا المتحدى به مؤلف الى آخره انه اراد به مجرد بيان مارجع اليه المراد من ذكر الاسامى المفتتح بها على سبيل التعداد وبيان مايؤول اليه الحاصل لاتوجيه وجه اعرابها بايقاعها فى التركيب كما اشار اليه مولانا خسرو

ولم تعدّ باجمعها فى اوّل القرءآن لهذه الفائدة مع مافيه من اعادة التحدى وتكرير التنبيه والمبالغة فيه والمعنى ان هذا المتحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف او المؤلف منها كذا

رحمه الله تعالى بقوله فى تفسير قول المصنف و المعنى اى المراد ومحصل مايستفاد من نظم الآية ان هذا المتحدى به مؤلف الى آخره ﴿قوله وقيل هى اسماء السور﴾ عطف على ماتضمنه قوله ثم ان مسمياتها لما كانت عنصر الكلام الى آخره فانه فى قوة ان يقال هذه الفواتح اسماء حروف جيئ بها ايقاظا و تنبيها على ان المتلوّ عليهم لو كان من عند غير الله لما عجزوا عن الاتيان بما يدانيه لكونه كلاما منظوما مما ينظمون منه كلامهم و قيل هى اسماء السور المفتتحة بها سميت بها اشعارا بانها كلمات عربية معروفة التركيب اى معلوم تركيبها من مواد كلماتهم التى ينظمونها منها ووجه الاشعار ان تسمية الكل باسم اجزائه تشعر كونه مركبا منها وذلك لان الاصل فى الاعلام المنقولة رعاية المناسبة بين المعانى الاصلية و العلية عند التسمية بها ولما كانت هذه السور مركبة من مسميات تلك الاسامى ومسماة بها نسبوا الى الذهن ان تسميتها بتلك الاسامى انما هى للمناسبة بين معانيها الاصلية التى هى المسميات و بين معناها العلمى الذى هو السورة المركبة من مسميات الاسماء المذكورة فتكون تسمية السور بها مشعرة بكونها مركبة من مسمياتها فلو لم تكن من عند الله لما عجز واعن اتيان مثلها فيكون فى تسميتها بها ايماء الى الاعجاز و التحدى على سبيل الايقاظ فالدلالة على وجه الاعجاز معتبرة فى هذا الوجه كما انها معتبرة فى الوجه الاول لكنها معتبرة فى الوجه الاول اعتبارا مقصودا بالذات قصدا اوّليا و فى هذا الوجه ليس اعتبارها الا لترجيح التسمية بهذه الالفاظ دون غيرها مع استوآء الكل فيما يقصد بالاعلام من الدلالة على المسمى و المقدرة بالحركات الثلاث فى الدال بمعنى القدرة كذا فى الصحاح ﴿قوله دون معارضتها﴾ اى عندها ﴿قوله واستدل عليه﴾ اى على كون الالفاظ التى افتتحت السور بها اسماء السور ﴿قوله مفهمة﴾ على صيغة المفعول من باب الافعال اى معلومة المراد منها بحسب العلم بالوضع فكان الواضع افهمنا المعنى المراد منها و فى هذا التعبير تنبيه على ان لا دخل للرأى فى معرفتها بل تجب استفادتها من الغير * واعلم ان للناس فى قوله تعالى الم وسائر الفواتح قولين احدهما انه ستر مستور ومعنى محجوب استأثر الله تعالى بعلمه روى عن ابى بكر الصديق رضى الله عنه انه قال فى كل كتاب ستر وستر الله تعالى فى القرءآن هذه الحروف التى فى اوآئل السور * وروى مثله عن سائر الصحابة ايضا و التابعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين وانكر المتكلمون هذا القول قالوا لا يجوز ان يرد فى كتاب الله تعالى مالا يكون مفهوما للخلق محتجين بقوله تعالى افلا يتدبرون القرءآن ام على قلوب اقفالها امرهم بالتدبر فى القرءآن ولو كان غير مفهوم المراد منه لما امرهم كيف يأمرهم بالتدبر فيه وبقوله تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين و مالا يكون مفهوما كيف يكون نورا ومبينا ونحو ذلك كثير فى القرءآن وبقوله عليه السلام * انى تركت فيكم مان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتى * وكيف يمكن التمسك به وهو غير معلوم وبالوجوه المعقولة ايضا منها انه لو ورد فيه شيء لا سبيل الى العلم به لكانت المخاطبة به نحو مخاطبة العربى باللغة الزنجية ولم يجز ذلك فكذا هذا ومنها ان المقصود من الكلام الافهام فلو لم يكن مفهوما لكانت المخاطبة به عبثا وسفها و ذا لا يليق بالحكيم ومنها انه قد وقع التحدى بالقرءآن و مالا يكون معلوما لا يجوز وقوع التحدى به هذا خلاصة كلام المتكلمين فى هذا المقام واحتج مخالفوهم بالآية و الخبر و المعقول اما الآية فهو ان المتشابه من القرءآن فانه غير معلوم لنا لقوله تعالى و مايعلم تأويله الا الله ويجب الوقف ههنا لان الراسخين فى العلم لو كانوا يعلمون تأويله لما كان طلب ذلك التأويل ذما لكن قد جعله الله تعالى ذما حيث قال فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله واما الخبر فهو ان القول بان هذه الفواتح غير معلومة مروى عن اكابر الصحابة فوجب ان يكون حقا لقوله عليه الصلاة و السلام * اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم * واما المعقول فهو ان الافعال التى كلفنا بها قسمان احدهما مانعرف وجه الحكمة فيه بعقولنا فى الجملة كالصلاة * والزكاة و الصوم فان الصلاة تضرع محض و تواضع للخالق عزوجل و الزكاة سعى فى دفع حاجة الفقير و الصوم سعى فى كسر الشهوة وثانيهما مالا نعرف وجه الحكمة فيه كافعال الحج فانا لا نعرف بعقولنا وجه الحكمة فى رمى الجمار والسعى بين الصفا و المروة والرمل والاضطباع ثم ان المحققين اتفقوا على انه كما يحسن من الله تعالى ان يأمر عباده بالقسم الاول فكذا يحسن منه الامر بالقسم الثانى بل هو ادل على ظهور انقياد المأمور و عبوديته لان الطاعة فى القسم الاول عرف تعقلها من وجه المصلحة فيه بخلاف الطاعة فى القسم الثانى فانه يدل على انه لم يكن الاتيان به الا لمحض الانقياد و التسليم واذا كان الامر كذلك فى الافعال فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك فى الاقوال ايضا وهو ان يأمر الله تعالى تارة بان نتكلم بما نقف على معناه وتارة بما لا نقف على معناه ويكون

وقيل هى اسماء السور و عليه اطباق الاكثر سميت بها اشعارا بانها كلمات معروفة التركيب فلو لم تكن وحيا من الله تعالى لم تتساقط مقدرتهم دون معارضتها و استدل عليه بانها لو لم تكن مفهمة كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمل و التكلم بالزنجى مع العربى ولم يكن القرءآن باسره بيانا وهدى ولما امكن التحدى به و ان كانت مفهمة فاما ان يراد بها السور التى هى مستهلها على انها القابها او غير ذلك و الثانى باطل

المقصود من ذلك ظهور الانقياد والتسليم من المامور للآمر هذا ملخص كلام الفريقين في هذا المقام واصحاب القول الثاني وهم الذين ذهبوا الى ان المراد من هذه الفواتح معلوم لنا اختلفوا فيه وذكروا وجوها الاول انها اسماء للسور وهو قول اكثر المتكلمين واختيار الخليل وسيبويه والثاني انها اسماء للقرآن وهو قول الكلبي والسدي وقتادة والثالث اسماء الله تعالى قال سعيد بن جبير قوله * الر * وحم * ون * مجموعها هو اسم الرحمن ولكنها لا يقدر على كيفية تركيبها في البواقي والرابع ان كل واحد منها رمز الى اسم من اسماء الله تعالى وصفة من صفاته كما روى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه قال في الم الالف اشارة الى ان الله تعالى احد اوّل آخر ازلي ابدي واللام اشارة الى انه لطيف والميم اشارة الى انه مالك مجيد منان وقال في كهيعص انه ثناء من الله تعالى على نفسه فالكاف تدل على كونه كافيا والهاء على كونه هاديا والعين على كونه عالما والصاد على كونه صادقا والخامس ان بعضها يدل على اسماء الذات وبعضها على اسماء الصفات كما قال ابن عباس في الم انا الله اعلم وفي المص انا الله افصل وفي المر انا الله ارى والسادس ان كل واحد منها يدل على صفات الافعال فالالف يدل على آلائه واللام على لطفه والميم على مجده والسابع ان بعضها يدل على اسماء الله تعالى وبعضها يدل على اسماء غير الله تعالى كما قال الضحاك الالف من الله واللام من جبريل والميم من محمد صلى الله عليه وسلم وعلى سائر الانبياء والمرسلين والملائكة المقربين كأنه قيل انزل الله الكتاب على لسان جبريل الى محمد عليهما الصلوة والسلام والثامن ماقاله المبرد واختاره جمع عظيم من المحققين بان الله تعالى انما ذكرها احتجاجا على الكفار وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما تحداهم بمثل القرآن او بعشر سور او بسورة واحدة فعجزوا عنه نزلت هذه الاحرف تنبيها على ان القرآن ليس منتظما الا من هذه الحروف وانتم قادرون عليها وعارفون بنظم الكلام منها لاجل قوة فصاحتكم فكان يجب ان تقدروا على اتيان مثل هذا القرآن المؤلف منها فلما عجزتم عنه دل ذلك على انه من عند الله تعالى لا من عند البشر والتاسع ان الكفار لما قالوا لاتسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه وتواصوا بالاعراض عنه اراد الله تعالى لما احب من صلاحهم ونفعهم ان يورد عليهم مالا يعرفونه ليكون ذلك سببا لسكوتهم واستماعهم لما يرد عليهم من القرآن فانزل الله تعالى عليهم هذه الاحرف فكانوا اذا سمعوها قالوا كالمتعجبين اسمعوا الى ما يجيء به محمد عليه الصلوة والسلام فاذا اصغوا هجم عليه القرآن فكان ذلك سببا لاستماعهم القرآن وطريقا الى انتفاعهم به فهي في المعنى كالتنبيه لما يأتي بعده من الكلام كقولك الا واما وذلك لان الانسان مجبول على الحرص لما يفهمه والميل الى مامنع منه فكان تصدير السور بهذه الالفاظ سببا لاصغائهم الى القرآن وتدبرهم في مقاطعه ومطالعه رجاء انه ربما جاء كلام يعبر ذلك المبهم ويوضح ذلك المشكل فصار ذلك وسيلة الى استماعهم القرآن وانتفاعهم به والعاشر ان كل حرف منها اشارة الى مدة اقوام وآجال آخرين قال ابن عباس رضي الله عنهما مرّ ابو ياسر بن اخطب برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتلو سورة البقرة الم ذلك الكتاب ثم اتى اخوه حيي بن اخطب وكعب بن الاشرف فسألوه عن الم وقالوا ننشدك الله الذي لا اله الا هو احق انها اتتك من السماء فقال عليه الصلوة والسلام نعم كذلك نزلت فقال حيي ان كنت صادقا اني لاعلم اجل هذه الامة من السنين ثم قال كيف ندخل في دين رجل دلت هذه الحروف بحساب الجمل على ان منتهى اجل مدته احدى وسبعون سنة فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال حيي هل غير هذا فقال نعم المص فقال حيي هذا اكثر من الاول هذا مائة واحدى وستون فهل غير هذا فقال نعم الر فقال حيي هذا اكثر من الاولى والثانية فنحن نشهد ان كنت صادقا ماملكت امتك الا مائتين واحدى وثلاثين سنة فهل غير هذا فقال نعم المر قال فنحن نشهد انا من الذين لايؤمنون ولاندري بأيّ اقوالك نأخذ فقال ابو ياسر اما انا فاشهد ان انبياءنا قد اخبرونا عن ملك هذه الامة ولم يبينوا انه كم يكون فان كان محمد صادقا فيما يقول اني لاراه يجتمع له هذا كله فقام اليهود وقالوا اشتبه علينا امرك فلاندري ابالقليل نأخذ ام بالكثير فذلك قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات الآية والحادي عشر انه روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انها اقسام وقال الاخفش ان الله تعالى اقسم بالحروف المعجمة لاظهار الشرفها وفضلها من حيث انها مبادي كتبه المنزلة بالالسنة المختلفة ومباني اسمائه الحسنى وصفاته العلى واصول كلام الامم بها يتعارفون ويذكرون الله تعالى ويوحدونه ثم انه تعالى اقتصر على ذكر بعضها والمراد هو الكل كما تقول قرأت الحمد لله وقل هو الله احد

وتريد السورتين بتمامهما فكأنه قال اقسم بهذه الحروف التسعة والعشرين ان هذا الكتاب هو ذلك الكتاب المثبت في اللوح المحفوظ والثاني عشر ان نفس هذه الحروف وذواتها وان كانت معتادة لكل احد من الاميين واهل الكتابة والقرآءة الا ان كونها مسماة بهذه الاسماء لايعرفه الا من اشتغل بالتعلم والاستفادة فلما اخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم عنها من غير سبق تعلم واستفادة كان ذلك اخبارا عن الغيب فلهذا السبب افتتح الله تعالى السورة بذكرها ليكون اوّل مايقع من هذه السورة معجزة على صدقه والثالث عشر ان هذه الحروف تدل على انقطاع كلام واستئناف كلام آخر قال احمد بن يحيى بن ثعلب ان العرب اذا استأنفت كلاما كان من شأنهم ان يأتوا بشئ غير الكلام الذي يريدون استئنافه فيجعلونه تنبيها للمخاطبين على قطع الكلام الاوّل واستئناف الكلام الجديد وذكر الامام وجوها اخر غير ما نقلناه عنه ثم قال والمختار عند اكثر المحققين من هذه الاقوال انها اسماء السور والدليل عليه ان هذه الالفاظ لايجوز ان لاتكون مفهمة لانه لوجاز ذلك لكانت كالتكلم مع العرب بلغة الزنج وباللفظ المهمل وليس كذلك ولانه تعالى وصف القرآن اجمع بانه هدى وبيان وكون شئ من آياته غير مفهمة ينافي كون القرآن بامره هدى ولانه قد وقع التحدي بالقرآن ومالايكون معلوما لايجوز ان يتحدى به فتعين كونها مفهمة فلا يخلو اما ان يكون المراد بها السور التي هي مستهلها اي اوّل مايقع من تلك السور من قولهم استهل الصبي اذا صاح عند الولادة شبهت السورة بالصبي الصائح ووجه ارادة السور من هذه الفواتح كونها القابا للسور واما ان يكون المراد بها غير ذلك والثاني باطل لان القرآن عربي بالنص فلايجوز ان يراد بشئ من كلماته غير ماهي موضوعة له في لغة العرب والا لم يكن عربيا وكذلك الاوّل لان الظاهر انه ليس المراد بالفواتح ماوضعت هي له في لغة العرب وهي الحروف البسيطة التي هي مسميات الفواتح اومعان اخرلها في اللغة حيث قالوا النون الحوت والقاف الجبل وظاهر انه ليس كذلك فلما بطل كل واحد من الاحتمالين المتفرعين على ان لايكون الفواتح القابا للسور تعين كونها القابا لها ﴿قوله وظاهر انه ليس كذلك﴾ لايخلو عن خفاء اذ لا بعد في ان تكون مفهمة ويكون المراد ماوضعت هي له في لغة العرب وهي الحروف البسيطة التي هي مسمياتها لكن لامن حيث انها هي المقصودة بالذات بل من حيث انها تومي وترمز الى المعنى الذي هو المقصود بالذات وهو التنبيه على وجه الاعجاز والاشارة الى ان الكلام المتحدى به منظوم مما ينظمون منه كلامهم فلوكان كلام البشر لما عجزوا عن اتيان مايدانيه اوتصدير السورة بما هو معجزة له عليه الصلاة والسلام من حيث انه اخبر عن اسامي الحروف وهو غيب بالنسبة الى الامي ففيها تبكيت لهم والزام الحجة عليهم ولايبعد ان يكون قول المصنف وقيل هي اسماء السور اشارة الى ضعف هذا القول بناء على ان الظاهر ان يكون المراد بالفواتح المذكورة ماوضعت هي له في لغة العرب وهو مسميات الاسماء المذكورة كائنة في تأويل المؤلف منها فيكون كما ذكره ان هذا المتحدى به مؤلف من جنس هذه المسميات والمؤلف منها هو المتحدى به ففي افتتاح السورة بهذه الاسامي ايقاظ للسامع مع التنبيه على الاعجاز والتحدي فلاحاجة الى جعلها اسماء للسور كما قيل وكذا قوله واستدل عليه اشارة الى ضعف دليله ومن وجوه ضعفه انه ابطل فيه ان يكون المراد منها غير ماوضعت هي له في لغة العرب وهو في الحقيقة ابطال لمدعاه الذي هو كونها اسماء للسور لان السور ليست مما وضعت هي له في لغة العرب ايضا ﴿قوله لايقال لم لايجوز ان تكون الفواتح المذكورة مزيدة الى آخره﴾ المقصود من هذا الكلام ايراد قول المفسرين في تأويل الاسامي المفتتح بها ثم بيان انها غير مرضية عنده بقوله لانا نقول ﴿قوله اواشارة﴾ عطف على قوله مزيدة ﴿قوله اقتصرت﴾ الظاهر ان لفظة التاء زائدة وقعت سهوا من الناسخ لان اقتصر مبني للمفعول وعليها قائم مقام الفاعل اي بمعنى وقع الاقتصار عليها اقتصار الشاعر في قوله* قلت لها قفي فقالت لي قاف * اي وقفت اواقف وبعده لاتحسبي انا نسينا الايجاف * وهو من مقول قوله قلت والايجاف اسراع الراكب ﴿قوله ونحو ذلك في سائر الفواتح﴾ كما قيل في معنى الر انا الله ارى وفي معنى المر انا الله اعلم وارى ﴿قوله اوالى مدد اقوام﴾ عطف على قوله الى كلمات هي منها فان تلاوته عليه الصلاة والسلام تلك الفواتح بهذا الترتيب وهو ذكر الاكثر بعد الاقل في معرض الجواب عن قولهم فهل غيره وكذا تقريره عليه الصلاة والسلام اياهم على استنباطهم ذلك وعدم انكاره عليهم في تسليم ذلك يدل على انه سلم ان المراد منها الاشارة الى المدة وان

ته اما ان يكون المراد ماوضعت له في لغة
عرب وظاهر انه ليس كذلك اوغيره
هو باطل لان القرآن نزل على لغتهم لقوله
الى بلسان عربي مبين فلا يحمل على ماليس
لغتهم لايقال لم لايجوز ان تكون مزيدة
نبيه والدلالة على انقطاع كلام واستئناف
خر كما قاله قطرب اواشارة الى كلمات هي
ها اقتصرت عليها اقتصار الشاعر في قوله
ت لها قفي فقالت لي قاف * كما روى عن ابن
باس رضي الله تعالى عنهما انه قال الالف
لاء الله واللام لطفه والميم ملكه وعنه ان
روحم ون مجموعها الرحمن وعنه ان الم
عناه انا الله اعلم ونحو ذلك في سائر الفواتح
عنه ان الالف من الله واللام من جبريل
الميم من محمد اي القرآن منزل من الله بلسان
جبريل على محمد عليهما الصلاة والسلام
والى مدد اقوام وآجال بحساب الجمل كما
اله ابو العالية متمسكا بما روى انه عليه الصلاة
السلام لما اتاه اليهود تلا عليهم الم البقرة
فحسبوه وقالوا كيف ندخل في دين مدته
حدى وسبعون سنة فتبسم رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقالوا فهل غيره فقال
لمص والر والمر فقالوا خلطت علينا فلاندري
بايها نأخذ فان تلاوته اياها بهذا الترتيب
عليهم وتقريرهم على استنباطهم دليل
على ذلك

اخطأوا فى تعيين ان تلك المدة مدة تقرير الشريعة وملة الاسلام ﴿قوله وهذه الدلالة وان لم تكن عربية الى آخره﴾ حيث لم تكن الالفاظ المذكورة موضوعة فى لغة العرب للدلالة على المدة وهو جواب عما يقال كيف وقد تحقق ان القرآن نزل على لغة العرب بلسان عربى مبين فيجب ان تكون دلالته على المراد بحسب الوضع العربى فلا يجوز ان تكون الفواتح اشارة الى المدد والآجال لاستلزامه ان لايكون القرآن عربيا وهو باطل وتقرير الجواب ان تلك الفواتح وان لم تكن موضوعة فى لغة العرب للدلالة على المدد الا ان تلك الدلالة مشهورة بين العرب فصارت الفواتح بذلك كانها موضوعة فى لغتهم لتلك الدلالة فصارت من حيث دلالتها على المدد والآجال ملحقة بالعربى كما ان المشكاة مع كونها حبشية موضوعة فى لسان الحبشة لكوّة يكون فيها المصباح وان السجيل والقسطاس مع انهما فارسيان فالسجيل موضوع فى لغة فارس للطين والقسطاس موضوع للميزان الا ان تلك الالفاظ لاشتهارها عند العرب فى المعانى المذكورة لم يكن اشتمال القرآن عليها منافيا لكونه عربيا والمنوى فى قوله تلحقها للدلالة والبارز للفواتح واسناد الالحاق الى الدلالة مجازى من قبيل اسناد الحكم الى سببه فان تلك الفواتح انما التحقت بالمعربات بسبب هذه الدلالة ﴿قوله او دالة﴾ عطف على قوله اومزيدة اى ولايقال ايضا لم لايجوز ان تكون تلك الفواتح دالة على مسمياتها حال كون تلك المسميات التى هى الحروف المفردة مقسما بها كما نقله الامام عن الاخفش ﴿قوله هذا﴾ اى خذ هذا الذى ذكرت من انه لايقال لم يجوز ان تكون هذه الفواتح محمولة على ماذكر من الاحتمالات ولايقال ايضا ان القول بان الفواتح المذكورة اسماء السور يخرجها الى ماليس فى لغة العرب بناء على ان التسمية بثلاثة اسماء نحو الم وباربعة نحو المر وبخمسة نحو حمعسق مستكره عندهم فانهم لايسمون باكثر من اسمين فالقول بانها اسماء السور خروج عن قانون كلام العرب مع ان تسمية السور بالفواتح تؤدى الى اتحاد الاسم والمسمى لان الاسم حينئذ يكون جزأ من المسمى والجزء لايغاير الكل لان العشرة مثلا اسم لجميع الآحاد ومتناول لكل فرد منها مع اغياره فلو كان الواحد غيرها لصار غير نفسه لانه من العشرة وان تكون العشرة بدونه وكذا اليد من زيد وكون الاسم نفس المسمى فاسد سوآء اريد به الدال اومدلوله كزيد مثلا ويستلزم ايضا كون الجزء مؤخرا عن الكل بالرتبة من حيث ان الاسم متأخر عن المسمى بالرتبة مع ان الجزء متقدم على الكل بالرتبة فلو جعلنا الفواتح اسماء للسور لزم تأخرها وتقدمها عليها معا وهو محال ﴿قوله لانا نقول هذه الالفاظ لم تعهد مزيدة الخ﴾ جواب عن قول قطرب انها مزيدة لامعنى لها فى حيزها وانما جيئ بها لامرين الدلالة على الانقطاع والدلالة على الاستئناف * وتقرير الجواب ان ماذكرت انما يصح لو عهد فى كلام العرب كونها لمجرد الدلالة على الانقطاع من غير ان يكون لها معان فى حيزها ولم يعهد ذلك وان الاستئناف لايختص بهذه الفواتح التى هى اسماء الحروف بل يلزمها وغيرها مما يفتتح به السور نحو الحمد لله وتبارك الذى بيده الملك وغيرهما وكونها للاستئناف لايقتضى ان لايكون لها معنى فى حيزها حتى يستلزم ذلك لان يحكم عليها بكونها مزيدة لامعنى لها الاترى ان ماسمى فصل الخطاب من نحو هذا واما بعد انما يقال عند تمام الكلام والشروع فى آخر فلا جرم يدل على انقطاع كلام واستئناف آخر مع ان له معنى فى نفسه ولايحكم عليه بالزيادة ﴿قوله ولم تستعمل للاختصار الخ﴾ جواب عن قول من قال انها اشارة الى كلمات مأخوذة هى منها وتقريره ان كون تلك الاسماء اشارة الى الكلمات التى هى مأخوذة منها انما يصح اذا استعملت تلك الاسماء فى كلام العرب للاختصار منها وهو ممنوع فلما اثبت القائل استعمالها للاختصار بالصور المذكورة دفعه بقوله اما الشعر فشاذ لايقاس عليه واما قول ابن عباس رضى الله عنهما فليس تفسيرا وتخصيصا للاسماء المذكورة بهذه المعانى لكونها مأخوذة ومختصرة منها بل هو تنبيه على ان الحروف التى دل عليها بهذه الاسماء منبع اسماء الله تعالى مطلقا ومبادى مايخاطب به من الكلام اى كلام كان وتخصيص ماذكر بالذكر من جملة ماتركب من تلك الحروف من قبيل التمثيل بامثلة حسنة لايكون بخصوصه مرادا من الاسماء لكونها مختصرة منه الاترى انه يصح عد كل حرف من كلمات متباينة حيث عدّ الالف تارة من الآلاء وتارة من انا وتارة من الرحمن وعدّ اللام تارة من لطف الله وتارة من اعلم وتارة من جبريل وجعل الميم تارة من ملك الله وتارة من الرحمن وتارة من اعلم وتارة من محمد ولايصح استعمال لفظ واحد باطلاق واحد فى معان متعددة ﴿قوله ولا لحساب الجمل﴾ عطف على قوله للاختصار وابطال لقوله او الى مدد اقوام وآجال بحساب الجمل وتقريره ان الاشارة الى المدد والآجال انما تصح اذا استعملت

وهذه الدلالة وان لم تكن عربية لكنها لاشتهارها فيما بين الناس حتى العرب تلحقها بالمعربات كالمشكاة والسجيل والقسطاس او دالة على الحروف المبسوطة مقسما بها لشرفها من حيث انها بسائط اسماء الله تعالى ومادة خطابه هذا وان القول بانها اسماء السور يخرجها الى ماليس فى لغة العرب لان التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا مستكره عندهم ويؤدى الى اتحاد الاسم والمسمى ويستدعى تأخر الجزء عن الكل من حيث ان الاسم يتأخر عن المسمى بالرتبة لانا نقول هذه الالفاظ لم تعهد مزيدة للتنبيه والدلالة على الانقطاع والاستئناف تلزمها وغيرها من حيث انها فواتح السور ولا يقتضى ذلك ان لايكون لها معنى فى حيزها ولم تستعمل للاختصار من كلمات معينة فى لغتهم اما الشعر فشاذ واما قول ابن عباس فتنبيه على ان هذه الحروف منبع الاسماء ومبادى الخطاب وتمثيل بامثلة حسنة الاترى انه عدّ كل حرف من كلمات متباينة لاتفسير وتخصيص بهذه المعانى دون غيرها اذ لامخصص لفظا ومعنى ولا لحساب الجمل فتلحق بالمعربات والحديث لادليل فيه لجواز انه تبسم تعجبا من جهلهم

هذه الاسماء فى كلام العرب بحساب الجمل حتى تلحق الاسماء بالمعربات بسبب استعمال العرب اياها فى حساب الجمل والحاصل انه لايكون فى كون اللفظ معربا و لا فى لحوقه بالمعربات اشتهار دلالته على معنى فيما بين العرب بل لايقع ذلك الامن استعمالهم اياه فى ذلك المعنى و لم يوجد فخرج الجواب عن قوله و هذه الدلالة و ان لم تكن عربية الخ و لماابطل احتمال ان تكون الفواتح للاشارة الى المدد اشار الى ان ماتمسك به ابو العالية فى اثبات هذا الاحتمال لايدل على مدعاه فقال و الحديث لادليل فيه الخ و فيه بحث لانه لم يستدل بتبسمه عليه الصلاة و السلام بل بمابعد التبسم من تلاوته عليه السلام اياها عليهم بالترتيب المخصوص و تقريرهم على استنباطهم كما صرح به هناك بقوله فان تلاوته عليه الصلاة و السلام اياها الخ و كما جاز كون تبسمه عليه الصلاة و السلام لما ذكر جاز ايضا ان يكون تعجبا من اطلاعهم على المراد و قد رجح هذا الاحتمال بمقارنة التلاوة و التقرير فالتعرض لتبسمه عليه الصلاة و السلام لاطائل تحته ﴿ **قوله** و جعلها مقسما بها الخ ﴾ جواب عن قوله اودالة على الحروف المبسوطة مقسما بها ﴿ **قوله** لكنه يحوج الى اضمار اشياء ﴾ كفعل القسم و حرفه و جوابه ﴿ **قوله** و التسمية بثلاثة اسماء انما تمتنع الخ ﴾ جواب عن قوله ان القول بانها اسماء السور يخرجها الى ماليس فى لغة العرب و الظاهر انه اراد بامتناعها امتناع فصاحتها و خلوها عن الاستكراه و الا فالمناسب لقوله السابق ان التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا مستكره عندهم ان يقول انما تستكره و تقرير الجواب ان تسمية الشئ باسماء متعددة تكون على وجهين الاول ان تجعل الاسماء اسما واحدا حتى يعرب آخره كبعلبك و الثانى ان تنزل تلك الاسماء على حالة التعداد و لاتجعل اسما واحدا و استكراه التسمية باكثر من اسمين انما هو فى التسمية على الوجه الاول فانها لاتكون الا من اسمين و ليس فى كلامهم ان يجعل مافوق الاسمين اسما واحدا و يسمى به و لا استكراه فى التسمية باسماء كثيرة منثورة على نمط التعداد من حيث انها لم تجعل اسما واحدا ﴿ **قوله** و ناهيك ﴾ بمعنى حسبك و كافيك و هو اسم فاعل من النهى كان تلك التسمية تنهاك عن طلب دليل سواها يقال زيد ناهيك به من رجل اى هو ينهاك عن غيره بجده و غنائه ﴿ **قوله** و المسمى هو مجموع السورة و الاسم جزؤها فلا اتحاد ﴾ جواب عن قوله ان تسمية الشئ بجزئه تؤدى الى اتحاد الاسم و المسمى بناء على ان الجزء لايغاير الكل فيكون نفسه و الجواب ان الاتحاد انما يلزم اذا كان الجزء نفس الكل * فان قلت كيف يكون الجزء غير الكل و الكل عبارة عن جميع الاجزاء و المغاير للشئ لابد ان يغاير كل واحد من اجزائه فلو كان الجزء مغايرا للكل لزم كونه مغايرا لنفسه قلنا لانسلم ان مغايرة الشئ للشئ تستلزم مغايرته لكل واحد من اجزائه بل تستلزم كونه مغايرا لمجموع الاجزاء و لاشك ان جميع الاجزاء مغاير لكل جزء ﴿ **قوله** و هو مقدم من حيث ذاته الخ ﴾ جواب عن قوله ان كون جزء الشئ اسماله يستلزم الدور المضمر من حيث ان الجزء مقدم على الكل و الكل مقدم على اسمه فلو كان جزء الشئ اسماله لكان مقدما على نفسه بمراتب و هو محال و دفعه باختلاف الجهة فان تقدم الجزء على الكل انما هو بحسب ذاته و تأخره عنه بحسب وصف كونه اسماله فلادور و فى الحواشى الشريفية ان ذات الجزء مقدم على ذات الكل فى الوجود العينى و العلمى و اما ذات الاسم فلا يجب تأخره عن ذات المسمى فى شئ منهما بل ربما كان جزأ للمسمى بل قد يكون جزأ للمسمى كما فى الفواتح فيجب تقدمه عليه ذاتا و قد يكون المسمى جزأ منه كما فى اسامى الحروف فيجب تأخره ذاتا و قد يكون لاهذا و لاذاك فلا يوصف بالتقدم و التأخر بالقياس الى مسماه نعم وصف الاسمية متأخر عن ذات المسمى مطلقا * فان قيل وقوعها اجزاء للسور من حيث انها اسماء لها متأخر فاذا كانت الاسمية متأخرة يلزم تأخر الجزء * قلنا يلزم من ذلك تأخر وصف الجزئية عن ذات الكل و لا محذور فيه ﴿ **قوله** و الوجه الاول ﴾ و هو ماتقدم على قوله قيل هى اسماء السور و هو فى الحقيقة وجهان لجعل الاسامى المذكورة فى اوائل السور فواتح لها الوجه الاول ان السور افتتحت بهذه الفواتح ايقاظا للمتحدى بالقرآن و تنبيها له على ان القرآن معجز فى نفسه مع قطع النظر عن حال مبلغه من حيث انه مؤلف مما ينظمون منه كلامهم مع انهم عجزوا عن معارضته و اتيان مايدانيه و الوجه الثانى يدل على انه معجز من حيث صدوره من امى لم يخط و لم يتعلم اسامى الحروف من معلمى البشر فان النطق باسامى الحروف مختص بمن خط و درس فافتتحت السور بها ليكون اول مايقرع الاسماع معجزا بنوع من الاعجاز الا ان المصنف جعلهما وجها واحدا حيث قال فى الوجه الاول لاشتراكهما فى الدلالة على ان المقصود من هذه الفواتح التنبيه على اعجاز المتلو عليهم مع قطع النظر عن كونه معجزا فى نفسه او بالنسبة الى جريانه على لسان من نطق به من الامى * و اعلم ان صاحب الكشاف ذكر فى وجه وقوع الاسماء المذكورة فواتح للسور وجوها ثلاثة

جعلها مقسما بها و ان كان غير ممتنع لكنه يحوج
لى اضمار اشياء لادليل عليها و التسمية بثلاثة
سماء انما تمتنع اذا ركبت و جعلت اسما واحدا
لى طريقة بعلبك فاما اذا نثرت نثر اسماء العدد
لا و ناهيك بتسوية سيبويه بين التسمية بالجملة
و البيت من الشعر و طائفة من اسماء حروف
لعجم و المسمى هو مجموع السورة و الاسم
جزؤها فلا اتحاد و هو مقدم من حيث ذاته
مؤخر باعتبار كونه اسما فلادور لاختلاف
الجهتين و الوجه الاول اقرب الى التحقيق
و اوفق للطائف التنزيل و اسلم من لزوم النقل
و وقوع الاشتراك فى الاعلام من واضع واحد
انه يعود بالنقض على ماهو مقصود العلمية

اوّلها كونها اسماء السور وثانيها الايقاظ وقرع العصا وثالثها تقديم دلائل الاعجاز والمصنف ذكر الاخيرين اوّلا واخر الوجه الاوّل عنهما واورده بقوله وقيل ثم اورد بقوله لايقال وجوها اربعة مزيفة ثم اورد وجوها اربعة اخرى بصيغة قيل فبلغت الوجوه المذكورة احد عشر وجها فقال اوّلا ايقاظا لمن تحدى بالقرآن من سنة الغفلة عن حاله وقال ثانيا وليكون اوّل مايقرع الاسماع مستقلا بنوع من الاعجاز وساق الكلام الى ان قال والوجه الاوّل اقرب الى التحقيق واراد بالوجه الاوّل ماتقدّم على قوله وقيل هي اسماء السور فيم كل واحد من الوجهين السابقين عليه ثم انه اورد على الوجه الثالث وهو كونها اسماء السور ثلاثة ايرادات حيث قال وان القول بانها اسماء السور يخرجها الى ماليس فى لغة العرب الى قوله لانا نقول ثم اجاب عن ثلاث الايرادات بقوله والتسمية بثلاثة اسماء انما تمتنع الخ ثم ذكر ان ماورد على الوجه الثالث من الايرادات وان كان مدفوعا بما ذكر الا ان ذلك الوجه ضعيف فى نفسه كما اشرنا اليه بقولنا وقيل ان الوجه الاوّل اقرب الى التحقيق بالنسبة الى الوجه الذى ذكرناه بقولنا وقيل وذلك لان الالفاظ المذكورة حينئذ تكون باقية على اصل وضعها بخلاف مالو جعلت اسماء السور فانه اوفق للطائف التنزيل وهى الاشارات الخفية والاختصارات اللطيفة والاساليب العجيبة فان الوجه الاوّل لما فيه من الدقة واللطافة اوفق للطائف التنزيل واسلم من زوم النقل ووقوع الاشتراك فان كونها اسماء السور يستلزم ارتكاب خلاف الاصل بلا ضرورة وهو كون هذه الالفاظ منقولة عن كونها اسماء الحروف الى كونها اسماء السور ويستلزم ايضا ان تشترك سور متعددة فى اسم واحد فانه قد افتتحت سور كثيرة بقوله تعالى الم وبقوله حم وطسم والر فلو جعلت هذه الفواتح اسماء للسور المفتتحة بها لزم اشتراك تلك السور فى اسم واحد والاشتراك مطلقا خلاف الاصل لان الالفاظ مميزات المعانى ومعيناتها فانه لو تعدّد الواضع لكان العذر موجودا دون المعانى ومعيناتها والاشتراك ينافى ذلك ولاسيما الاشتراك فى الاعلام وخصوصا من واضع واحد فان اختلاف الواضع عذر فى ذلك والمقصود من وضع الاعلام احتضار الشخص بجميع مشخصاته وتميزه عما عداه والاشتراك فيها ينقض هذا المقصود والعدول عن الاصل من غير ضرورة غير مقبول عند اهل اللسان * فان قيل نقل الاسماء المذكورة الى كونها اعلاما للسور وان كان خلاف الاصل الا انه اكثر فائدة بالنسبة الى ابقائها على معناها وهو كونها اسماء الحروف لانه يستفاد الايقاظ والتنبيه ايضا على تقدير نقلها الى العلمية وايضا فى اختيار كونها منقولة الى العلمية موافقة الجمهور * اجيب عن الاول بان هذه الفواتح على تقدير كونها اعلاما للسور يكون المقصود بالذات منها تعيين السور واحتضارها فيكون الايقاظ مقصودا تبعا مع العلمية مع انه مقصود اصالة ههنا من حيث انه مرجح للتسمية بها دون غيرها وعن الثانى بان المتبع هو الدليل لا كثرة القائلين ولا سيما انهم لم يريدوا انها اسماء للسور حقيقة بل مرادهم انها اسماء لها على سبيل التشبيه والمجاز من حيث انها يستفاد منها مايستفاد من الاسم كما اذا قيل قل هو الله احد تعدل ثلث القرآن فان جملة قل هو الله احد ليست اسما للسورة التى هى اوّلها الا انها ذكرت على صورة كونها اسما لها لتأديتها فائدة الاسم فجعل الفواتح اسماء للسور انما هو من هذا القبيل لا على سبيل الحقيقة حتى يقصد موافقتهم فى ذلك **قوله** وقيل انها اسماء القرآن يعنى بالقرآن المجموع المشخص اذ لا وجه لان يراد به القدر المشترك المتناول لكل مايطلق عليه اسم القرآن لان هذه الفواتح مما يطلق عليه اسم القرآن فيلزم اتحاد الاسم والمسمى وهو محال ولا لان يراد به بعض معين لانه يستلزم التخصيص بلا مخصص ولا يرد ان يقال كون الفواتح اسماء لمجموع القرآن يستلزم كونها الفاظا مترادفة موضوعة للمجموع المشخص والترادف خلاف الاصل ايضا وذلك لان كثرة الاسم وترادفه على مسمى واحد لدلالتها على شرف المسمى وتعظيمه تكون عذرا للمصير اليه **قوله** ولذلك اخبر عنها بالكتاب والقرآن لما كان المقصود الاستشهاد على كون الفواتح اسماء للقرآن بما وقع فى كلام الله تعالى من الاخبار عن الفواتح بالقرآن فى نحو قوله تعالى الر كتاب احكمت آياته والر كتاب انزلناه اليك والمص كتاب انزل اليك ولم يكن الاخبار عن الفواتح فى السور المذكورة بانها قرآن بل بانها كتاب فلم تكن السور المذكورة بالفاظها الصريحة شاهدا مثبتا للمدعى عطف المص قوله والقرآن على الكتاب على طريق التفسير والبيان كما هو المراد بالكتاب ليظهر وجه الاستشهاد بها وقوله تعالى الر تلك آيات الكتاب المبين انا انزلناه قرآنا

وقيل انها اسماء القرآن ولذلك اخبر عنها بالكتاب والقرآن وقيل انها اسماء الله تعالى ويدل عليه ان عليا كرم الله وجهه كان يقول يا كهيعص يا حمعسق

عربيا وقوله تعالى الر تلك آيات الكتاب وقرءآن مبين وقوله طس تلك آيات القرءآن وقوله حم تنزيل من الرحمن الرحيم كتاب فصلت آياته قرءآنا عربيا وان كان فى معنى الاخبار عنها بالقرءآن الا انها لم يخبر فيها عن الفواتح بالقرءآن صريحا ﴿ قوله ولعله ارادبا منزلهما ﴾ لم يرض بكون الفاتحتين المذكورتين من اسماء الله تعالى بل اوّلهما بتقدير المضاف بناء على انه علم بالاستقرآء ان اسماء الله تعالى لاتخلو من ان تدل على تعظيم او تنزيه او على مايرجع اليهما والفواتح ليست كذلك فلذلك اوّل قوله اى قول على رضى الله عنه بحمله على مايدل على التعظيم لاسيما ان اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد من الشرع اذن صريح باطلاق هذه الفواتح عليه تعالى ﴿ قوله وقيل انها سر استأثر الله تعالى بعلمه ﴾ ذلك واستبدّ به من قولهم استأثر فلان بالشئ اى استبدّ به والاسم الاثرة بالتحريك ﴿ قوله وقد روى عن الخلفاء الاربعة وعن غيرهم من الصحابة مايقرب منه ﴾ روى عن ابى بكر الصديق رضى الله عنه انه قال فى كل كتاب سرّ وسر الله تعالى فى القرءآن اوآئل السور وعن عثمان وابن مسعود رضى الله عنهما انهما قالا الحروف المقطعة من المكتوم الذى لايفسر وعن على رضى الله عنه فى كل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف الهجاء ولما كان اكثر اهل العلم على ان الراسخين فى العلم يعلمون المتشابه ومنهم العلماء الشافعية فانهم ممن ذهب الى تأويل المتشابهات ولايقف على قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله قائلين انه لولم يكن للراسخين فى العلم حظ من علم المتشابه الا ان يقولوا آمنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل على الجهال لانهم جميعا يقولون ذلك وقال فخر الاسلام لاشئ من المتشابهات الا والرسول صلى الله عليه وسلم يعلمه بتعليم الله تعالى اياه ذلك ومعنى قول الصحابة استأثر الله تعالى بعلم المتشابهات اى استقل واستفرد به انه لايعلمها احد بنفسه الا الله لانه لايعلمها احد من البشر اصلا لجواز ان يعلمها البعض ممن اصطفاه الله تعالى من خلقه بتعليمه والهامه اياه كما فى الغيب فانه تعالى قد خص بعلمه مع ان الانبياء والاولياء يعلمونه بالهامه تعالى وان لم يعلموه بانفسهم اوّل المصنف ماروى عن الخلفاء وغيرهم وصرفه عن ظاهره حيث قال ولعلهم ارادوا الخ ثم بين السبب الذى حمل الذاهبين الى تأويل المتشابهات على ذلك فقال اذيبعد الخطاب بما لايفيد فينبغى ان يكون معنى قولهم انها سرّ استأثر الله تعالى بعلمه انها رموز لم يقصد بها افهام غير الرسول صلى الله عليه وسلم لا انها لايعلمها احد سوى الله تعالى فان الخطاب بمثله بعيد فلا وجه لحمله كلامهم على معنى مستلزم لذلك الخطاب البعيد * ثم ان المصنف لما فرغ من بيان ان هذه الفواتح اسماء وانها من قبيل المعربات وان سكون اواخرها لعدم العامل ومن بيان وجوه وقوعها فواتح السور من المقبول والمزيف والمسكوت عنه اراد الآن ان يذكر حكمها فى الاعراب فاورد ستة احتمالات ثلاثة على تقدير اسميتها وثلاثة على تقدير ابقائها على معانيها الاصلية والاحتمالات الثلاثة الاول على ماذكره بقوله فان جعلتها اسماء الله تعالى او القرءآن او السور كان لها حظ من الاعراب سوآء كانت معربة لفظا وذلك فيما يتأتى فيه الاعراب من الاسماء المفردة كص وق ون او الاسماء المتعددة التى مجموعها على زنة مفرد مثل يس على وزن قابيل فمن قرأها بالفتح على ان يكون ذلك الفتح نصبا باضمار الفعل ويكون خلوّها عن التنوين لمنع صرفها باجتماع العلمية والتأنيث او يكون ذلك الفتح جرا فى المنصرف على اضمار القسم او محلا وذلك فيما لا يتأتى فيه الاعراب نحو الم وكهيعص فان مثل ذلك يجب ان يكون محكيا على السكون ولايجوز فيه الاعراب لانه يستلزم ان يجعل ثلاثة اسماء فصاعدا اسما واحدا وذلك غير موجود فى كلام العرب او يتأتى فيه ذلك ولكن لم يعرب بل يحكى على الحالة الوقفية سواء كان لم يغير عن سكونه او غير بالتحريك للهرب من اجتماع الساكنين كصاد وقاف ونون فيمن قرأها بالكسر مطلقا وفى قرآءة الفتح على وجه فان كان مابعدها صالحا لان يكون مبتدأ او خبرا يحمل على واحد منهما ويكون مع مابعده كلاما تاما كما فى قوله تعالى الم ذلك الكتاب والم الله لااله الا هو وطس تلك آيات القرءآن وكتاب مبين ان قدر الخبر او المبتدأ ﴿ قوله على طريقة الله لافعلن بالنصب ﴾ فان تقديره اقسم بالله لافعلن حذفت الباء بعدما اضمر الفعل فتعدى الفعل المضمر الى الاسم المقسم به كما فى قول ذى الرمة

* الارب من قلبى له الله ناصح * ومن قلبه لى فى الظباء السوانح *

والناصح الخالص من الغل ونحوه وهو من عطف الصفة على الصفة اى رب شخص قلبى له ناصح يحبه ويألفه وقلبه لى معدود فى الظباء السوانح اى نافر عنى نفور الظباء التى تعرض وتمر مستوحشة من سنح له سانح اى

ولعله ارادبا منزلهما وقيل الالف من اقصى الحلق وهو مبدأ المخارج واللام من طرف اللسان وهو اوسطها والميم من الشفة وهو آخرها جمع بينها ايماء الى ان العبد ينبغى ان يكون اوّل كلامه واوسطه وآخره ذكر الله تعالى وقيل انه سرّ استأثر الله بعلمه وقد روى عن الخلفاء الاربعة وعن غيرهم من الصحابة مايقرب منه ولعلهم ارادوا انها اسرار بين الله تعالى ورسوله ورموز لم يقصد بها افهام غيره اذيبعد الخطاب بما لايفيد فان جعلتها اسماء الله تعالى او القرءآن او السور كان لها حظ من الاعراب اما الرفع على الابتدآء او الخبر او النصب بتقدير فعل القسم على طريقة الله لافعلن بالنصب

عرض والتقدير احلف بالله ان قلبى ناصح له ففعل ماذكر وقال آخر * يمين الله ابرح ماعداها * احلف يمين الله اى بقوة عظمته وقال آخر

* اذا ماالخبز تأدمه بلحم * فذاك امانة الله الثريد *

اى احلف بامانة الله ان الخبز المأدوم باللحم هو الحقيق بان يسمى ثريدا لاماتعارفه الجمهور من الخبز المكسور فى المرقة ونحوها وعن محمد بن الحسن رحمه الله انه قال فى كتاب الايمان وامانة الله يكون يمينا وسئل عن معناه فقال لا ادرى فكأنه وجد العرب يحلفون بامانة الله فجعله يمينا وفى المغرب امانة الله من اضافة المصدر الى الفاعل والامين من صفات الله تعالى والادم والادام مايؤتدم به تقول منه أدم الخبز باللحم يأدمه بالكسر والادم الالفة والاتفاق تقول ادم الله بينهما يأدم اى اصلح والف وكذلك آدم الله بينهما فعل وافعل بمعنى وانتصاب امانة الله تعالى على حذف حرف القسم واعمال فعل القسم المضمر فيه اى وامانة الله او بامانته قال صاحب الكشاف فى المفصل وتحذف الباء فينصب المقسم به بالفعل المضمر واورد الامثلة المذكورة وقال ابن الحاجب فى الايضاح انتصب المقسم به بعد حذف الباء لان مدخولها متعلق بفعل القسم لان الحروف الجارة موضوعة لتعدية الفعل او شبهه الى الاسم بعدها حتى يكون المجرور بها مفعولا به لذلك الفعل الا انه لاينصبه لفظا لمعارضة حرف الجر اياه وجميع الحروف الجارة مستوية الاقدام فى هذا اى فى كونها لتعدية الفعل القاصر عن المفعول اليه الا ان الباء من بينها تختص بانها قدتكون للتعدية على معنى انها قد تنقل معنى الفعل وتغيره الى معنى يقتضى التعدية الى المفعول به كالهمزة والتضعيف نحو ذهبت به وقمت به اى اذهبته واقمته واذا تقرر ان مدخول الباء القسمية متعلق بفعل القسم فاذا حذفت الباء بقى متعلق الفعل خاليا عن المعارض له فيجب ان ينصب متعلقة بدليل قولك كلمت زيدا وكلمت لزيد واستغفرت الذنب واستغفرت من الذنب وذلك مطرد فى كلامهم الا انهم لم يحذفوها الا مع حذف هذا الفعل فلا يقولون حلفت الله ولااقسمت الله بل يقولون الله لافعلن وهو قول الزمخشرى فينتصب المقسم به بالفعل المضمر ثم قال الزمخشرى وتضمر اى الباء كاتضمر اللام فى لاه ابوك وقال ابن الحاجب يعنى انهم يخفضون المقسم به على اضمار حرف الخفض وارادته موجودا فى التقدير كما يخفضون فى قولهم لاه ابوك واصله لله ابوك وهناك ثلاث لامات فاضمر الاولى وهى الجارة فبقى لامان لام التعريف ولام الكلمة التى هى فاؤها على قول من يقول ان اصل اسم الله تعالى لاه مصدر لاه يليه ليها ولاها اذا احتجب وارتفع فانه تعالى محجوب عن ادراك الابصار ومرتفع عن كل شئ وعما لايليق به ولما كانت الاولى من تينك اللامين ساكنة مدغمة فى الثانية لزم الابتداء بالساكنة وهو متعذر فحذفت الاولى ضرورة فبقى لاه ابوك بالجر بالحرف المقدر لان الخفض لابدله من خافض ولاخافض سوى الحرف المقدر فكذا مثل قولنا الله لافعلن بالجر لاخافض فيه ايضا الا الحرف المقدر ولم يذكر المصنف مثالا للجر على اضمار حرف القسم تنبيها على قلة وقوعه والفرق بين الاضمار والحذف ان اثر المضمر باق ظاهر دون اثر المحذوف لكونه منسيا ﴿قوله اوغيره﴾ عطف على فعل القسم اى او بتقدير فعل غير فعل القسم كاذكر ﴿قوله اوالجر﴾ عطف على النصب اوالرفع ﴿قوله ويتأتى الاعراب لفظا والحكاية الخ﴾ لما ذكران هذه الفواتح اسماء معربة خالية عن الحركات الاعرابية بالفعل لعدم تركيبها مع العامل وانها على تقدير اسميتها سوآء كانت اسماءالله تعالى او القرءآن او السور كان لها حظ من الاعراب اماالرفع او النصب او الجر شرع فى بيان انها مع كونها ذاحظ من الاعراب لفظيا كان او محكيا اى اسم منها يجوز فيه الامران وهما الاعراب لفظا والاعراب محلا بان يكون الاسم محكيا على السكون الاصلى واى اسم يتعين كون اعرابه محكيا بان يكون نفسه محكيا على السكون والمراد من الحكاية ان يجاء باللفظ بعد نقله الى العلمية على استيفاء صورته الاولى سواء كان اللفظ فى الاصل جملة ثم جعل علما لرجل نحو تابط شرا او كان اللفظ فى الاصل فعلا او اسما او حرفا ثم جعل علما لنفسه كما فى قولك ضرب فعل ماض وزيد معرب منصرف ومن حرف جرفان الالفاظ المذكورة فيها تحكى على صورها الاصلية بعد نقلها الى العلمية لتجانس صورتا المعنى الاصلى والمعنى المنقول اليه ووجه الحكاية واستيفاء الصور الاولى فى الفواتح ان اسماء الحروف كثر استعمالها معدودة ساكنة الاعجاز موقوفة حتى صارت هذه الحالة كانها اصل فيها وماعداها عارض لها فلما جعلت اسماء للسور جوزت حكايتها على تلك الهيئة الراسخة تنبيها على ان فيها نفحة من ملاحظة الاصل لان مسمياتها مركبة من مدلولاتها الاصلية

اوغيره كاذكر او الجر على اضمار حرف القسم ويتأتى الاعراب لفظا والحكاية فيما كانت مفردة اوموازنة لمفرد كحم فانها كهابيل والحكاية ليست الا فيما عدا ذلك وسيعود اليك ذكره مفصلا ان شاءالله تعالى

اعنى الحروف المبسوطة والمقصود من التسمية بها الايقاظ والتنبيه على الاعجاز فلذلك جوّزت الحكاية فى هذه الاسماء حال كونها اعلاما للسور ويتأتى فيها الاعراب اللفظى ايضا ان كانت مفردة كصاد وقاف ونون او اسماء متعددة عدة مجموعها على زنة مفرد كحم وطس ويس فانها موازنة لقابيل وهابيل والحكاية ليس الا فيما عدا ذلك اى فيما لايتأتى فيه الاعراب اللفظى نحو المر وكهيعص فان الاعراب لايتأتى فى مثله لانه موقوف على اعتبار التركيب وجعل مافوق الاسمين اسما واحدا وذلك خروج عن قانون لغة العرب فانه ليس فى كلامهم جعل مثله اسما واحدا وتسمية السور به لاتتوقف على اعتبار التركيب فيه بل يكفى فيها كون ما فيه من الاسماء منثورة مسرودة على نمط التعداد وحينئذ لايمكن الاعراب اللفظى فيه بل تتعين الحكاية لان ماجعل اسما للسور هو مجموع الاسماء المسرودة ولاخفاء فى امتناع اعراب عدة كلمات باعراب واحد ﴿قوله وان﴾ عطف على قوله فان جعلتها اسماء الله ﴿قوله وان جعلتها مقسما بها يكون كل كلمة منها منصوبا﴾ بنزع الجار وايصال فعل القسم اليه او مجرورا باضمار الجار فقوله تعالى ص مثلا تقديره اقسم بصاد فلما حذف فعل القسم وحرفه بقى صاد منصوبا او مجرورا على اللغتين فى الله لافعلن فعلى هذا ينبغى ان تكون الواو فى قوله تعالى ص والقرآن ذى الذكر ق والقرآن المجيد ن والقلم للعطف لاللقسم لئلا يلزم الجمع بين قسمين على مقسم عليه واحد وهو مستكره عندهم ولايلزم ذلك على تقدير كون الواو للعطف الا ان المقسم به حينئذ يكون مجموع المعطوف والمعطوف عليه لا كل واحد منهما على حدة فلا يحتاج القسم الا الى جواب واحد لكون القسم واحدا لجعل الفواتح المذكورة منصوبة بفعل القسم المقدر مع جرما عطف عليه مشكل لاستلزامه المخالفة بين المعطوف والمعطوف عليه فى الاعراب فيجب ان يحمل قوله وان ابقيتها على معانيها وجعلتها مقسما بها يكون كل كلمة منها منصوبا على التقييد اى يكون منصوبا ان لم يمنع منه مانع والا تعين كونه مجرورا باضمار الجار فيكون نصب الفواتح المقسم بها باضمار فعل القسم مشروطا بان لايلزم منه اجتماع القسمين على جواب واحد وان لزم منه ذلك تعين الجر ﴿قوله او اصواتا منزلة منزلة حروف التنبيه﴾ كما قاله قطرب لم يكن لها محل من الاعراب لعدم وقوعها فى حيز العامل حينئذ ﴿قوله كالجمل المبتدأة والمفردات المعدودة﴾ اى الواردة على نمط التعديد بلا تركيب اورد مثالين ليطابق الممثل الذى هو الفواتح فان بعض الفواتح كالجملة فى التركيب وبعضها كالمفرد فى عدم التركيب ﴿قوله ويوقف عليها وقف التمام اذا قدرت بحيث لاتحتاج الى مابعدها﴾ الوقف قطع الكلمة عما بعدها وهو اما تام او كاف او ناقص لانه اما ان يكون على كلام غير مفيد الا بانضمام مابعده اليه فهو قبيح ناقص واما على كلام مفيد فهو حسن ثم ان كان لما بعده تعلق بماقبله فى الاعراب فهو الكافى والا فهو التام فالوقف على بسم الله او على بسم الله الرحمن كاف وعلى بسم الله الرحمن الرحيم تام واما على مجرد بسم فهو ناقص قبيح فعلم من هذا ان عدم احتياج الكلمة الى مابعدها انما يثبت به عدم كون الوقف عليها من قبيل الوقف الناقص ولايلزم منه ان يكون من قبيل الوقف التام لجواز كونه من الكافى فان مايوقف عليه وقفا كافيا لايحتاج الى مابعده ايضا وان كان مابعده محتاجا الى ماقبله من حيث كونه تابعا له فى الاعراب وانما يكون الوقف تاما بشرطين الاول كون الموقوف عليه مستقلا بنفسه غير تابع لما قبله وقد تعرض المصنف لاحد الشرطين فلابد من التعرض للاخر ايضا ليتميز عن الكافى اللهم الا ان يراد من الاحتياج التعلق بينهما بوجه فان جعلت الفواتح وحدها اخبارا للمبتدآت المحذوفة اما بجعلها اسماء السور او القرآن او بابقائها على معانيها وتقديرها بالمؤلف من هذه الحروف او جعلت مسرودة على نمط التعديد او منصوبات بما ذكر او جعلت مقسما بها محذوفات الاجوبة فالوقف عليها تام والا فغير تام ﴿قوله وليس شئ منها آية عند غير الكوفيين واما عندهم فالم فى مواقعها والمص وكهيعص وطسم وطس وحم ويس آية وحمعسق آيتان والبواقى ليست بآيات﴾ قيل فيه بحث لان الم فى سورة آل عمران ليست باية عند الكوفيين وقال الطيبى والذى يعلم من كتاب المرشد هو ان الفواتح فى السور كلها آيات عند الكوفيين من غير تفرقة بينها وكأنه اختلف الرواية عنهم واختار المصنف ماهو الاصح منها ﴿قوله وهذا توقيف﴾ اى تعين بعض هذه الفواتح آية دون بعض ليس مبنيا على اختيار ناحتى يقال انه ترجيح بلا مرجح بل هو مبنى على التوقيف من قبل الشارع لامجال للقياس فيه * فان قيل وقوع الخلاف بين الائمة يدل على ان للقياس مجالا فيه * اجيب بان مبنى الخلاف انما هو صحة الرواية وعدمها فمن صح عنده رواية ان لفظ كذا آية قال بكونه آية ومن لا فلا ﴿قوله ذلك اشارة الى الم ان اوّل بالمؤلف من هذه الحروف او فسر بالسورة

وان ابقيتها على معانيها فان قدرت بالمؤلف من هذه الحروف كان فى حيز الرفع بالابتداء او الخبر على مامر وان جعلتها مقسما بها يكون كل كلمة منها منصوبا او مجرورا على اللغتين فى الله لافعلنّ وتكون جملة قسمية بالفعل المقدّر له وان جعلتها ابعاض كلمات او اصواتا منزلة منزلة حروف التنبيه لم يكن لها محل من الاعراب كالجمل المبتدأة والمفردات المعدودة ويوقف عليها وقف التمام اذا قدرت بحيث لاتحتاج الى مابعدها وليس شئ منها آية عند غير الكوفيين واما عندهم فالم فى مواقعها والمص وكهيعص وطسم وطس ويس وحم آية وحمعسق آيتان والبواقى ليست بآيات وهذا توقيف لامجال للقياس فيه (ذلك الكتاب) ذلك اشارة الى الم ان اوّل بالمؤلف من هذه الحروف او فسر بالسورة او القرآن.

او القرءآن ﴾ وان اريد بالم ماسوى ذلك من المحتملات مثل ان يكون اسما من اسماء الله تعالى او يكون كل اسم بما فيه باقيا على اصل معناه او جعل مقسما به او يكون ابعاض كلمات هى منها او صوا تا نزلت منزلة حرف التنبيه جيء بها للتنبيه على انقطاع كلام واستئناف آخر او يكون اشارة الى مدد اقوام وآجال او الى ان العبد ينبغى ان يداوم على ذكر الله تعالى او يكون سرا استأثر الله بعلمه فان قوله تعالى ذلك على جميع هذه التقادير لا يجوز ان يكون اشارة الى قوله الم لامتناع حمل الكتاب عليه ﴿ **قوله** فانه لما تكلم به وتقضى او وصل من المرسل الى المرسل اليه صار متباعدا ﴾ جواب عما يقال ان ذلك موضوع للاشارة الى البعيد فكيف يشار به الى الم وهو قد ذكر آنفا وحاصله انه فى حكم البعيد لوجهين الاول ان المشار اليه من قبيل الكلام اللفظى الذى هو من الاعراض السيالة الغير القارة الذات بحيث ان كل ما يوجد منه يتلاشى ويضمحل ويغيب عن الحس والمتقضى الغائب فى حكم البعيد فاشير اليه بما وضع للاشارة الى البعيد يقال فى الدعاء * فلازال مايهواه اقرب من غد * ولازال مايأباه ابعد من امس * والثانى انه لما وصل من المرسل الذى هو فى اقصى مراتب الفوقية وعلو الشان الى المرسل اليه الذى لا يدانيه فى تلك الرتبة صار بعيدا عن المرسل فلذلك اشير اليه بما يشار به الى البعيد واعترض على الوجه الثانى بان المرسل اليه هو النبى عليه الصلاة والسلام والاشارة بلفظ البعيد قد كانت ثابتة قبل وصول الم اليه واجيب بان حاصل الوجه الثانى انه اشير بلفظ ذلك الى المذكور آنفا اعتبارا بوصوله من المرسل الى المرسل اليه فان القرءآن نزل على اسلوب كلام البلغاء والبليغ اذا الف كلاما ليلقيه على غيره ويوصله اليه لاحظ فى تركيبه وصوله اليه ومايدل كلامه عليه وقال صاحب المفتاح فى وجه الاشارة بلفظ البعيد الى ما ذكر عن قريب انه اشير اليه بلفظ ذلك تنزيلا لبعد درجة المشار اليه وبعد مكانته وعلو شانه منزلة بعد المكان والمسافة كما يعطفون بكلمة ثم الموضوعة للتراخى الزمانى للاشعار بتفاوت المراتب وبعدها * فان قلت اذا كان الم اسما للسورة كيف صح الاخبار عنه بالكتاب اجيب بانه صح ذلك اما بان يراد بالسورة الكتاب على طريق ذكر الجزء وارادة الكل او بان يراد بالكتاب * بعضه على طريق ذكر لفظ الكل وارادة البعض منه * قيل ان فسر الم بجميع القرءآن كيف اشير اليه بذلك وهو غير موجود فضلا عن كونه مذكرا او مؤنثا * اجيب بانه صح ذلك تنزيلا لمحقق الوقوع منزلة الواقع ﴿ **قوله** وتذكيره ﴾ يعنى ان تذكير اسم الاشارة اذا اريد بالم المؤلف او القرءآن ظاهر واما اذا اريد به السورة فانما هو بالنظر الى ان ماهو خبرا وصفة له مذكر وهو الكتاب فان المبتدأ والخبر وكذا الموصوف والصفة لما كانا عبارتين عن شيء واحد ومتحدين صدقا جازا جراء الخبر على المبتدأ وحكم الصفة على الموصوف فى التذكير والتأنيث كما اجرى حكم اسم كان على خبره فى قولهم من كانت امك فانه انث اسم كان وهو الضمير الراجع الى خبره لتأنيث خبره وهو امك قال تعالى فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى ذكر المبتدأ نظرا الى كون الخبر مذكرا فكذا ذكر لفظ ذلك مع كونه اشارة الى السورة لتذكير الكتاب والظاهر انه لا حاجة الى العذر فى تذكير ذلك لان المشار اليه بذلك لا يخلو اما ان يراد به مسمى الم او اسم الم وكل واحد منهما ليس بمؤنث اما المسمى فظاهر لانه هو البعض المخصوص من الكلام المنزل المسمى بسورة البقرة كما انه مسمى بالم ومعلوم انه ليس فيه تأنيث اصلا واما اسم الم فهو ايضا ليس بمؤنث كما انه ليس بمشار اليه نعم ذلك المسمى له اسم آخر وهو سورة البقرة وهو مؤنث الا ان المذكور سابقا ليس هذا الاسم حتى يتوهم كونه مشارا اليه بلفظ ذلك ويحتاج الى الاعتذار فى تذكير اسم الاشارة وبالجملة التذكير ههنا على مقتضى الظاهر فلا يرد عليه شيء الا ان لفظ ذلك لما كان اشارة الى المسمى بالم وهو المنزل المخصص واشتهر بين الامة عند ارادة تعيينه بخصوصه ان يعبر عنه بسورة البقرة لوحظ كونه سورة فى وضع العلم له فكان قوله الم فى قوة هذه السورة فورد ان يقال ذكر اسم الاشارة والمشار اليه مؤنث فاحتيج الى الاعتذار لذلك ﴿ **قوله** او الى الكتاب ﴾ عطف على قوله الى الم اى ويحتمل ان يكون ذلك اشارة الى الكتاب فيكون الكتاب حينئذ صفة لذلك ويكون المراد به الكتاب الموعود انزاله بما فى السور التى نزلت قبل هذه السورة كقوله تعالى انا سنلقى عليك قولا ثقيلا فان هذه الاية من آيات سورة المزمل وهى من السور التى نزلت فى مبادى الوحى وكقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى وهى فى سورة الاعلى وهى مكية وهذه السورة مدنية او بما فى الكتب المتقدمة كالتوراة والانجيل فان الله تعالى ذكر فيهما انه سيبعث محمدا صلى الله عليه [illegible] كتابا وان موسى وعيسى صلى الله عليهما وسلم اخبرا بذلك امتهما

فانه لما تكلم به وتقضى او وصل من المرسل الى المرسل اليه صار متباعدا اشير اليه بما يشار به الى البعيد وتذكيره متى اريد بالم السورة لتذكير الكتاب * فانه خبر او صفته الذى هو هو او الى الكتاب فيكون صفته والمراد به الكتاب الموعود انزاله بنحو قوله تعالى انا سنلقى عليك قولا ثقيلا او فى الكتب المتقدمة

من بنى اسرآئيل فقال تعالى الم ذلك الكتاب اى الكتاب الذى اخبر الانبياء المتقدمون بان الله تعالى سينزله على النبى صلى الله عليه وسلم المبعوث من ولد اسمعيل عليهم الصلاة والسلام ﴿قوله وهو مصدر﴾ اى الكتاب مصدر كالخطاب سمى به المكتوب للمبالغة فى تعلق الكتابة به كضرب الامير اى مضروبه بحيث صار كأنه نفس الضرب من جهة كمال تعلقه به ﴿قوله فعال بنى للمفعول كاللباس﴾ اسم لما يلبس وعلى التقديرين يكون بمعنى المكتوب الا انه على الاول مجاز على طريق تسمية المتعلق باسم ما تعلق به وعلى الثانى عبر به عن الكلام المنظوم عبارة قبل ان تنضم حروفه التى يتألف هو منها بعضها الى بعض فى الخط تسمية للشئ باسم ما يؤول اليه مع تحقق المناسبة بين المعنيين من حيث اشتمالهما على معنى الانضمام والاجتماع فان المنظوم عبارة مشتمل على معنى انضمام بعض الالفاظ مع بعض فى اللفظ وكذا المنظوم فى الخط قال الراغب الكتب ضم اديم الى اديم بالخياطة فى المتعارف وضم الحروف بعضها الى بعض فى الخط وقد يقال ذلك للمضموم بعضها الى بعض فى اللفظ ولهذا سمى كتاب الله تعالى وان لم يكتب كتابا لقوله تعالى الم ذلك الكتاب الى هنا كلامه ﴿قوله واصل الكتب الجمع﴾ يقال كتبت الشئ اذا جمعته وسميت العسكر كتيبة لكونها جماعة مجتمعة وسمى الكتاب كتابا لكونه مسائل مجتمعة وعلوما جمة اجتمع بعضها مع بعض ﴿قوله معناه انه لوضوحه الخ﴾ جواب عما يقال كيف يصح نفى جنس الريب عنه مع كثرة المرتابين وكثرة المرتاب تستلزم كثرة الريب لان المرتاب من قام به الارتياب وتحقق فرد ما من افراد الريب ينافى نفى جنس الريب لان تحقق الفرد يستلزم تحقق الجنس فى ضمنه فلا يصح نفى جنس الريب وتقرير الجواب انه ليس المراد انه لا يرتاب فيه احد حتى يرد ما ذكر من كثرة المرتابين بل المراد انه بلغ فى حقيقة كونه من عند الله تعالى وسطوع برهانه الدال على انه وحى الهى الى حيث خرج عن كونه مظنة للريب فلا ينبغى لمرتاب ان يرتاب فيه وحاصله ان المنفى ليس وجود الريب فى نفسه ولا صدوره عن العاقل بل تعلقه استحقاقا ولياقة فقوله بحيث لا يرتاب خبر ان فى قوله انه لوضوحه ﴿قوله بعد النظر الصحيح﴾ متعلق بقوله لا يرتاب وكذا قوله فى كونه وحيا وقوله بالغا حد الاعجاز اى مرتبة هى الاعجاز على ان الاضافة بيانية خبر لكان او صفة له فالريب فى كونه وحيا معجزا لم ينف مطلقا بل نفى صدوره عمن يعتبر ارتيابه وهو العاقل الموصوف بالنظر الصحيح وهذا النفى لا ينافيه صدور الريب عمن هو عديم العقل او فاقد النظر لان وجود الريب منه بمنزلة العدم لان ما لا يستند الى الدليل لا عبرة به فهو كالمعدوم فظهر ان معنى نفى الريب عنه نفى كونه محلا له ومظنة لثبوته لان احد الارتياب فيه ويؤيد كون معنى الآية ما ذكر لا نفى حقيقة الريب اصلا قوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا الآية وذلك لان كلمة ان تدل على جواز ارتيابهم وكونه محتمل الوقوع منهم وهو ينافى القطع بانتفائه بالكلية فانه لا يصح الحكم بانتفاء الشئ قطعا مع احتمال وجوده فلو كان معنى الآية الحكم القطعى بانه لا يرتاب فيه احد اصلا لكان قوله تعالى وان كنتم فى ريب مخالفا لهذه الآية وهو باطل وكلمة ما فى قوله ما بعد الريب عنهم نافية لا تعجبية اى لم ينف عنهم الارتياب فيه بل جوّز صدوره منهم وارشدهم الى طريق ازالته وهو ان يجتهدوا فى معارضة نجم من نجومه اى فى معارضة حصة من حصصه وقطعة مما نزل منه ومنه نجوم الكتابة لحصصها المؤداة فى الاوقات المتفرقة والنجم فى الاصل الكوكب الطالع فنقل منه اولا الى الوقت الذى يتعين بحسب طلوعه وغروبه على طريق اطلاق اسم السبب على المسبب ثم اطلق على ما حصل فى الوقت على طريق ذكر المحل وارادة الحال وهذا المعنى هو المراد ههنا لان المراد به الآيات النازلة وقت اقتضاء الحاجة اياها والجهد بضم الجيم الوسعة والطاقة ومجال الشبهة موضع جولانها ﴿قوله وقيل معناه لا ريب فيه للمتقين﴾ جواب ثان عما سبق من الاشكال الوارد على قوله لا ريب فيه الدال على نفى الريب بجميع افراده مع كثرة من يرتاب فيه وتقريره انه ليس المراد نفى الريب مطلقا من جميع الخلق حتى يستلزم ان لا يرتاب فيه احد اصلا بل المراد نفيه بالنسبة الى المتقين فقط فعلى هذا يكون قوله للمتقين خبر لا ريب فيه لا متعلقا بهدى ويكون هدى حالا من الضمير المجرور فى قوله فيه لا من المستتر فى الظرف لاقتضائه كون الريب هدى لانه ضمير الريب ويكون فيه صفة للريب لا خبرا لقوله لا ريب ولما ورد ان يقال كيف يكون هدى حالا من المجرور المعمول بكلمة فى مع ان العامل فى ذى الحال يجب ان يكون عاملا فى الحال والحروف الجارة لا عمل لها فى ذلك دفعه بقوله والعامل فى هدى الظرف الواقع صفة للمنفى اى ما فى الجار والمجرور من معنى الفعل الذى هو العامل فى الضمير المجرور حقيقة كما مر فى غير المغضوب من ان ابن كثير نصبه على الحال من الضمير المجرور فى انعمت

هو مصدر سمى به المفعول للمبالغة وقيل
ال بنى للمفعول كاللباس ثم عبر به عن
نظوم عبارة قبل ان يكتب لانه مما يكتب
اصل الكتب الجمع ومنه الكتيبة
لاريب فيه) معناه انه لوضوحه وسطوع
هانه بحيث لا يرتاب العاقل بعد النظر
صحيح فى كونه وحيا بالغا حد الاعجاز لا
ن احدا لا يرتاب فيه الا ترى الى قوله تعالى
ان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا الآية
نه ما بعد الريب عنهم بل عرفهم الطريق
زيح له وهو ان يجتهدوا فى معارضة نجم
ن نجومه ويبذلوا فيها غاية جهدهم حتى
ذا عجزوا عنها تحقق لهم ان ليس فيه مجال
شبهة ولا مدخل للريبة وقيل معناه لا ريب
ه للمتقين وهدى حال من الضمير المجرور
العامل فيه الظرف الواقع صفة للمنفى

عليهم وهو المجرور فقط واثر الجار انما هو تعدية الفعل وافضاؤه الى الاسم فكذلك ههنا فان الضمير المجرور في لاريب فيه منصوب المحل بعامل مقدر هو الواقع صفة للمنفي بحسب المعنى وجعل هدى حالا من ضمير القرآن اما على المبالغة في كونه هاديا كأنه نفس الهداية او على حذف مضاف اى حال كونه ذاهدى او على وقوع المصدر موقع اسم الفاعل وهكذا كل مصدر وقع خبرا او صفة او حالا فيه الاحتمالات الثلاث وارجحها اولها فقول المصنف الواقع صفة للمنفي بيان لاعراب فيه على تقدير ان يكون للمتقين خبر لا وتنبيه على ان العامل في الحال حقيقة هو العامل في ذلك الظرف لانه الواقع صفة في الحقيقة لانفس الظرف ولم يرض المصنف بهذا الجواب لما فيه من الضعف من وجوه الاول ان الغالب في الظرف الواقع بعد لا التي لنفي الجنس ان يكون خبرا لاصفة للمنفي والثاني ان المناسب لمقام المدح العموم لا الخصوص والثالث ان فيه بعض نبوة عن وصل الذين بالمتقين اذ المعنى لاشك في حقية القرآن للمتقين المصدقين بحقيته ولا يخفى مافيه والرابع ان النفي يتوجه الى القيد فيختل المعنى لان انتفاء الريب عنه ليس بمقيد بشيء بل هو منفي عنه مطلقا ﴿قوله اذا حصل فيك الريبة﴾ بتشديد حصل وكسر راء الريبة وهي وان اشتهرت في معنى الشك الا ان معناها الاصلي قلق النفس واضطرابها يعني ان الريب في الاصل مصدر رابني الشيء اقلقني وجعلني مضطربا فالريب معناه تحصيل القلق وافادة الاضطراب للنفس الا انه عدل عن معناه المصدري واستعمل في هذا الموضع ونظائره في معنى الشك لكونه سببا لقلق النفس واضطرابها على طريق اطلاق اسم المسبب وارادة السبب والشك وقوف النفس بين شيئين متقابلين بحيث لا ترجح احدهما على الاخر فتقع في الاضطراب والحيرة قوله لانه اى الشك يقلق النفس اشارة الى ان استعمال الريب في الشك مجاز من اطلاق اسم المسبب وارادة السبب واستشهد بالحديث على ان الشك ليس معنى اصليا للريب والريبة بل لهما معنى اصلي غير الشك لانه لو اتحد معناهما لكان قوله عليه الصلاة والسلام فان الشك ريبة بمنزلة قولك فان الاسد غضنفر فان معنى الحديث والله اعلم تعليل الامر بترك مايقلق النفس ذاهبا الى مالا يقلقها كأنه قيل امرتك بترك مايقلق قلبك لان قلق قلب المؤمن وعدم استقراره انما ينشأ من كون الشيء مشكوكا فيه غير حق وثابت في نفسه فتى اضطرب قلبك في حق شيء كان ذلك امارة كونه مشكوكا فيه اى غير حق في نفسه وحكم عليه السلام بان الشك ريبة للمبالغة في سببيته لها فان الريبة المذكورة في الحديث ليست بمعنى الشك وان اشتهرت فيه بل المراد بها معناها الحقيقي الاصلي وكما استشهد بالحديث على ان الريبة غير الشك والا لم يكن في الكلام فائدة استشهد بجعل الريبة مقابلة للطمأنينة في الحديث المذكور على ان ذلك المعنى المغاير للشك قلق النفس واضطرابها وفي الحواشي الشريفية معنى الحديث «دع ما يريبك» اى يقلقك ذاهبا الى مايطمئن به قلبك فان كون الشك في نفسه مشكوكا فيه غير صحيح ريبة اى مما تقلق له النفس الزكية وتضطرب معه والصدق كونه صحيحا صادقا طمأنينة اى يطمئن القلب بسببه ويسكن اى اذا وجدت نفسك مضطربة في امر فدعه واذا وجدتها مطمئنة فيه فاستمسك به لان اضطراب قلب المؤمن في شيء علامة كونه باطلا محلا لان يشك فيه وطمأنينته فيه علامة كونه حقا وصدقا وقيل معنى الحديث دع ماتشك فيه ذاهبا الى ماتعلمه فان العمل بالمشكوك فيه يقتضي قلقا وترددا وفي ذلك مشقة بخلاف العمل بالمعلوم فانه يقتضي سكونا وراحة والاول اقوى وعبارة الكتاب له اوفق قيل ان المصنف اعتمد في نقل متن الحديث على الزمخشري والا فالحديث في رواية الترمذي والنسائي هكذا فان الصدق طمأنينة والكذب ريبة ولا يخفى ان صحة احدى الروايتين لاتنافي صحة الاخرى ﴿قوله ومنه﴾ اى من قبيل اطلاق الريب الذي هو في الاصل مصدر بمعنى تحصيل القلق وافادة الاضطراب على ماسيكون سببا له مثل اطلاقه على الشك على طريق اطلاق لفظ المصدر وايقاعه موقع اسم الفاعل كما في قوله تعالى لاريب فيه فان الريب في الاصل مصدر بمعنى قلق النفس واضطرابها واريد به الشك الذي يورث ذلك الاضطراب ويكون سببا له ﴿قوله ريب الزمان لنوائبه﴾ اى مصائبه التي تقلق النفس وتزيل طمأنينتها واستقرارها فان الريب فيه مصدر في الاصل بمعنى اضطراب النفس واريد به المصائب التي هي سبب الاضطراب ﴿قوله يهديهم الى الحق﴾ اشارة الى ان الهدى بمعنى الهادي والمرشد الى طريق مستقيم وان كان في الاصل مصدرا كالسرى وهو السير في الليل يقال سريت سرى واسريت اسراء اذا سرت ليلا فالسرى والاسراء بمعنى والثاني لغة اهل الحجاز ﴿قوله ومعناه الدلالة﴾ اطلق الدلالة للاشارة الى ان الهدى والهداية في اللغة عبارتان عن الدلالة المجردة سواء كان المدلول عليه خيرا او شرا كما في قوله تعالى وهديناه

والريب في الاصل مصدر رابني الشيء اذا حصل فيك الريبة وهي قلق النفس واضطرابها سمي به الشك لانه يقلق النفس ويزيل الطمأنينة وفي الحديث دع ما يريبك الى مالا يريبك فان الشك ريبة والصدق طمأنينة ومنه ريب الزمان لنوائبه (هدى للمتقين) يهديهم الى الحق والهدى في اصل مصدر كالسرى والتقى ومعناه الدلالة

النجدين وقوله انا هديناه السبيل ويحتمل ان تكون لام التعريف في الدلالة للعهد الخارجي والمعهود مامرّ في سورة الفاتحة من ان الهداية دلالة بلطف وكون الدلالة ملتبسة بالطف انمايكون بكون المدلول عليه خيرا نافعا فيكون معناه مجرد الدلالة على بغية المدلول ومطلوبه من غير ان يعتبر في مفهومه الوصول الى المطلوب وقيل معناه الدلالة الموصلة الى البغية اى الدلالة على المطلوب بحيث تستلزم حصول المطلوب فيكون الوصول الى المطلوب معتبرا في مفهومه * واستدل عليه بوجهين الاول ان الهدى مقابل للضلال لقوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى وقوله وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين ولاشك ان الخيبة وعدم الوصول الى المطلوب معتبر في مفهوم الضلال فلولم يعتبر الوصول اليه في مفهوم الهدى لم يصح التقابل لجواز اجتماعهما في الدلالة الغير الموصلة والثاني ان الهدى يستعمل في مقام المدح كالهدى فيجب ان يعتبر في مفهومه الوصول الى المطلوب بل ان كان معناه من دل على المطلوب مطلقالم يكن مدحالان من دل على المطلوب ولم يصل اليه كان محروما منه فهو مذموم فكيف يستحق المدح * وعورض هذان الدليلان بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم فانه تعالى اثبت هداه في حقهم مع عدم الاهتدآء لقوله تعالى فاستحبوا العمى على الهدى اى آثروه عليه * واجيب بان المراد بقوله فهديناهم اثبات الهداية اللغوية وهو الدلالة المجرّدة على مايوصل الى المطلوب وتمكينهم من الاهتدآء بسبب ازاحة العلل وافاضة اسباب الاهتدآء ببعث الرسل ونصب الدلائل وهي وان لم تكن هداية حقيقة الا انها سميت هداية تنزيلا لتمكنهم من الوصول الى البغية منزلة حقيقة الوصول اليها وقرينة المجاز قوله فاستحبوا العمى على الهدى اى بدلوا العمى بالهدى اعراضا عن الهدى واستحبابا للعمى كما في قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى ﴿قوله واختصاصه بالمتقين﴾ جواب عما يرد على قوله يهدي المتقين الى الحق ويدلهم عليه ويرشدهم اليه * وتقرير السؤال ان الكتاب المذكور دال وهاد لكل من نظر فيه من المتقي وغيره فاوجه تخصيص الهدى المفسر بالدلالة بالمتقين اذ قيل للمتقين باللام المفيدة لمعنى الاختصاص * واجاب عنه بوجهين الاول ان المتقين وغيرهم مستوون في كون الكتاب دليلا وهاديا لهم لان الهداية ثابتة له لذاته وماثبت للشئ لذاته لايختلف باختلاف النسب والاضافات الا ان المتقين خصوا بالذكر لمزيد تعلق الهدى بهم من حيث انهم المنتفعون به دون غيرهم ﴿قوله بنصبه﴾ اى بنصب الله تعالى اياه دليلا على ذلك ﴿قوله وبهذا الاعتبار﴾ اى باعتبار عموم دلالته لكل ناظر من مسلم او كافر قيل هدى للناس من غير تخصيص الناس ببعض دون بعض فباعتبار عموم دلالته للفريقين جميعا قال تعالى في حقه هدى للناس وباعتبار كون الانتفاع مختصا بالمتقين قال ههنا هدى للمتقين فظهر وجه التوفيق بين الآيتين والوجه الثاني من وجهي الجواب يرجع بحسب الظاهر الى الوجه الاول لان من صقل عقله واستعمله في تفكر الدلائل المنصوبة لتحقيق الحق وابطال الباطل هو من صان قلبه عن تطرق الشبهات الزائغة والاعتقادات الفاسدة اليه وهو المراد بالمتقي الذي يتوقى العذاب المخلد بالتبري من الشرك فصار ماذكره في الوجه الثاني في قوة ان يقال اولانه لاينتفع بالتأمل فيه الا المتقون وهو الوجه الاول بعينه والظاهر ان هذا المعنى ليس بمراد للمصنف بل الفرق بين الوجهين ان محصول الوجه الاول ان دلالة الكتاب وان كانت عامة لكل ناظر من مسلم او كافر الا انه نزلت دلالته في حق الكافر منزلة العدم لعدم انتفاعه ومحصول الوجه الثاني لانسلم ان دلالته عامة لكل ناظر وانما هو حجة ودليل بالنسبة الى المسلم المصدق بوحدانية الله تعالى واتصافه بجميع مايليق بالالوهية وبصدق رسول الله صلى الله عليه وسلم في دعوى النبوّة وذلك انما يكون بان صقل عقله عما يمنعه من درك الحق والوصول اليه واستعمله في التفكر فيما نصبه الله تعالى من الدلائل الدالة على وجود وحدانيته وعظمته وكبريائه وفي النظر في المعجزات الدالة على حقية امر نبوّته عليه الصلاة والسلام وصدقه في دعوى النبوّة فمن صقل عقله على الوجه المذكور واستعمله في تحصيل العقائد الصحيحة في حق المبدأ والمعاد وتعرّف دلائل النبوة يكون القرآن هدى في حقه يرشده الى الصراط المستقيم في التدين بالاحكام وتمييز الحلال من الحرام فالقرآن انمايكون هدى بالنسبة الى المتقين من الكفر ومايؤدي اليه من العذاب المخلد ينتفعون به في تحصيل سائر مراتب التقوى وانما قلنا انه هدى للمتقين من الكفر خاصة لانه كالغذآء الصالح لحفظ الصحة فانه انما ينتفع به بعد تحقق اصل الصحة فان من فسد مزاجه بالكلية لايفيده العلاج بل يضره لان الدوآء المفيد والغذآء الصالح في نفسه يزيده مرضا لسوء مزاجه واشتدادا مراضه فان غلبة الاخلاط الردية تحوّل الدوآء النافع خلطا فاسدا فيجعله مددا لهلاكه كما قال تعالى

الدلالة الموصلة الى البغية لانه جعل
الضلالة في قوله تعالى انك لعلى هدى
ضلال مبين ولانه لايقال مهدي الالمن
الى المطلوب واختصاصه بالمتقين
المهتدون به والمنتفعون بنصبه وان
دلالته عامة لكل ناظر من مسلم او كافر
الاعتبار قال تعالى هدى للناس
لاينتفع بالتأمل فيه الامن صقل العقل
مله في تدبر الآيات والنظر في المعجزات
النبوّات لانه كالغذاء الصالح لحفظ
فانه لايجلب نفعا مالم تكن الصحة
لة وعلى هذا قوله تعالى ونزل
رآن ماهو شفاء ورحمة للمؤمنين
د الظالمين الاخسارا

و ننزل من القرءآن ماهو شفاء و رحمة للمؤمنين و لا يزيد الظالمين الا خسارا فلما كان القرءآن كالغذآء الصالح لحفظ الصحة كان بحيث لا ينتفع به الا بعد حصول الصحة للروح و هو الايمان بالله و كتبه و رسله و اليوم الآخر فان الايمان بالنسبة الى الروح بمنزلة الصحة للجسد من حيث ان صلاح الاجساد يكون بالصحة فكذا صلاح الارواح يكون بالايمان و الغذآء الصالح لا يجلب نفع الجسد مالم تكن الصحة حاصلة له فكذلك الكتاب لا يجلب نفعا للروح مالم يكن الايمان حاصلا له قال الامام الرازى رحمه الله فان قيل كيف يكون الكتاب المذكور هدى على الاطلاق مع ان كل ما يتوقف كون القرءآن حجة على صحته لا يكون القرءآن هدى فى حقه فلا يكون القرءآن هدى فى معرفة ذات الله تعالى و صفاته و معرفة النبوة و لا شك ان هذه اشرف المطالب فاذا لم يكن القرءآن هدى فيها فكيف جعله الله تعالى هدى على الاطلاق ثم اجاب عنه بقوله ليس من شرط كونه هدى ان يكون هدى فى كل شئ بل يكفى فيه ان يكون هدى فى حق بعض الاشياء مثل ان يكون هدى فى تعريف الشرآئع و الاحكام و ان يكون هدى فى تأكيد ما فى العقول ﴿قوله و لا يقدح ما فيه من المجمل و المتشابه﴾ جواب عما يقال كيف وصف القرءآن كله بانه هدى و فيه مجمل و متشابه و هما لا يدلان على المطلوب بلا بيان من جهة العقل او السمع فيكون الهدى فى الحقيقة ذلك المبين و كلمة ما فى قوله لما لم ينفك عن بيان تعين المراد منه مصدرية اى لعدم انفكاك ما فيه من المجمل و المتشابه عن بيان تعين المراد منه و ذلك البيان اما دلالة العقل او دلالة السمع فصار القرءآن كله هدى اما بنفسه كالمحكمات منه او بواسطة دلالة العقل او ورود السمع كالمجمل و المتشابه و لما كان فائدة كل واحد من العقل و السمع بيان المراد منه لم يكن هدى فى نفسه فى حق الحكم المستفاد من المجمل و المتشابه و انما يكون كذلك ان لو افاد ابتدآء ما افاده الكتاب ﴿قوله وقاه فاتقى﴾ اشارة الى ان اتقى افتعل من وقى و ان فاءه واو فى الاصل فقلبت الواو تاء و ادغمت فى تاء افتعل و الوقاية فى اللغة فرط الصيانة مطلقا اى شئ كان و منه فرس واق اذا و فى حافره ان يصيبه ادنى شئ يؤذيه و فى عرف اهل الشرع هى الصيانة عما يضره فى الآخرة لا مطلق الصيانة و اختلف فى انه هل تدخل الصيانة عن الصغائر فى مفهوم التقوى فقال بعضهم تدخل بناء على ان الصغائر مما تضر فى الآخرة و قد اعتبر فى مفهوم التقوى الصيانة عما يضر فيها و لا نزاع فى وجوب التوبة عن الصغائر ايضا انما النزاع فى انه اذا لم يتق الصغائر هل يستحق لان يسمى باسم المتقى ام لا و قال آخرون لا يدخل الاجتناب عن الصغائر فى مفهوم التقوى لانها تقع مكفرة من مجتنب الكبائر و هو قول المعتزلة لان الاجتناب عن الكبيرة ليس بموجب لتكفير الصغيرة عندنا بل امر كل واحد من الصغائر و الكبائر موكول الى الله تعالى ان شاء عذب و ان شاء عفا و قول المصنف عند قوم اشارة الى ان المختار ان الاجتناب عن الصغائر لا يعتبر فى مفهوم التقوى و ان مرتكبها لا يخرج من زمرة المتقين بسبب ارتكابها و الا فيخرج الانبياء عليهم الصلاة و السلام عنهم لان الجمهور على ان الانبياء غير معصومين منها و لو بعد البعثة و يؤيده ما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال المتقى من يتقى الشرك و الكبائر و الفواحش و عليه قوله تعالى و الزمهم كلمة التقوى فان المراد بها كلمة التوحيد و هى كلمة لا اله الا الله فلو لا ان الاتقاء عن الشرك كاف فى التقوى لما سمى كلمة التوحيد بكلمة التقوى ﴿قوله و هو المتعارف﴾ اى التجنب المذكور هو المعنى المتعارف لاسم التقوى عند اهل الشرع و هو المعنى بقوله تعالى و لو ان اهل القرى آمنوا و اتقوا فان عطف قوله و اتقوا على قوله آمنوا دليل واضح على ان الاتقاء عن الشرك لا يكفى فى الاتصاف بالتقوى بل لا بد معه من الاتقاء عما يؤثم باتيان الطاعات المأمور بها و الاجتناب عن المعاصى ﴿قوله و يتبتل اليه بشراشره﴾ اى ينقطع عما سوى الحق تعالى متوجها اليه بكليته و هذه المرتبة من التقوى تقوى اخص الخواص و المرتبة الثانية منها تقوى الخواص و المرتبة الاولى تقوى العوام و فى الصحاح التبتل الانقطاع عن الدنيا الى الله تعالى و كذلك التبتيل و منه قوله تعالى و تبتل اليه تبتيلا ﴿قوله و قد فسر قوله تعالى هدى للمتقين ههنا على الاوجه الثلاثة﴾ فمعناه على الاول ذلك هدى للذين يتقون عن الشرك باعتقادهم لمضمون كلمتى الشهادة و على الثانى هدى للذين يتقون بالتجنب عن كل ما يؤثم من فعل او ترك حتى الصغائر عند قوم و على الثالث للذين يتقون بشراشرهم عن كل ما يشغلهم عن الحق و يتوجهون بكليتهم نحوه و ينقطعون عما سواه ﴿قوله على انه اسم القرءآن او السورة او مقدر بالمؤلف﴾ لم يذكر سائر الاحتمالات السابقة لانه اذا كان من اسماء الله تعالى و كان كل اسم مما فيه باقيا على اصل معناه او جعل مقسما به يكون له حظ من الاعراب الا انه لا يكون مبتدأ و ان كان

و لا يقدح ما فيه من المجمل و المتشابه فى كونه هدى لما لم ينفك عن بيان تعين المراد منه و المتقى اسم فاعل من قولهم وقاه فاتقى و الوقاية فرط الصيانة و هو فى عرف الشرع اسم لمن يقى نفسه عما يضره فى الآخرة و له ثلاث مراتب الاولى التوقى من العذاب المخلد بالتبرى من الشرك و عليه قوله تعالى و الزمهم كلمة التقوى و الثانية التجنب عن كل ما يؤثم من فعل او ترك حتى الصغائر عند قوم و هو المتعارف باسم التقوى فى الشرع و المعنى بقوله تعالى و لو ان اهل القرى آمنوا و اتقوا و الثالثة ان يتنزه عما يشغل سره عن الحق و يتبتل اليه بشراشره و هو التقوى الحقيقى المطلوب بقوله اتقوا الله حق تقاته و قد فسر قوله هدى للمتقين ههنا على الاوجه الثلاثة و اعلم ان الآية تحتمل اوجها من الاعراب ان يكون الم مبتدأ على انه اسم القرءآن او السورة او مقدر بالمؤلف منها و ذلك خبره

مافيه من الاسماء اى اسماء الحروف هى ابعاض كلمات معينة او اصوات انما منزلة منزلة حروف التنبيه لم يكن له محل من
الاعراب فضلا عن ان يكون مبتدأ ﴿قوله وان كان اخص من المؤلف مطلقا﴾ متصل بقوله ذلك خبر الم على
تقدير ان يكون مؤولا بالمؤلف منها كأنه جواب عما يتوهم من ان ذلك الكتاب كيف يكون خبرا عن الم على تقدير كونه
مؤولا بالمؤلف منها مع ان ذلك الكتاب اخص مطلقا من المؤلف منها والاصل ان الاخص لا يحمل على الاعم فلا يقال
مثلا الانسان ذلك الرجل لان معنى القضية الحملية ان يكون ما يصدق عليه عنوان الموضوع متصفا بمفهوم المحمول
وهذا المعنى انما يصدق على تقدير ان يكون عنوان الموضوع مساويا لمفهوم المحمول او اخص منه اذ لو كان اعم منه
لما صدق ان يقال مثلا ما يصدق عليه الحيوان انسان اذ من افراد الحيوان ما ليس بانسان تحقيقا للعموم ﴿قوله لان
المراد به المؤلف الكامل﴾ تعليل لقوله وذلك خبره وازالة لما فيه من الاستبعاد بمعنى ان المراد بالم المقدر بالمؤلف
ليس مطلق المؤلف ليم حتى لا يصح الحمل بل المراد منه المؤلف الكامل فيتساويان كما اذا قيل الانسان ذلك الرجل
ولولا هذا التأويل لزم حمل الاخص على الاعم وهو خلاف الاصل ووجه حمل قوله تعالى ذلك الكتاب على الم
المفسر بالقرآن او المؤلف الكامل فى تأليفه ظاهر واما وجه حمله على الم المفسر بالسورة فامر من صحة اطلاق
الكتاب على الكل والبعض بالاشتراك كصحة اطلاق القرآن عليهما كما فى قول الجن انا سمعنا قرآنا عجبا ولم يسمعوا
الا بعضه ولما فرغ من الاول من وجوه اعراب الاية وهو ان يكون الم مبتدأ وذلك خبره والكتاب صفة ذلك
شرع فى ذكر الوجه الثانى من وجوه اعرابها فقال وان يكون الم خبر مبتدأ محذوف اى هذه السورة المعروفة
بكمال البلاغة والهداية او هذا القرآن المعروف بها مسماة بهذا الاسم او مسمى به او مؤلفة من جنس هذه الحروف
التى الفوا منها كلامهم والمقصود من الاخبار بمضمون هذه الجملة التحدى والزام الحجة عليهم وتبكيتهم باثبات ان
القرءان وحى الهى لا كلام البشر والا لما عجزوا عن الاتيان بمثله مع كونه مؤلفا مما يركبون منه كلامهم
وقوله تعالى ذلك خبر ثان للمبتدأ المحذوف او بدل من الخبر الاول وهو الم والكتاب صفة ذلك على التقديرين
ويجوز ان يكون ذلك مبتدأ والكتاب خبره والجملة خبرا بعد خبر للمبتدأ المحذوف او بدلا من الخبر المفرد ﴿قوله
وريب فى المشهورة﴾ اى فى القرآءة المشهورة بين القراء مبنى لما تقرر من ان اسم لا التى لنفى الجنس اذا كان نكرة
مفردة بنى على ما ينصب به لتضمنه معنى الحرف وهو من الاستغراقية كأنه قيل هل من ريب فيه فقال لا من ريب
واحترز بقوله فى المشهورة عن قرآءة ابى الشعثاء وهو تابعى مشهور اسمه سليم بن اسود فانه قرأ لا ريب مرفوعا
منونا والفرق بين القرآءتين ان القرآءة المشهورة نص فى الاستغراق لانتفاء الريب بالكلية وغير المشهورة مجوزة
وبيان ذلك ان المشهورة تفيد نفى الجنس اى الحقيقة ونفى الحقيقة يستلزم نفى افرادها باسرها اذ لو ثبت شئ منها
كانت الحقيقة ثابتة فى ضمنه ولم يكن نفى الجنس صحيحا ولما كان نفى الجنس مستلزما لنفى جميع افراده ثبت ان القرآءة
المشهورة نص فى الاستغراق موجبة له فاذا قيل لا رجل فى الدار مثلا بفتح اللام لم يصح ان يقال بل رجلان او رجال
بخلاف القرآءة الغير المشهورة فانها مجوزة للاستغراق وليست بنص فيه وان كان مدلولها الظاهر للاستغراق
وذلك ان المتبادر من النكرة المنونة هو فرد لا بعينه ونفيه مع نفى الماهية متساويان فيكون مستلزما لنفى جميع
افراد الحقيقة وهو معنى الاستغراق واما كونها محتملة لمعنى آخر غير الاستغراق فلانه قد يقصد بذلك نفى معنى
الوحدة فقط فان اسم الجنس المنون حامل لمعنيين الوحدة العارضة للمعنى الجنسى ونفس المعنى الجنسى فاذا وقع
فى سياق النفى ربما يكون المقصود نفى معنى الوحدة فقط من غير ان يلاحظ تعلق النفى باصل المعنى الجنسى فيقال
حينئذ لا رجل فى الدار بل رجلان على معنى ان الجنس موصوف بالتعدد لا بالوحدة فلذلك قيل لا النافية على
قسمين قسم ينفى به الجنس وهو يعمل عمل ان لمناسبة لهما فى افادة التحقيق فان لا النافية لتحقيق النفى كما ان ان لتحقيق
الاثبات وفى ان كل واحد منهما لازم للاسم لا يدخل الا عليه بخلاف لا التى بمعنى ليس فانها لا تعمل عمل ليس عند
بنى تميم لدخولها على القبيلين وقسم ينفى به الوحدة ويعمل حينئذ عمل ليس ﴿قوله وفيه خبره﴾ اى لفظ فيه خبر
لا ريب سواء كان لا لنفى الجنس او بمعنى ليس غير ان فيه مرفوع المحل على الاول ومنصوب المحل على الثانى ﴿قوله
ولم يقدم﴾ اى لم يقدم لفظ فيه على ريب بان يقال لا فيه ريب كما قيل لا فيها غول اى لا فيها غائلة الصداع يدل عليه
قوله تعالى فى موضع آخر لا يصدعون عنها وقيل معناه لا تغتال عقولهم اى لا تذهب بها كخمور الدنيا يعنى انه
لم يقدم الظرف فى هذه الاية كما قدم فى قوله تعالى لا فيها غول لان تقديم ما حقه التأخير يكون للتخصيص غالبا

ان كان اخص من المؤلف مطلقا والاصل
ن الاخص لا يحمل على الاعم لان المراد به
ؤلف الكامل فى تأليفه البالغ اقصى
رجات الفصاحة ومراتب البلاغة
الكتاب صفة ذلك وان يكون الم خبر
بتدأ محذوف وذلك خبرا ثانيا او بدلا
الكتاب صفته وريب فى المشهورة مبنى
ضمنه معنى من منصوب المحل على انه اسم
النافية للجنس العاملة عمل ان لانها نقيضتها
لازمة للاسماء لزومها وفى قرآءة ابى الشعثاء
رفوع بلا التى بمعنى ليس وفيه خبره ولم
ندم كما قدم فى قوله تعالى لا فيها غول لانه
يقصد تخصيص نفى الريب به من بين سائر
كتب كما قصد ثمه

(وهو)

وهو غير مناسب فى هذا المقام لانه لو قدّم الظرف لفهم ان انتفاء الريب مختص بذلك الكتاب من بين سائر الكتب كما فهم من تقديم الظرف فى قوله تعالى لا فيها غول ان انتفاء الغول مختص بخمور الجنة اشارة الى ان خمور الدنيا فيها غول وتخصيص انتفاء الريب بذلك الكتاب رداعلى من لايخصصه به غير مناسب لهذا المقام اذ لانزاع فى ذلك بل المقصود بيان ان القرءآن وحى الهى لاينبغى لاحد ان يرتاب فيه تجهيلا وتوبيخا لمن ارتاب فيه بحصر حاله فى احد امرين وهو كونه عديم العقل او فاقد النظر والتأمل فلا اعتبار لريبه ﴿قوله او صفته﴾ عطف على قوله خبره فى قوله وفيه خبره وفيه تفكيك الضمير لان ضمير صفته للريب وضمير خبره للفظ لافى لاريب على التقديرين اى سوآء كانت لنفى الجنس او مشبهة بليس وكذا ضمير خبره فى قوله وللمتقين خبره اى خبرلا فلو قيل او صفة بدون الضمير لكان اوجه يعنى على تقدير ان يكون فيه صفة للريب يكون الخبر حينئذ للمتقين والتقدير لاريب كائنافيه حاصل للمتقين حال كونه ذاهدى او هاديا او ليس ريب كائن فيه حاصلا للمتقين هاديا او ذاهدى ﴿قوله او الخبر محذوف﴾ عطف على قول وفيه خبره اى ويحتمل ان يكون خبرلا سوآء كانت لنفى الجنس او بمعنى ليس محذوفا وهو فيه المقدر فان بنى تميم لايكادون يذكرون خبرها فيقولون مثلا لاضير اى لابأس اى لاضرر فيه او عليه او علينا على حسب اقتضاء المقام واختلافه فحينئذ يكون الوقف على لاريب تاما لتمام الكلام بالخبر المقدر بخلاف ما اذا كان الخبر هو فيه المذكور فان الوقف على لاريب حينئذ لايكون حسنا بل يكون قبيحا ناقصا لكونه على كلام غير مفيد لانه لايفيد بدون فيه المذكور ذكر فى خبر لا ثلاثة اوجه الاول ان خبره فيه والثانى ان خبره للمتقين وفيه صفة ريب وهدى حال والثالث ان يكون خبره محذوفا وهو فيه والتقدير لاريب فيه فيه هدى للمتقين وحذف خبر لا كثير نحو لابأس ولاضير وقد يحذف اسمها ويبقى خبرها نحو لا عليك اى لابأس عليك ﴿قوله قدم عليه لتنكيره﴾ يعنى ان المبتدأ لما كان نكرة قدم خبره عليه لتخصص به النكرة الواقعة مبتدأ كما فى نحو فى الدار رجل وهذا الوجه يستلزم ان لايكون الكتاب نفسه هدى بل يكون ظرفا للمهدى فالوجه الاول اولى لانه ابلغ وقد يكون فى القرءآن نفسه نور وهدى والوجه الثالث من وجوه اعراب الآية ماذكره بقوله وان يكون ذلك مبتدأ اى مبتدأ ثانيا لانه معطوف على قوله فى الوجه الاول وذلك خبره لان الوجه الثالث مبنى على ان يكون الم مبتدأ كما فى الوجه الاول بقرينة قوله فى اواخر هذا الوجه والجملة خبر الم وتقرير هذا الوجه ان الم مبتدأ وذلك مبتدأ ثان والكتاب خبره ولما ورد ان تعريف الخبر بلام الجنس يفيد حصره فى المبتدأ فيلزم ان لايكون سائر الكتب السماوية كتابا اشار الى دفعه بقوله على معنى انه الكتاب الكامل الذى يستأهل ان يسمى كتابا يعنى ان اللام فى الكتاب لتعريف الجنس اذ لاعهد وان المقصود من حصر الجنس حصر الكمال فان حصر الجنس المقول على كثيرين فى فرد من افراده يكون للدلالة على كماله فى تحقق معنى الجنس فيه وبلوغه الى حيث صار ماسواه كأنه ليس من افراد هذا الجنس كما فى قوله زيد الشجاع ﴿قوله او صفته﴾ منصوب معطوف على قوله خبره اى وان يكون الكتاب صفة ذلك ومابعده وهو لاريب فيه خبره والجملة وهى ذلك الكتاب على الاول وذلك الكتاب لاريب فيه على الثانى خبر الم واعلم ان قوله لاريب فيه فى المشهورة مبنى لاوجه لتوسطه بين الوجهين الاولين وبين الوجه الثالث من وجوه اعراب الآية اذ لا اختصاص له بالوجهين السابقين بل لاتعلق له بهما اصلا فكان حقه ان يؤخر عن الوجه الثالث ولعله انما قدمه على الوجه الثالث اشارة الى ضعفه بناء على ان الم اذا كان اسما للسورة وكان قوله ذلك اشارة اليها على ان يكون مبتدأ ثانيا والكتاب خبره والجملة خبر الم يكون حصر الكمال بالنسبة الى السورة على معنى ان هذه السورة هى الكتاب فيلزم منه اثبـ[illegible]قصان لسائر السور بالنسبة اليها لانها المقابلة لها دون سائر الكتب السماوية والسور كلها مستوية الاقدام فى كون كل واحدة منها معجزة متحدى بها بالغة اقصى درجات الفصاحة والبلاغة لانقصان فى شئ منها بالنسبة الى السور الباقية واجيب بان ماذكر انما يلزم اذا لوحظ فى الحصر نفس السورة من حيث خصوصها وليس كذلك بل هى ملحوظة من حيث انها قرءآن على طريق ذكر اسم الجزء وارادة الكل وعلى هذا التقدير يكون الجواب لايخلو عن تكلف ﴿قوله والاولى ان يقال انها اربع جمل متناسقة﴾ لما كان ماذكر من وجوه اعراب هذه الآية مبنيا على مجرد كون اللفظ محتملا لها على وجه يصح به انتظام الالفاظ مع سداد المعنى فى الجملة فلابد فى الكلام البليغ ان ينظر المتكلم عند نظمه الى المعانى والاغراض المطلوبة له ويرتبها فى ذهنه ثم يرتب الالفاظ على حذوها فان مدار البلاغة ومبناها انما هو رعاية جانب المعنى وجزالته ثم تطبيق اللفظ على ما يقتضيه

او صفته وللمتقين خبره وهدى نصب على الحال او الخبر محذوف كما فى لاضير ولذلك وقف على ريب على ان فيه خبر هدى قدم عليه لتنكيره والتقدير لاريب فيه فيه هدى وان يكون ذلك مبتدأ والكتاب خبره على معنى انه الكتاب الكامل الذى يستأهل ان يسمى كتابا او صفته ومابعده خبره والجملة خبر الم او يكون الم خبر مبتدأ محذوف والاولى ان يقال انها اربع جمل متناسقة تقرر اللاحقة منها السابقة

المقام لحق من يتصدى لكلام الله تعالى و تأويله ان يلاحظ حق المعانى بالاعتبار و اقربها محلا ثم يكشف وجه انطباق الفاظه على تلك الاغراض المطلوبة منها فلما ذكر من وجوه الاعراب ماذكره و لاحظ انه روعى فى تلك الوجوه جانب الالفاظ ووجه انتظامها على وجه الصحة مع سداد المعنى فى الجملة وان الاقتصار على هذا القدر لاوجه له فى توجيه انتظام الكلام البالغ الى اقصى مراتب البلاغة لم يرض بماذكره اولا لخلوه عن رعاية جانب المعنى وجزالته و اعتبار الدلالة العقلية والارتباطات المعنوية و اختار وجها آخر مشتملا على ماهو مدار البلاغة من رعاية جانب المعنى وجزالته اولا فقال والاولى انها جمل متناسقة اى منتظمة متماثلة بحيث يرتبط بعضها ببعض من غير ان يتخلل بينها حرف النسق يقال خرز نسق اى منتظم والنسق من الكلام ماجاء على نظام واحد و النسق بسكون السين مصدر قولك نسقت الكلام اذا عطفت بعضه على بعض بحرف النسق و بين وجه تناسقها و ارتباطها بوجهين الاوّل ماذكره بقوله تقرر اللاحقة منها السابقة اى تؤكدها فيكون بينها كمال الاتصال فيمتنع تخلل العاطف بينها والثانى ماذكره بقوله او تستتبع كل واحدة منها ماتليها استتباع الدليل للمدلول ﴿**قوله** فالم جملة﴾ الفاء فيه لتفصيل تقرير اللاحقة منها السابقة و صوّر كون الم جملة بان جعله خبر مبتدأ محذوف وهو المتحدى به ويجوز ايضا ان يجعل مبتدأ محذوف الخبر اى المؤلف من جنس هذه الحروف هو المتحدى به وكل واحد من التقديرين ظاهر على ان يكون افتتاح السورة بالم للايقاظ وقرع العصا لينبه السامع على ان اعجاز القرآن المتحدى به ليس الالكونه وحيا الهيا لالكونه منزلا على غير لغتهم ومؤلفا من غير مايركبون منه كلامهم واما على تقدير ان يكون افتتاحها به لاجل كونه اسما للسورة او القرآن فوجه تقرير الم بالمؤلف منها مع انه حينئذ اسم علم لاحدهما مامرّ من تسمية السورة او القرآن باسامى حروف الهجاء خاصة للاشعار بان المسمى بها ليس الاكلمات عربية معروفة التركيب من مسمياتها فاذا قيل المتحدى به هو الم بمعنى هو هذه السورة او القرآن يفهم منه انه هو المؤلف من جنس هذه الحروف والمقصود من الاشعار بكون هذه السورة او القرآن مؤلف من مسميات هذه الاسماء تحدّى المرتابين فى حقيته و اثبات ان القرآن وحى الهى لاكلام البشر والالما عجزوا عن آخرهم عن اتيان مثله ويحتمل ان يكون تقرير الم بالمؤلف منها مبنيا على ان المختار عنده ان لاتكون الفواتح اسماء للسور وهذا ظاهر من قوله والوجه الاوّل اقرب الى التحقيق الخ ﴿**قوله** بانه الكتاب المنعوت﴾ متعلق بقوله مقررة يعنى ان جملة ذلك الكتاب لدلالتها على حصر الكمال على معنى انه الكتاب الكامل الذى لايستحق غيره ان يسمى كتابا مقررة و محققة لجهة التحدى ودالة على انه الحقيق بان يتحدى به ثم قرر جهة الكمال بانه لاريب فيه فانه اخبر ان لاكمال اعلى وارفع مما لحق و اليقين ولانقص ادنى واحقر من الباطل المهين قيل لبعض العلماء فيم لذتك قال فى حجة تتبختر اتضاحا و فى شبهة تتضاءل افتضاحا ثم اكد كونه حقا لايحوم الشك حوله بكونه هدى للمتقين لان هداية المتقين الى ماهو اعز واكمل ماهم عليه لاتحصل الا بما هو حق ويقين لا بما هو شك و باطل ﴿**قوله** وهدى للمتقين﴾ مبتدأ وقوله جملة رابعة خبره وقوله بما يقدرله مبتدأ حال يعنى انه جملة كائنا مع مايقدرله مبتدأ فان قوله تعالى هدى خبر مبتدأ محذوف اى هو هدى ﴿**قوله** او تستتبع﴾ عطف على قوله تقرر اللاحقة منها حاصل الوجه الاوّل ان كل واحدة من الجمل الثلاث الاخيرة من تلك الجمل الاربع مقررة لسابقتها وحاصل هذا الوجه ان كل واحدة من الجمل الثلاث الاول مستلزمة لماتليها ويجئ عقيبها استلزام الدليل للمدلول فان مضمون جملة الم ان المتحدى به معجز وهو بمنزلة الدليل المستلزم لكونه كتابا كاملا وكونه كتابا بالغا اقصى مراتب الكمال مستلزم لانتفاء الريب عنه وانتفاؤه مستلزم لكونه هدى للمتقين اذلو كان هناك ريب لما كان هدى لهم * فان قيل فما وجه عدم دخول العاطف بينها حينئذ ومن اىّ قسم من اقسام الفصل هذا * اجيب بان الظاهر انه من قبيل فصل الجمل المتناسقة عماقبلها فانه تعالى لمانبه بقوله الم على ان المعجز المتحدى به ليس الالكونه وحيا الهيا لالكونه منظوما من غير ماينظمون منه كلامهم وجدان يسأل ويقال فماذا يلزم من ذلك فاجيب عنه بان يقال ذلك الكتاب يعنى ان اعجازه على الوجه المذكور يستلزم كونه كتابا بالغا اقصى مراتب الكمال فى نظمه ومعناه فاتجه عليه ايضا ان يقال فماذا يلزم من ذلك فقيل هدى للمتقين فلما لزم ماهو المقصد من الكتاب انتهت سلسلة اللزوم وانقطع السؤال والجواب ﴿**قوله** وفى كل واحدة منها نكتة﴾ يعنى ان تلك الجمل الاربع مع كونها مرتبة هذا الترتيب العجيب تشتمل كل واحدة منها على نكتة على معنى ان شيأ من تلك الجمل لايخلو

ولذلك لم يدخل العاطف بينها فالم جملة
...لت على ان المتحدى به هو المؤلف من جنس
...ما يركبون منه كلامهم وذلك الكتاب جملة
...نية مقررة لجهة التحدى ولاريب فيه جملة
...الثة تشهد على كماله بانه الكتاب المنعوت
...غاية الكمال ثم سجل على كماله بنفى الريب
...عنه لانه لاكمال اعلى مما لحق واليقين
... هدى للمتقين بما يقدرله مبتدأ جملة
...رابعة تؤكد كونه حقا لايحوم الشك حوله
...بانه هدى للمتقين او تستتبع كل واحدة منها
...ماتليها استتباع الدليل للمدلول وبيانه انه لما
...نبه اوّلا على اعجاز المتحدى به من حيث انه
...من جنس كلامهم وقد عجزوا عن معارضته
...استنتج منه انه الكتاب البالغ حد الكمال
...واستلزم ذلك ان لايتشبث الريب باطرافه
...اذ لانقص ممايعتريه الشك او الشبهة وما كان
...كذلك كان لامحالة هدى للمتقين وفى كل واحدة
...منها نكتة ذات جزالة ففى الاولى الحذف
...والرمز الى المقصود مع التعليل

عن نكتة واحدة البتة وذلك لانا في ان توجد في بعض الجمل نكتتان او اكثر ففي الجملة الاولى ثلاث نكت الاولى حذف المبتدأ واشار اليها بقوله المتحدى به وهو المؤلف من جنس هذه الحروف والثانية الرمز الى المقصود وهو كون المتحدى به وحيا الهيا فلذلك بعجز البشر عن اتيان مثله والثالثة التعليل على هذا المقصود بالعطف ووجه تقريره ان المتحدى به لو كان من عند غير الله تعالى لما عجزوا عن معارضته مع كونه مؤلفا من جنس ماينظمون منه كلامهم فثبت به ان اعجازه ليس الا لكمال بلاغته بحيث لايقدر عليه الا من احاط بكل شئ قدرة وعلما * واعلم ان المصنف جعل نفس الحذف نكتة مع انه مما تقتضيه النكتة لانفس النكتة فانها عبارة عن الامر الداعي الى اعتبار خصوصية ما في الكلام الذى يعبر به عن المراد ويقال لذلك الامر الحال والمقام ولتلك الخصوصية مقتضى الحال والمقام والاعتبار لهما ومنها الحذف فان الشئ انما يحذف اذا كان السامع عارفا به لقيام مايدل عليه من القرآئن وتحقق مع ذلك نكتة داعية الى الحذف ومرجحة له على الذكر كتعينه حقيقة او ادعاء او ضيق المقام عن اطالة الكلام او محافظة الوزن او السجع او اختبار تنبيه السامع هل يتنبه ام لا او مقدار تنبهه هل يتنبه بالقرآئن الخفية ام لا فظهر ان الحذف ليس نفس النكتة بل هو مما تقتضيه النكتة الا ان المصنف سماه نكتة على طريق تسمية مقتضى النكتة بالفتح باسم النكتة المقتضية له ﴿ قوله وفي الثانية فخامة التعريف ﴾ فان تعريف الخبر بلام الجنس يفيد حصر جنس الخبر في المبتدأ بناء على ان المبتدأ يكون اكمل افراد ذلك الجنس وهو تفخيم بليغ للمبتدأ ﴿ قوله وفي الثالثة تأخير الظرف حذرا من ايهام الباطل ﴾ فانه لو قدم الظرف وقيل لافيه ريب لاوهم ان انتفاء الريب مختص بهذا الكتاب من بين سائر الكتب وهو وهم باطل اذ لاريب في شئ من الكتب السماوية ﴿ قوله وفي الرابعة الخ ﴾ ذكر فيها خمس نكت الاولى حذف المبتدأ والتقدير هو هدى والثانية وصف المسند اليه بالمصدر وهو هدى للمبالغة على طريق رجل عدل والثالثة ايراد المصدر المذكور منكرا اشارة الى انه هدى لايكتنه كنهه والرابعة تخصيص الهدى بالمتقين بادخال اللام الدالة على الاختصاص على لفظ المتقين ﴿ قوله باعتبار الغاية ﴾ متعلق بالمتقين اى بالذين تصير عاقبة امرهم وحال مآلهم التقوى فانهم هم المنتفعون به والمختصون بالاهتدآء به وتسميتهم بالمتقين مجاز باعتبار الغاية والمآل على طريق تسمية الحى قتيلا والعصير خمرا بذلك الاعتبار والخامسة تسمية المشارف اى المقارب للتقوى متقيا فان المجاز باعتبار المآل قد يكون علاقته كونه مشارفا للمعنى المجازى كما في قوله عليه الصلاة والسلام *من قتل قتيلا فله سلبه * فان الحى سمى قتيلا من حيث كونه قتيلا عقيب تعلق القتل به بلا تراخ وقد تكون علاقته صيرورة امره الى المعنى المجازى بعد زمان متراخ لابطريق المشارفة كما في قوله تعالى ولايلدوا الا فاجرا كفارا فان اتصاف المولود بالفجور والكفر متراخ عن تعلق الولادة بالمولود فظهر ان قوله باعتبار الغاية بيان كونها علاقة المجاز وقوله وتسمية المشارف بيان لصفتها ﴿ قوله ايجازا ﴾ اشارة الى نكتة لطيفة لارتكاب المجاز فان هدى للمتقين اوجز من هدى للضالين الصائرين الى التقوى المشارفين لها مع مافيه من حسن المطلع بتصدير السورة التى هى اولى الزهراوين بذكر اولياء الله تعالى المرتقين من عباده ﴿ قوله وتفخيما لشأنه ﴾ اى شأن المشارف للتقوى لان فيه مدحا للقابل للصفة المحمودة حال خلوه عنها وعدم اتصافه بها بانه كالمتصف بها بالفعل واشارة الى نكتة معنوية له ﴿ قوله اما موصول بالمتقين ﴾ قسيمه ماسيجيئ من قوله واما مفصول عنه وعلى تقدير كونه موصولا به اما تابع له في الاعراب بان يكون صفة له مجرورة مثله اما مقيدة له او موضحة او مادحة واما مقطوع عن التبعية بان يخالفه في الاعراب بان يكون مدحا منصوبا بتقدير اعنى او مرفوعا بتقدير هم الذين جعل المدح المنصوب او المرفوع موصولين بما قبلهما مع كونهما مقطوعين عنه من حيث كونهما جملة مستقلة فعلية او اسمية كالجملة المستأنفة بناء على انهما موصولان تابعان لما قبلهما حقيقة ومعنى وان كانا مفصولين عنه نظرا الى اللفظ والاعراب والصورة فان الصفة اذا قطعت عن اعراب موصوفها مدحا لم يتغير في المعنى ماقصد بها من اجرآئها على موصوفها بخلاف ما اذا كان مستأنفا بان رفع على الابتدآء وكان اولئك خبره فانه حينئذ يكون المقصود الاخبار عنه بما بعده لااجرآءه على ماقبله وان فهم ذلك ضمنا فليس هو جاريا عليه حقيقة بل كالجارى عليه فافترقا وانما قلنا انه على تقدير كونه مستأنفا يفهم منه ضمنا كونه تابعا لما قبله جاريا عليه بناء على ان الاستئناف مبنى على تقدير سؤال فكانه قيل مابال المتقين مخصوصين بان الكتاب هدى لهم فاجيب بان الموصوفين بهذه الثلاثة على هدى فيكون جوابا له بذكر اتصاله بما قبله ويكون تابعا له في المعنى وجاريا عليه ثابتا له فلذلك ترى علماء المعانى

وفي الثانية فخامة التعريف وفي الثالثة تأخير الظرف حذرا من ايهام الباطل وفي الرابعة الحذف والتوصيف بالمصدر للمبالغة وايراده منكرا للتعظيم وتخصيص الهدى بالمتقين باعتبار الغاية وتسمية المشارف للتقوى متقيا ايجازا وتفخيما لشأنه (الذين يؤمنون بالغيب) اما موصول بالمتقين على انه صفة مجرورة مقيدة له ان فسر التقوى بترك مالا ينبغى

متربة عليه ترتب التحلية على التخلية والتصوير على التصقيل او موضحة ان فسر بما يعم فعل الحسنات وترك السيئات لاشتماله على ماهو اصل الاعمال واساس الحسنات من الايمان والصلاة والصدقة فانها امهات الاعمال النفسانية والعبادات البدنية والمالية المستتبعة لسائر الطاعات والتجنب عن المعاصي

يعدون اتصال الكلام المستأنف بما قبله من قبيل كمال الاتصال المانع من العطف* واعلم ان الصفة ان كان مفهومها عين مفهوم الموصوف بحيث لايتميز احدهما عن الاخر بان يكون الموصوف مجملا تفصله الصفة وتبينه تسمى كاشفة موضحة ومعرفة كقولك الجسم الطويل العريض العميق متحيز وان كان مفهومها خارجا عن مفهوم الموصوف بان دلت على بعض الاحوال الخارجة عن مفهوم الموصوف تسمى مخصصة مقيدة وان كان الموصوف معلوما عند المخاطب قبل اجرآء الصفة عليه سواء كان مما لاشريك له في ذلك الاسم نحو بسم الله الرحمن الرحيم فانه لاشئ يشترك معه تعالى في اسم الله حتى يحتاج الى تخصيصه وتمييزه تعالى عنه ونحو اعوذ بالله من الشيطان الرجيم فانه لاشريك للغير في اسم الشيطان اوكان له شريك فيه نحو أتاك زيد الفاضل الكريم او الفاسق اللئيم الا ان الموصوف ان كان معلوما للمخاطب قبل اجرآء الصفة عليه كما اذا عرف المخاطب زيدا الآتي بانه الفاضل الكريم قبل ذكر وصفه فالصفة في مثله تكون لمدح الموصوف اوذمه لالتقييده وتعيينه وان كان له شريك في اسمه ووصف المتقين بقوله الذين يؤمنون يحتمل ان يكون لكل واحد من هذه الوجوه الثلاثة التقييد والتوضيح والمدح اما الاول فعلى تقدير ان يفسر التقوى بترك مالاينبغي كالشرك والعقائد الزآئغة والتخلي عن الافعال التي نهى عنها صريحا نحو ان يتحلى بالطاعات المأمور بها كالايمان بالغيب واقام الصلاة وايتاء الحقوق المالية وان لايتحلى فوصف المتقين بما ذكر بعده تقييدا لهم حتى يتميزوا عن المتقين الذين لم يتحلوا بما ذكر من الطاعات ﴿قوله مترتبة﴾ مرفوع على انه صفة ثالثة لقوله صفة والتحلية بالحاء المهملة والثانية بالخاء المعجمة ويقال صقل السيف اي جلاه ونقله الى بناء التفعيل للمبالغة ﴿قوله او موضحة﴾ مرفوع بالعطف على قوله مقيدة وذلك على تقدير ان يفسر التقوى بمعناه المتعارف عند اهل الشرع وهو اتيان انواع الطاعات باسرها وترك المنكرات والمعاصي باجمعها ووجه كون الصفة موضحة حينئذ ان تكون عين مفهوم الموصوف مع زيادة تفصيل وبيان فيها ولما ورد ان يقال كيف تكون هذه الصفة موضحة لمفهوم الموصوف وهو المتقون ومشتملة على زيادة تفصيل وبيان له مع انه لم يتعرض فيها لاكثر الطاعات ولالشئ من ترك المنكرات دفعه بقوله لاشتماله الخ فانه علة لكونها موضحة والضمير المجرور فيه راجع الى الصفة لكونها في معنى الوصف او الى قوله الذين يؤمنون الآية والمآل واحد ووجه الدفع ان المتقي في الشريعة من يقي نفسه عما يضره في الآخرة من فعل سيئة او ترك حسنة ومحصله انه الذي يفعل الحسنات ويترك السيئات فمفهوم المتقين ينبئ اجمالا عن هذين الامرين وهذه الصفة اعني قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب الخ مشتملة عليهما معا فهي كاشفة لموصوفها لان الاتيان بالايمان والصلاة والصدقة كناية عن فعل جميع الحسنات وترك جميع السيئات من حيث ان الايمان اصل مستتبع للحسنات كلها وانها ثمرات لازمة وتابعة له وايضا الايمان بالنسبة الى سائر الحسنات بمنزلة الاساس لها من حيث انه شرط لصحتها لايعتبر شئ منها بدونه فلا توجد حسنة بدون الايمان كما لايوجد البناء بدون اساسه وان الصلاة اصل للعبادات البدنية والصدقة اصل للعبادات المالية فمن اتى بهما يأتي بسائر العبادات البدنية والمالية ولو لم يكونا اساسين لسائر العبادات البدنية والمالية لظهر ان صحة شئ من تلك العبادات لاتتوقف عليهما فظهر بهذا ان اتيان هذه الثلاثة مستلزم غالبا لاتيان سائر الطاعات وان واحدة منها وهي الصلاة اي فعلها مستلزم لترك السيئات لقوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر واتضح ان قوله تعالى الذين يؤمنون الى آخر الثلاثة كناية عن فعل جميع الطاعات وترك جميع المنكرات وهما اللذان يدور عليهما امر التقوى فكانت الثلاثة المذكورة في نظم التنزيل قائمة مقام تفصيل انواعها وتفصيل ما اجمل بلفظ المتقين فكانت الصفة كاشفة والعبارة الظاهرة في الدلالة على كون الصفة كاشفة ان يقال الذين يفعلون الحسنات باسرها ويتركون السيئات باجمعها الا انه عدل عنها الى ما عليه نظم التنزيل لفوآئد الاولى التنبيه على ان للحسنات اصولا يكتفى بذكرها عن تفصيل فروعها وان واحدة منها وهي الصلاة تستتبع ترك السيئات والثانية الدلالة على ان الحسنات منقسمة الى قلبية وقالبية ومالية والثالثة التنبيه بذكرها مرتبة على ترتبها في الفضل والشرف ﴿قوله فانها امهات الاعمال النفسانية والعبادات البدنية﴾ من قبيل اللف والنشر لقوله من الايمان والصلاة والصدقة وكلمة من فيه لبيان قوله ماهو اصل الاعمال وقوله واساس الحسنات عطف تفسيري لقوله اصل الاعمال وهو يتناول ترك السيئات ايضا لما مر ان الصلاة تستتبع ترك الفواحش والمنكرات

﴿قوله غالبا﴾ قيد لقوله المستتبعة لسائر الطاعات المأمور بها و التجنب عن المعاصي المنهي عنها و المستتبعة مرفوع على انه صفة امهات الاعمال وقوله و التجنب مجرور معطوف على سائر الطاعات و اورد الآية لاثبات كونها مستتبعة للتجنب عن المعاصي و اورد الحديث لبيان استتباعها لسائر الطاعات فان الصلاة لما كانت عماد الدين و ان من اقامها فقد اقام الدين و من تركها فقد هدم الدين و قد تقرر ان الدين هو الاسلام و ان الاسلام هو الطاعة و الانقياد بامتثال الاوامر و اجتناب المنهيات فلزم من ذلك ان اقامتها مستتبعة لاتمام الطاعة و كذا يلزم من كون الزكاة جسر الاسلام كونها مستتبعة لذلك و تقديم الآية على الحديث مع ان ترتيب مابين بهما على عكس ترتيبهما لان الآية مع كونها اشرف من الحديث أظهر دلالة على الاستتباع و في الحواشي السعدية ههنا بحث وهو ان كون الذين يؤمنون صفة له نصبا على المدح اورفعا انما يحسن اذا حمل المتقين على حقيقته دون المشارفة اذلاشئ من الايمان و اقام الصلاة و ايتاء الزكاة بحاصل للضالين الصائرين الى التقوى هذا كلامه ولايخفى انه اذا حمل المتقين على المشارفة لعلة اقتضى ذلك الحمل ان تكون هذه الثلاثة ايضا محمولة عليها بقرينة حمل الموصوف بها عليها ﴿قوله او مادحة بما تضمنه﴾ وفي بعض النسخ او مسوقة للمدح بما تضمنه المتقون و اياما كان فدخول كلمة او معطوف على قوله مقيدة او موضحة و على النسخة الاولى يكون الضمير المستتر في تضمنه راجعا الى المتقين و البارز الى كلمة ما و يكون المعنى على النسختين هو ان هذه الصفة مادحة بتصريح ما تضمنه المتقون و في الحواشي الشريفية حاصل ماقرره من الاحتمالات ان المتقي ان حمل على المعنى الشرعي فان جعل خطابا لمن عرف مفهومه مفصلا كانت الصفة مادحة و الا فكاشفة و ان حمل على تجنب المعاصي فقط كانت مخصصة و لما ورد ان يقال الاوصاف الداخلة في مفهوم المتقين كلها صالحة للمدح فلم خصصت هذه الثلاثة من بين سائر ما يدخل تحت اسم التقوى الشرعي دفعه بقوله و تخصيص الايمان بالغيب الخ فان الغرض من الصفة المادحة لما كان اظهار كمال الموصوف و قصد تعظيمه و الثناء عليه كان المناسب ذكر صفة لها مزيد مدخل في افادة هذا الغرض بالنسبة الى ماسواها ولايخفى ان هذه الثلاثة اشرف مما عداها و اولى بان يمدح بها و ليس ههنا ملاحظة استتباعها لما عداها كما في كونه صفة كاشفة ﴿قوله او على انه مدح﴾ معطوف على قوله على انه صفة مجرورة وقوله بتقدير اعني اوهم الذين نشر على ترتيب اللف ﴿قوله و امامفصول عنه﴾ اى غير موصول بالمتقين بل هو جملة مستأنفة من مبتدأ و خبر كأنه لما قيل هدى للمتقين اتجه لسائل ان يقول مابال المتقين مخصوصين بذلك فوقع قوله الذين يؤمنون بالغيب الخ كأنه جواب لهذا السؤال ﴿قوله فيكون الوقف على المتقين تاما﴾ اى على تقدير كونه مفصولا مستأنفا يكون الوقف على ماقبله تاما لان المستأنف كلام مفيد مستقل بنفسه و ان كان مرتبطا بما قبله ارتباطا معنويا من حيث كونه جوابا عن سؤال نشأ مما قبله وهو يدل على انه ان كان موصولا بالمتقين صفة له مدحا منصوبا او مرفوعا يكون الوقف على المتقين حسنا غير تام لانه وقف على كلام مفيد لايستقل مابعده بدونه بل يتعلق به في الاعراب اوفي المعنى و في الحواشي السعدية فان قيل اذا كان الذين يؤمنون مدحا منصوبا او مرفوعا فهي جملة مستقلة لاتعلق لها بما قبلها من جهة الاعراب فينبغي ان يكون الوقف على المتقين تاما حينئذ قلنا هو في المعنى وصف لما قبله فكأنه تابع له في الاعراب عن ابي علي الفارسي رحمه الله انه اذا ذكرت صفات المدح و الذم و خولف في بعضها الاعراب فقد خولف للافتنان و يسمى ذلك قطعا و التنبيه على شدة هذا الاتصال يلزم حذف الفعل في المنصوب على المدح بتقدير اعني و حذف المبتدأ في المرفوع على المدح بتقديرهم ليكون في الصورة مرتبطا بما قبله فلايكون المخصوص بالمدح كلاما مستقلا بنفسه منقطعا عما قبله من حيث المعنى و الحقيقة و لهذا كان الوقف على المتقين حسنا غير تام ﴿قوله و الايمان في اللغة عبارة عن التصديق﴾ كقوله تعالى حكاية لقول اخوة يوسف لابيهم يعقوب عليهم الصلاة و السلام و ما انت بمؤمن لنا اى بمصدق و معنى التصديق هو اعتقاد السامع صدق المخبر فيما يخبر به فمن صدق الله تعالى فيما اخبر به في كتابه و صدق رسوله صلى الله عليه و سلم فيما اخبر به معتقدا بالقلب صدقهما فهو مؤمن ثم ان الايمان بهذا المعنى منقول من الايمان بمعنى جعل احد آمنا من امر فان الايمان افعال من الامن يقال آمنته فلانا اى جعلته آمنا منه و آمنته غيري اى جعلت غيري آمنا منه و الثلاثي منه يتعدى الى مفعول واحد تقول أمنته اى كنت آمنا منه و بالفارسي *امين شدم ازو* و اذا نقل الى باب الافعال قيل يجوز في آمن ان يتعدى الى مفعول ثان كما مر و ان يكون بمعنى صار ذا امن فان الهمزة اذا دخلت على الفعل اللازم عدته

غالبا الاترى الى قوله تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء و المنكر وقوله عليه الصلاة و السلام الصلاة عماد الدين و الزكاة قنطرة الاسلام او مادحة بما تضمنه و تخصيص الايمان بالغيب و اقامة الصلاة و ايتاء الزكاة بالذكر اظهار لفضلها على سائر مايدخل تحت اسم التقوى او على انه مدح منصوب او مرفوع بتقدير اعني اوهم الذين و اما مفصول عنه مرفوع بالابتداء و خبره اولئك على هدى فيكون الوقف على المتقين تاما و الايمان في اللغة عبارة عن التصديق مأخوذ من الامن

و اذا دخلت على الفعل المتعدى فاما ان تعديه الى مفعول ثان او تجعله لازما على معنى الصيرورة و سيجيء ان كلا من الوجهين حسن فى يؤمنون ﴿قوله كأن المصدق آمن المصدق الخ﴾ اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى المنقول عنه و المنقول اليه و المصدّق الاوّل بكسر الدال و الثانى بفتحها اذ هما التصديق و جعل الغير آمنا و كلا المعنيين اللغويين معنيان حقيقيان للفظ الايمان وضع اولا لجعل الشيء آمنا من امر ثم وضع ثانيا لمعنى يناسبه و هو التصديق فانك اذا صدقت المخبر فقد آمنته من تكذيبك و قيل انه مجاز لغوى فى التصديق كما يشعر به ظاهر كلام صاحب الكشاف حيث قال و حقيقته آمنه من التكذيب و ذلك لان الامن من التكذيب لازم للتصديق و لفظ الايمان موضوع للازم فاذا استعمل فى معنى الوثوق فقد استعمل فيما هو ملزوم لاصل معناه ﴿قوله و تعديته بالباء﴾ يعنى ان الايمان بمعنى التصديق حقه ان يتعدى بنفسه بان يقال آمنته اى صدقته الا انه عدى بالباء و قيل آمنت به لتضمنه معنى الاعتراف و الاقرار فانك اذا صدقت شيأ فقد اعترفت به و التضمين ان يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقى و يلاحظ معه معنى فعل آخر يناسبه و يدل عليه بذكر شيء من متعلقات الآخر كقولك احمد اليك فلانا فانك لاحظت مع الحمد معنى الانهاء و دللت عليه بذكر صلته اى كلمة الى اى احمده منهيا اليك حمدى اياه كذا فى الحواشى الشريفية قيل عليه و الاحسن ان يقال و يدل على الفعل الاخر اما بذكر شيء من متعلقات الاوّل كما فى قولهم هيجنى شوقا بحذف صلة هيجنى قال صاحب الكشاف من شأنهم انهم يضمنون الفعل معنى آخر فيجرونه مجراه فيقولون هيجنى شوقا متعديا الى مفعولين بنفسه و ان كان حقه ان يتعدى الى الثانى بالى و يقال هيجه الى كذا لتضمنه معنى ذكر هذا كلامه فقد صرح بان الفعل الاخر لم يدل عليه بذكر شيء من متعلقاته بل بحذف صلة الفعل الاوّل قال المولى التفتازانى رحمه الله فان قيل الفعل المذكور ان كان مستعملا فى معناه الحقيقى فلا دلالة على الفعل الاخر و ان كان فى معنى الفعل الاخر فلا دلالة على المعنى الحقيقى فلا تضمين ههنا على التقديرين و ان كان مستعملا فيهما جميعا لزم الجمع بين الحقيقة و المجاز قلنا هو فى معناه الحقيقى مع حذف حال مأخوذ من الفعل الاخر اعتمادا على قيام القرينة اللفظية الدالة على المحذوف فقولك احمد اليك فلانا معناه احمده منهيا اليك حمده فان المعنى الاخر فيه مراد بلفظ محذوف دل عليه بذكر ما هو من متعلقاته و ان الفعل المذكور اصل فيه و المحذوف قيد له على انه حال من فاعله و نحوه قوله تعالى و لتكبروا الله على ما هداكم كأنه قيل و لتكبروا الله حامدين على ما هداكم و قوله تعالى يقلب كفيه على ما انفق فيها ادخل فيه كلمة على لما ضمنه معنى الندم اى نادما على انفاقه و قد يعكس و يجعل المتروك اصلا و المذكور حالا و تبعا كما فيما نحن فيه اى يعترفون مؤمنين فانه لما اعتبر يعترفون به ليكون متعلق الباء وجب اعتبار الحال ايضا و الا لكان يؤمنون مجازا محضا لا تضمينا ﴿قوله و قد يطلق بمعنى الوثوق﴾ الباء فى قوله بمعنى صلة لمحذوف منصوب على انه حال من المنوى فى يطلق لان الاطلاق لا يتعدى بالباء اى و قد يستعمل لفظ الايمان كائنا بمعنى الوثوق و الايمان بهذا المعنى منقول من آمن بمعنى صار ذا امن على ان معنى الهمزة فيه للصيرورة كما فى نحو أغدّ البعير و أجرب الرجل اى صارا ذا غدة و جرب فيكون لازما و اذا نقل الى معنى الوثوق يتعدى بالباء فيقال آمن به اى وثق به و حذفت فى ما آمنت ان اجد صحابة فان المعنى ما وثقت بان اجد صحابة اى رفقاء بناء على ان حذف الجار من ان و ان قياس مطرد قيل انه قول من نوى السفر ثم تأخر عنه بعذر عدم وجدان الرفقاء ﴿قوله من حيث ان الواثق بالشيء صار ذا امن منه﴾ بيان للمناسبة بين المعنى المنقول عنه و المنقول اليه بان المعنى المنقول عنه لازم للمنقول اليه فلفظ الايمان كان فى الاصل موضوعا لهذا المعنى ثم نقل عنه فى العرف العام الى التصديق لما ذكر من وجه المناسبة بينهما فان الايمان كما انه لغة حقيقة لغوية فى جعل الشيء آمنا من كذا على ان تكون همزته للتعدية كذلك هو حقيقة لغوية فى صيرورة الشيء ذا امن و طمأنينة و حقيقة عرفية فى كل واحد من معنيى التصديق و الوثوق و قول المصنف و الايمان فى اللغة عبارة عن التصديق مع قوله و قد يطلق بمعنى الوثوق و ان كان يوهم كونه حقيقة لغوية فيهما الا انه اراد باللغة ما يقابل الشرع بقرينة ذكره فى مقابلة قوله و اما فى الشرع فيعم العرف و اللغة الاصلية كما ان المراد بالحقيقة و المجاز اللغويين ما يعم العرفيين و الشرعيين و الاصطلاحيين اذا ذكرا فى مقابلة العقليين و بهذا يندفع ما يرد من ان هذا مخالف لما تقرر فى الاصول من ان اللغة اصل لا يتصور النقل اليه فلا يقال منقول لغوى ﴿قوله و كلا الوجهين حسن فى يؤمنون بالغيب﴾ فعلى الوجه الاول يكون المعنى يصدقون بالغيب بتأويل يعترفون بالغيب مؤمنين و على الثانى يكون المعنى يثقون بالغيب اى بما غاب من

كأن المصدّق آمن المصدق من التكذيب
...المخالفة و تعديته بالباء لتضمينه معنى الاعتراف
...و قد يطلق بمعنى الوثوق من حيث ان الواثق
...بالشيء صار ذا امن منه و منه ما آمنت ان اجد
صحابة و كلا الوجهين حسن فى يؤمنون
بالغيب

واما فى الشرع فالتصديق بما علم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم كالتوحيد والنبوّة والبعث والجزآء او مجموع ثلاثة امور اعتقاد الحق والاقرار به والعمل بمقتضاه عند جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج

احوالهم ولم يعرفوه ببداهة عقولهم مما اخبر به النبى صلى الله عليه وسلم من وحدانية الله تعالى وملائكته ورسله واليوم الاخر ومافيه من الثواب والعقاب ونحو ذلك وممن توثقهم به انهم يعتقدونه حقيقة **﴿قوله واما فى الشرع﴾** يعنى ان الايمان فى عرف اهل الشرع ليس هو التصديق مطلقا بل هو التصديق بامور مخصوصة علم بالضرورة اى بلا دليل انها من دين رسول الله صلى الله عليه وسلم وان كانت متوقفة فى انفسها على النظر والاستدلال كالتوحيد والنبوّة والبعث والجزآء فان كل واحد منها وان كان نظريا فى نفسه لكن كونه من دينه عليه الصلاة والسلام معلوم بالضرورة فالشخص انما يكون مؤمنا اذا صدق بجميع ذلك وجزم واذعن له بقلبه وبخالفه التكذيب وينافيه التوقف والتردد ثم انها اذا لوحظت اجمالا يكفى التصديق بها اجمالا واذا لوحظت تفصيلا يجب تصديقها على التفصيل حتى لو لم يصدق بفرضية الصلاة عند السؤال منها وبحرمة الخمر عند السؤال عنها كان كافرا والشيخ الاشعرى وابو منصور واتباعهما اكتفوا فى تحقيق الايمان بالتصديق المذكور واعتبر اكثر الحنفية معه اقرار اللسان قال الامام الرازى الذين قالوا الايمان بالقلب واللسان معا اختلفوا على مذاهب الاوّل ان الايمان اقرار باللسان ومعرفة بالقلب وهو قول ابى حنيفة رضى الله عنه وعامة الفقهاء رحمهم الله تعالى ثم ان هؤلاء اختلفوا فى موضعين احدهما انهم اختلفوا فى حقيقة هذه المعرفة فمنهم من فسرها بالاعتقاد الجازم سوآء كان اعتقادا تقليديا او كان علما صادرا عن الدليل وهم الاكثرون الذين يحكمون بان المقلد مسلم ومنهم من فسرها بالعلم الصادر عن الاستدلال وثانيهما انهم اختلفوا فى ان العلم المعتبر فى تحقيق الايمان اىّ علم قال بعض المتكلمين هو العلم بالله تعالى وصفاته على سبيل الكمال والتمام ثم انه لما كثر الاختلاف للناس فى صفات الله تعالى لاجرم اقدم كل طائفة على تكفير من عداهم من الطوآئف وقال اهل الانصاف المعتبر هو العلم بكل ما علم بالضرورة كونه من دين رسول الله صلى الله عليه وسلم فعلى هذا القول العلم بكونه سبحانه وتعالى عالما بعلم زآئد على ذاته او عالما بذاته وبكونه مرئيا او غير مرئى لايكون داخلا فى مسمى الايمان وذكر اقوال الناس فى مسمى الايمان فى عرف الشرع ثم قال والذى نذهب اليه ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب ونفتقر ههنا الى شرح ماهية التصديق بالقلب فنقول ان من قال العالم محدث فليس مدلول هذه الالفاظ كون العالم مدلولا بالحدوث بل مدلولها حكم ذلك القائل بكون العالم حادثا فالحكم بثبوت الحدوث للعالم مغاير لثبوت الحدوث للعالم فى نفس الامر فهذا الحكم الذهنى بالثبوت او الانتفاء امر يعبر عنه فى كل لغة بلفظ خاص فاختلاف الصيغ والعبارات مع كون الحكم الذهنى امرا واحدا يدل على ان الحكم الذهنى مغاير لهذه الصيغ والعبارات ولان هذه الصيغ دالة على ذلك الحكم والدال غير المدلول ثم نقول هذا الحكم الذهنى غير العلم لان الحاصل بالشئ غير ذلك الشئ فعلمنا ان هذا الحكم الذهنى مغاير للعلم فالمراد من التصديق بالقلب ان يذعن لذلك الحكم بقلبه **﴿قوله او مجموع ثلاثة امور﴾** مرفوع معطوف على قوله فالتصديق بما علم انه يعنى ان الايمان فى عرف اهل الشرع وهم جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج مجموع ثلاثة امور واراد بالحق الحكم الثابت بالشرع سوآء كان نظريا مقصودا فى نفسه غير متعلق بكيفية العمل كالاحكام المتعلقة باحوال المبدأ والمعاد او عمليا متعلقا بكيفية العمل كالاحكام المتعلقة بافعال ابن آدم فان المؤمن يجب ان يعتقد بكل واحد منهما اى يجزم به ويذعن له بقلبه ويقرّ به بلسانه وان يعمل بمقتضاه وان كان متعلقا بكيفية العمل كان المقصود منه ذلك العمل فضمير به ومقتضاه راجع الى الحق وماذكر من الاقرار باللسان يسمى شهادة والاقرار بالشهادتين قائم مقام الاقرار بحقية جميع ما علم بالضرورة انه من دينه عليه الصلاة والسلام جامع له مفصح عنه والسلف الصالحون من اهل السنة وان نقل عنهم ان الايمان مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل وانهم سموا من أخل بالاوّل فقط بان اقرّ وعمل بما كلف به من غير ان يصدق به منافقا ومن ترك الشهادة ومايقوم مقامها كاشارة الاخرس عامدا متمكنا منها سوآء اعتقد وعمل اولا كافرا ومن أخل بالعمل بان ارتكب الكبيرة فاسقا الا ان مرادهم بالايمان المفسر بهذا المجموع هو الايمان الكامل لاطباقهم على ان مرتكب الكبيرة لايخرج عن الايمان بخلاف الايمان المفسر به عند الفرق الثلاث المذكورين فان المراد به عندهم اصل الايمان قال الامام الرازى نوّر الله مرقده فى تفصيل الفرق الثلاث اما الخوارج فقد اتفقوا على ان الايمان بالله يتناول المعرفة بالله وبكل ما وضعه الله تعالى دليلا عقليا او نقليا من الكتاب والسنة ويتناول طاعة الله تعالى فى جميع ما امر الله تعالى به من الافعال ونهى عنه من الذنوب صغيرا كان او كبيرا فقالوا مجموع هذه الاشياء

هو الايمان والايمان اذا عدّى بالباء فالمراد به التصديق ولذلك يقال فلان آمن بالله وبرسوله يراد انه صدق بهما اذلو كان المراد به اداء الواجبات لايمكن فيه هذه التعدية فلا يقال فلان آمن بكذا اذا صلى وصام بل يقال آمن بالله اذا صلى وصام لله فالايمان المعدّى بالباء يجرى على طريقة اصل اللغة واما اذا ذكر مطلقا غير متعد فقد اتفقوا على انه منقول من المسمى اللغوى الذى هو التصديق الى معنى آخر * ثم اختلفوا فيه على وجوه احدها ان الايمان عبارة عن فعل كل الطاعات سوآء كانت واجبة اومندوبة اومن باب الاقوال او الافعال او الاعتقادات وهو قول واصل بن عطاء وابى الهذيل والقاضى عبدالجبار بن احمد وثانيها انه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل وهو قول ابى على وابى هاشم وثالثها ان الايمان عبارة عن اجتناب كل ماجاء فيه وعيد ثم يحتمل ان يكون من الكبائر وان لم يرد فيه الوعيد فالمؤمن عندالله كل من اجتنب كل الكبائر والمؤمن عندنا كل من اجتنب مافيه الوعيد وهو قول النظام ومن اصحابه من قال شرط كونه مؤمنا عندالله وعندنا اجتناب كل الكبائر * واما اهل الحديث فذكروا وجهين الاول ان المعرفة ايمان كامل وهو الاصل ثم بعدذلك كل طاعة ايمان على حدة وهذه الطاعات لايكون شئ منها ايمانا الا اذا كانت مرتبة على الاصل الذى هو المعرفة وزعموا ان الجحود وانكار القلب كفر ثم كل معصية بعده كفر على حدة ولم يجعلوا شيأ من الطاعات ايمانا مالم توجد المعرفة والاقرار ولاشيأ من المعاصى كفرا مالم يوجد الجحود والانكار لان الفرع لايحصل بدون ماهو اصل له وهو قول عبدالله بن سعيد الكلابى والثانى ان الايمان اسم للطاعات كلها وهو ايمان واحد وجعلوا الفرآئض والنافل كلها من جملة الايمان ومن ترك شيأ من الفرائض فقد انتقص ايمانه ومن ترك النوافل لم ينتقص ايمانه ومنهم من قال الايمان اسم للفرآئض دون النوافل الى هنا كلامه وبه يندفع مارد على ظاهر قول المصنف ومن اخل بالعمل وحده اى تركه دون التصديق والاقرار خارج من الايمان غير داخل فى الكفر عند المعتزلة من انه يفهم منه ان المخل بالعمل وحده مؤمن فاسق وليس بكافر عند جمهور المحدثين كما هو كذلك عند اهل السنة وهذا ايضاح ماقالوا ان الايمان مجموع ثلاثة امور فان سلب احدا جزآء الشئ يستلزم انتفاءه ووجه الاندفاع انهم لم يجعلوا المعصية كفرا مطلقا بل شرطوا فى كونها كفرا الجحود والانكار وكذا لم يجعلوا شيأ من الطاعات ايمانا على حدة الا بشرط تحقق التصديق والاقرار والحاصل انهم لم يجعلوا الايمان شيأ واحدا امر كبا من تلك الثلاثة بل جعلوا كل واحد من التصديق وسائر الطاعات ايمانا على حدة فلايلزم من انتفاء الطاعات انتفاء اصل الايمان فالعاصى الذى يصدق الحق ويقربه مؤمن فاسق اى خارج عن الطاعة عند اهل السنة والمحدثين وفاسق كافر عندالخوارج وفاسق خارج عن الايمان غير داخل فى الكفر عند المعتزلة فانهم يجعلون الايمان والكفر متضادين فيجوّزون ارتفاعهما لامتناقضين حتى يمتنع ذلك ﴿قوله ومن أخل لاقرار فكافر﴾ اى من تركه قصدا مع التمكن منه فهو كافر اى مجاهر بالكفر والا فالمنافق ايضا كافر الا انه يخفى كفره ويظهر مايدل على الايمان قيل فيه نظر لان الاخلال بالاقرار لايوجب الكفر مطلقا اى سوآء تركه مع التمكن منه اومن غير تمكن ويدل عليه قول الامام فان قال قائل ههنا صور الصورة الاولى من عرف الله عزوجل بالدليل والبرهان وكاتم العرفان ومات ولم يوجد من ازمان مايتلفظ فيه بكلمة الشهادة فههنا ان حكمت بانه مؤمن فقد حكمت بان الاقرار باللسان غير معتبر فى تحقق الايمان وهو خرق للاجماع وان حكمت بانه غير مؤمن فهو باطل لقوله عليه الصلاة والسلام يخرج من النار من كان فى قلبه مثقال ذرة من الايمان * وهذا قلبه طافح بالايمان فكيف يحكم بكفره والصورة الثانية من عرف الله عزوجل بالدليل ووجد من الوقت ماامكنه ان يتلفظ فيه بكلمتى الشهادة لكنه لم يتلفظ بهما فان قلتم انه مؤمن فقد اعترفتم بان الاقرار غير معتبر فى تحقق الايمان وهو خرق للاجماع وان قلتم انه غير مؤمن فهو باطل لما مر من الحديث فان الايمان لاينتفى من القلب بالسكوت عن النطق * والجواب ان الغزالى قدس الله سره منع هذا الاجماع فى الصورتين وحكم بكونهما مؤمنين وقال ان الامتناع عن النطق يجرى مجرى المعاصى التى يؤتى بها مع الايمان الى ههنا كلام الامام وقال الطيبى رحمه الله الذى يعتذر له ان المراد بالاخلال الامتناع عن الاقرار قصدا على سبيل الجحود والعناد كما فعل ابوطالب حيث قال

❁ ولقد علمت بان دين محمد ❁ من خير اديان البرية دينا ❁

❁ لولا الملامة اوحذار مسبة ❁ لوجدتنى سمحا بذاك مبينا ❁

قال الامام الواحدى رحمه الله الكفر على اربعة انحاء كفر انكار وكفر جحود وكفر معاندة وكفر نفاق فمن لقى ربه بشئ

فمن أخل بالاعتقاد وحده فهو منافق ومن أخل بالاقرار فكافر ومن أخل بالعمل ففاسق وفاقا وكافر عند الخوارج وخارج عن الايمان غير داخل فى الكفر عند المعتزلة

(من)

من ذلك لم يغفر له اما كفر الانكار فهو ان يكفر بقلبه ولسانه ولا يعتقد بالحق ولا يقرّ به واما كفر الجحود فهو ان يعرف الحق بقلبه ولا يقر بلسانه ككفر ابليس وككفر امية بن الصلت ومنه قوله تعالى فلما جاءهم ماعرفوا كفروا به يعني كفر الجحود واما كفر المعاندة فهو ان يعرف بقلبه ويقر بلسانه ولا يقبل ولا يتدين به ككفر ابي طالب وذكر البيتين المذكورين آنفا يدل على ذلك واما كفر النفاق فبأن يقر بلسانه ويكفر بقلبه الى ههنا كلامه فقد فرق بين الجحود والعناد **قوله** والذى يدل على انه اى على ان لفظ الايمان موضوع فى الشرع للتصديق المذكور وحده من غير ان يعتبر معه الاقرار ولا العمل وجوه الاول انه سبحانه وتعالى كلما ذكر الايمان فى القرآن اضافه الى القلب وظاهر ان فعل القلب هو التصديق وحده والثانى انه سبحانه وتعالى عطف عليه العمل الصالح فى مواضع لا تحصى ولو كان ذلك داخلا فيه لكان مجرّد ذكره عبثا فضلا عن ان يذكر بطريق العطف والثالث انه سبحانه وتعالى ذكر الايمان فى مواضع وصفا للعصاة مقترنا بالمعاصى فلو كانت الطاعة داخلة فى الايمان لكانت المعصية منافية له ممتنعة الاجتماع معه قال تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وصف المقتتلين بالايمان مع ان تقاتل المؤمنين حرام ومعصية وقال يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى والقصاص انما يجب على القاتل المتعمد ثم انه سبحانه وتعالى خاطبه بقوله يا ايها الذين آمنوا فدل على انه مؤمن وقال فى آخر هذه الآية فمن عفى له من اخيه شئ وهذه الاخوّة ليست الا اخوة الايمان لقوله تعالى انما المؤمنون اخوة وقال بعد ذلك ذلك تخفيف من ربكم ورحمة وهذا لا يليق الا بالمؤمن وقال الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه لاشك ان الظلم معصية وقد جعل لباسا للايمان والظلم لا يقتضى رفع الملبوس به الملبوس له بل بقاءه واشتهاره به وقال يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا الامر بالتوبة لمن لا ذنب له محال **قوله** مع ما فيه من قلة التغيير اشارة الى وجه رابع زائد على الوجوه الثلاثة السابقة **قوله** لانه اقرب الى الاصل علة لقلة التغيير اى مع ما فى كون لفظ الايمان موضوعا فى الشرع للتصديق المقيد وهو التصديق بما علم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم من غير ان يعتبر معه الاقرار والعمل من قلة التغيير عن معناه اللغوى وهو التصديق مطلقا فان التغيير بمجرد التقييد قليل بالنسبة الى التغيير بالتقييد وبضم امرين آخرين اليه وهما الاقرار والعمل كما ذهب اليه من يجعل الايمان فى الشرع عبارة عن مجموع ثلاثة امور وذلك لان التصديق المقيد اقرب الى المعنى الاصل من ذلك المجموع ومن التصديق المقيد بالاقرار كما ذهب اليه اكثر الحنفية **قوله** وهو متعين الارادة فى الآية معطوف على قوله قلة التغيير كانه قال ومع ما فيه من انه اى التصديق متعين الارادة الخ بمعنى انه لا يجوز ان يراد به المجموع لا بمعنى انه لا يجوز ان يراد به غير التصديق اصلا وذلك القصر المستفاد من قوله اذا المعدّى بالباء هو التصديق اى الايمان بمعنى التصديق فالمراد به القصر الاضافى اى هو التصديق لا المجموع ولو حمل كل واحد من التعين والقصر على حقيقته للزم ان يكون قوله هذا منافيا لما سبق من قوله وكلا الوجهين حسن فى يؤمنون بالغيب للتعدية بالباء كما هو الظاهر واما اذا جعلت الباء للمصاحبة او للآلة كما سيجوّزون بعد فلا يتعين حينئذ كون الايمان بمعنى التصديق بل يجوز كونه بمعنى المجموع ايضا وفى تغيير الاسلوب بقوله مع ما فيه اشعار بان الوجهين الاخيرين من مخترعات نفسه **قوله** ثم اختلف الخ يعنى ان القائلين بان لفظ الايمان فى الشرع موضوع للتصديق بما ذكر وحده اختلفوا فى ان مجرد ذلك التصديق هل هو كاف فى كون الشخص مؤمنا عند الله مستحقا لدخول الجنة وناجيا من الخلود فى النار من غير ان يعبر بلسانه ويتلفظ بكلمتى الشهادة مع تمكنه منه بان لا يمنع منه مانع كالخرس ونحوه بناء على ان التصديق القلبى هو المقصود من التكليف بالايمان واللسان انما هو ترجمان عما فى القلب من التصديق والايمان ومظهر له فلا بد ان يكون الايمان موجودا بتمامه قبل فعل اللسان حتى يترجمه اللسان فعلى هذا لا يكون الاقرار شرطا لتحقق الايمان كما انه ليس ركنا منه لما سبق من الدلائل نعم لا بد منه فى الايمان الكامل كسائر الفرائض المتعلقة بالجوارح وفى اجراء الاحكام فى الدنيا كجواز الصلاة خلفه وان يصلى عليه اذا مات وان يدفن فى مقابر المسلمين وان يطالب بالعشور والزكاة ونحو ذلك فان الاقرار لا بد منه فيها بالاجماع **قوله** ام لا بد من اقتران الاقرار به للمتمكن منه فان العاجز عنه كالاخرس مؤمن اتفاقا كما ان من تركه على وجه الاباء والامتناع مع مطالبته به كافر اتفاقا لكون ذلك من امارات عدم التصديق وانما الخلاف فيمن تركه لا على وجه الاباء والامتناع مع كونه قادرا عليه ومات مصدقا بقلبه فهل

والذى يدل على انه التصديق وحده انه سبحانه وتعالى اضاف الايمان الى القلب فقال اولئك كتب فى قلوبهم الايمان وقلبه مطمئن بالايمان ولم تؤمن قلوبهم ولما يدخل الايمان فى قلوبكم وعطف عليه العمل الصالح فى مواضع لا تحصى وقرنه بالمعاصى فقال تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص فى القتلى الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم مع ما فيه من قلة التغيير لانه اقرب الى الاصل وهو متعين الارادة فى الآية اذ المعدّى بالباء هو التصديق وفاقا ثم اختلف فى ان مجرد التصديق بالقلب هل هو كاف لانه المقصود ام لا بد من اقتران الاقرار به للمتمكن منه ولعل الحق هو الثانى لانه تعالى ذم المعاند اكثر من ذم الجاهل المقصر وللمانع ان يجعل الذم للانكار لا لعدم الاقرار للمتمكن منه

يحكم عليه بانه مات مؤمنا بينه و بين الله تعالى اولا فمن شرط الاقرار لتمام الايمان يقول انه مات قبل الايمان لان
التصديق القلبي انمايكون ايمانا بشرط ان يقترن به الاقرار و لم يقترن ومن لم يشترطه فى تمام الايمان يجعل تركه
مع العلم بوجوبه من قبيل ترك الصلاة مع العلم بوجوبها فيحكم عليه بانه مؤمن غير مخلد فى النار ثم ان اعتبار الاقرار
ان كان لاجرآء احكام الايمان فى الدنيا على المقر فلا بد ان يكون معلنـا ومظهرا الاقرار بحيث يطلع عليه
من يكون واليا على اجرآء الاحكام من الامام وسائر المسلمين بخلاف مااذاكان لاتمام الايمان فانه حينئذ يكفى
مجرد التكلم به وان لم يظهره على غيره * فان قيل لاوجه لهذا الاختلاف بعد الاتفاق على ان الايمان موضوع
للتصديق و الاستدلال بالادلة المذكورة فان دليل الاوّل وكذا مااشير اليه بقوله مع مافيه من قلة التغيير الخ
يدل عليه بالادلة المذكورة على انه لاحاجة الى اقتران الاقرار بالتصديق * قلنا الاتفـاق على كونه موضوعا
للتصديق المذكور لاينا فى الاختلاف فى كون ذلك التصديق وحده معتبرا وكافيا فى ترتب حكم الايمان عليه
فى الآخرة وهو نيل ثواب المؤمنين و النجاة من الخلود فى النار مع الخالدين لجواز ان يكون المصدق بقلبه مؤمنا
ولا يعتبر ايمانه الااذا اقترن به الاقرار ذكر الامام النسفى رحمه الله فى التيسير ان اهل الحق قالوا الايمان المفترض
على العبد هو التصديق بالقلب و الاقرار باللسان وهو المروى عن ابى حنيفة رضى الله عنه ولما قدمت فى كلام
الامام ان القول بان الاقرار اللسانى غير معتبر فى تحقق الايمان خرق للاجماع وان منع الامام الغزالى هذا الاجماع
ولذلك مال المصنف رحمه الله الى اختيار هذا القول حيث قال ولعل الحق هو الثانى واستدل عليه بانه سبحانه
وتعالى ذم المعاند اكثر من ذم الجاهل المقصر واراد بالمعاند من عرف الحق واعتقده بالقلب ولكن لايقر بلسانه
وبالجاهل المقصر من لايعرف الحق لتقصيره فى النظر الصحيح * ولما كان هذا الدليل فى غاية الضعف للفرق الجلى
بين الاقرار والسكوت على وجه المعاندة والامتناع فيه حين ان يطالب به وبين مجرد السكوت عنه من غير اباء
وامتناع فان الاوّل من امارات الانكار القلبي ودلالته دون الثانى فذمه من هذه الحيثية لايدل على كون الاقرار
من حيث انه اقرار ركنا من اركان الايمان اوشرطا من شروطه * اجاب عنه بقوله وللمانع ان يجعل الذم للانكار
اى لكون سكوته عن الاقرار مع تمكنه منه ومطالبته به دليل الانكار ولو استدل بان جمهور اهل الحق ذهبوا الى
كون الاقرار معتبرا حتى صار بحيث ادعى العلماء عليه انعقاد الاجماع لم يرد هذا المنع * قال الامام الغزالى
قدس الله سره فان قلت قد اتفق السلف على ان الايمان يزيد وينقص بالطاعة والمعصية فاذا كان التصديق
هو الايمان لايتصور فيه زيادة ولا نقصان * فاقول السلف هم الشهود العدول فما ذكروه حق وانما الشأن
فى فهمه وفى اتفاقهم على ذلك دليل على ان العمل ليس من اجزآء الايمان واركان وجوده بل هو امر زآئد عليه
يزداد الايمان به بعد تحققه فى نفسه والشئ لايزيد بذاته فلا يجوز ان يقال الانسـان يزيد برأسه بل يقال يزيد
بلحيته ومقداره ونحو ذلك ولا يجوز ايضا ان يقال الصلاة تزيد بركوعها وسجودها بل تزيد بالآداب والسنن
فهذا تصريح منهم بان الايمان له وجود ثم بعد وجوده يختلف حاله بالزيادة والنقصان ﴿**قوله** والغيب مصدر﴾
يقـال غاب عنه غيبا وغيبة وغيابا وغيوبة ومغيبا الاانه اقيم مقام اسم الفاعل فى الآية للمبالغة كما فى رجل
عدل وكما اقيم الشهادة مقام الشاهد فى قوله سبحانه وتعالى عالم الغيب والشهادة والمعنى يؤمنون بما هو غيب
اى غائب خفىّ لايدركه الحس ولا يقتضيه بداهة العقل وليس فى قوله وصف به ضمير بل الفعل مسـند الى الجار
والمجرور فان لفظ به هو القائم مقام الفاعل لوصف ﴿**قوله** تسمى المطمأنّ﴾ صح بفتح الهمزة على انه اسم مكان
بمعنى موضع الطمأنينة والسـكون لااسم مفعول لان اطمأنّ لازم وقد يروى بكسر الهمزة على انه اسم فاعل
بمعنى النسـبة مثل تامر ولابن اوعلى الاسناد المجازى مثل عيشة راضية الاانه على هذا ينبغى ان يقال تسمى
المطمئنة من الارض لكونه صفة للارض وهى مؤنث وذكر باعتبار المكان او الموضع فاذا فتحت الهمزة تكتب
على صورة الالف هكذا المطمأنّ واذا كسرت تكتب على صورة الياء هكذا المطمئن والخمصة منصوب معطوف
على المطمأن وهى بفتح الخاء المعجمة وسكون الميم والمراد بها ههنا النقرة والحفرة التى تكون بازآء الكلية وهى
فى الاصل بمعنى الجوعة والمخمصة المجاعة وهو مصدر كالمعتبة بمعنى العتاب والاخمص مادخل من باطن القدم
فلم يصب الارض ﴿**قوله** اوفيعل﴾ عطف على قوله مصدر اى ويجوز ان لايكون مصدرا بل يكون صفة
مشبهة ويكون اصله غيب على وزن فيعل بمعنى الفاعل وادغمت الياء الساكنة فى المكسورة فصار غيّب بالتشديد

و الغيب مصدر وصف به للمبالغة كالشهادة
فى قوله تعالى عالم الغيب و الشهادة و العرب
تسمى المطمأن من الارض غيبا و الخمصة التى
تلى الكلية غيبا او فيعل خفف كقيل و المراد
به الخفى الذى لايدركه الحس و لا يقتضيه
بديهة العقل و هو قسمان قسم لادليل عليه
و هو المعنىّ بقوله تعالى و عنده مفاتح الغيب
لايعلمهـا الا هو وقسم نصب عليه دليل
كالصانع وصفاته واليوم الآخر واحواله
وهو المراد به فى هذه الآية

(١) وهذا في صحيفة ٨٨ لمصححه

ثم خفف فصار غيب كما في قيل فان اصله قيل بتشديد الياء وكسرها ثم خفف قال الجوهري القيل ملك من ملوك حمير دون الملك الاعظم والمرأة قيلة واصله قيل بالتشديد كأنه الذي له قول او ينفذ قوله ﴿قوله وقسم نصب عليه دليل(١)﴾ والمراد بالدليل مايعم العقلي والنقلي فان الصانع وصفاته مما نصب عليه دليل من طريق العقل واليوم الآخر واحواله مما ثبت بدليل نقلي وكلا القسمين غيب بالمعنى المذكور الا ان الانسان يعلم القسم الثاني منه بما نصب عليه من الدليل والغيب الذي اختص علمه بالله سبحانه وتعالى هو القسم الاول منه والمراد بالغيب في الآية الكريمة هو القسم الثاني منه لان كونه مفعول يؤمنون بواسطة الباء يقتضي تعلق العلم به بالضرورة مدح الله سبحانه وتعالى المتقين بانهم يؤمنون بالغيب الذي نصب عليه دليل بان يتفكروا فيه ويستدلوا به عليه ويؤمنوا به ويدخل فيه العلم بالله سبحانه وتعالى وبصفاته والعلم بالآخرة والعلم بالنبوة والعلم بالاحكام والشرائع فان في تحصيل هذه العلوم بالاستدلال مشقة فتصلح ان تكون سببا لاستحقاق المدح والثناء فان قيل الايمان المذكور في قوله سبحانه وتعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون ايمان بالاشياء الغائبة فلو كان المراد بالايمان المذكور في هذه الاية الايمان بالاشياء الغائبة ايضا لكان المعطوف نفس المعطوف عليه وانه غير جائز اجيب بان قوله يؤمنون بالغيب يتناول الايمان بالغائبات على الاجمال ثم قال والذين يؤمنون بما انزل اليك لانه يتناول الايمان ببعض الغائبات على التفصيل فكان هذا من باب عطف التفصيل على الاجمال وهو جائز كما في قوله سبحانه وتعالى وملائكته ورسله وجبريل وميكال ﴿قوله هذا اذا جعلته صلة﴾ اي كون المراد بالغيب الخفي عن الحس وعن بداهة العقل انما هو اذا جعل بالغيب مفعولا به بواسطة حرف الجر لقوله يؤمنون فان الصلة في اصطلاح النحاة تطلق على المفعول به بواسطة حرف الجر كما تطلق على نفس حرف الجر فتكون الباء لتعدية الايمان الى المؤمن به وهو الغيب بان يضمن معنى الاقرار والاعتراف او يجعل مجازا عن الوثوق وتكون الغيبة صفة للمؤمن به لا للمؤمن اي يؤمنون بما هو غائب عنهم واما اذا جعل حالا من فاعله فلا يحتاج الى اعتبار التضمين ولا الى ارتكاب المجاز بل يكون الايمان بمعنى التصديق ويكون المؤمن به محذوفا للتعميم ويكون الغيب مصدرا بمعنى الغيبة والباء فيه للمصاحبة والغيبة صفة للمؤمنين اي يؤمنون في حال غيبتهم عنكم كما يؤمنون بحضرتكم لا كالذين نافقوا ﴿قوله او عن المؤمن به﴾ عطف على قوله عنكم ومعنى كلام ابن مسعود رضي الله عنه انه ما آمن احد ايمانا افضل من ايمان ملتبس بغيب من المؤمن به وانه نص كما استشهد على دعواه بالاية على ذلك اذ جعل الباء فيها للملابسة لا للتعدية لما روي ان اصحاب ابن مسعود ذكروا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا ان امر محمد كان بينا لمن رآه فقال والذي لا اله الا هو الخ يريد انه لا يعجب في ايمانهم لانهم شاهدوا من معجزاته ما يتعول بسببها انه نبي مبعوث رحمة للعالمين بل العجب في ايمان من آمن به ولم ير شيأ من المعجزات فايمانه اشد اعتبارا وافضل من ايمان من شهده فعلى تقدير كون قوله بالغيب حالا تكون الاية في حق غير الصحابة لان الصحابة شاهدوا بعض ما يجب الايمان به وهو النبي صلى الله عليه وسلم فلا يصح ان يقال في حقهم انهم يؤمنون غائبين عن المؤمن به كما اذا جعل صلة للايمان كذا قيل والظاهر ان ما يجب الايمان به ليس هو جسمه المطهر وجسده المنور بل حقيقة امر نبوته وهو غيب في حق جميع الامة غاية ما في الباب ان ما شاهده الصحابة رضي الله عنهم من المعجزات اكثر مما شاهده من بعدهم وان ابن مسعود رضي الله عنه جعل مشاهدة دلائل النبوة بمنزلة مشاهدة نفس المدلول فلذلك جعل ايمان الصحابة ايمانا بالمشاهدة وهذا الكلام من ابن مسعود رضي الله عنه تسلية لاصحابه من التابعين الذين تحزنوا بعدم بلوغهم في كمال الايمان درجة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فكلامه كلام ادعائي لا تحقيقي ﴿قوله وقيل المراد بالغيب القلب﴾ لانه مخفي ومستور عن الحس فلا حاجة الى اعتبار التضمين وارتكاب المجاز ويكون المؤمن به محذوفا للتعميم والباء للآلة ﴿قوله اي يعدلون اركانها﴾ ويفعلونها سالمة عن الاعوجاج والميل عن الحالة التي شرعت عليها ذكر لاقامة الصلاة اربعة معان كونها من اقام العود بمعنى قومه وسواه بحيث لم يبق فيه اعوجاج اصلا او من قامت السوق اذا نفقت وكانت رائجة بحيث اجتمع فيها انواع الامتعة والراغبين فيها فعلى هذين الوجهين يكون يقيمون استعارة تبعية شبهت تسوية الصلاة التي هي من قبيل الافعال بتسوية الاجسام واقامتها فاستعمل لفظ الاقامة في تسوية الصلاة ثم اشتق منها يقيمون هذا على الوجه الاول واما على الوجه الثاني فقد شبهت المحافظة والمداومة على الصلاة بترويج السوق واقامتها من حيث ان كل واحد منهما يبنى على الاهتمام بشأن

هذا اذا جعلته صلة للايمان واوقعته موقع المفعول به وان جعلته حالا على تقدير ملتبسين بالغيب كان بمعنى الغيبة والخفاء والمعنى انهم ليؤمنون غائبين عنكم لا كالمنافقين الذين اذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزئون او عن المؤمن به لما روي ان ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال والذي لا اله غيره ما آمن احد افضل من ايمان بغيب ثم قرأ هذه الاية وقيل المراد بالغيب القلب لانه مستور والمعنى يؤمنون بقلوبهم لا كن يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم فالباء على الاول للتعدية وعلى الثاني للمصاحبة وعلى الثالث للآلة (ويقيمون الصلاة) اي يعدلون اركانها ويحفظونها من ان يقع زيغ في افعالها من اقام العود اذا قومه او يواظبون عليها من قامت السوق اذا نفقت

متعلقه و الرغبة فيه ثم اطلق لفظ الاقامة على المواظبة و المداومة و اشتق منه يقيمون فصار لفظ المشتق ايضا استعارة تبعا للمأخذثم اعلم ان كل و احد من تقويم العود و ترويج السوق معنى عرفى للاقامة ومعناه اللغوى جعل الشئ قائما على طوله غير ساقط على عرضه فان القيام هو الانتصاب و الاقامة افعال منه و الهمزة للتعدية ثم نقل لفظ الاقامة تارة الى تقويم العود فقيل اقام العود اذا قوّمه اى سوّاه و ازال اعوجاجه فصار شيأ مستقيما شبه القائم فكانت حقيقة عرفية فى تسوية الاجسام اجازثم استعير منها لتسوية الافعال و المعنى كتعديل اركان الصلاة على ماهو حقها ولو كانت مجازا فى تسوية الاجسام لماجاز ان يستعار منها لتسوية الافعال اذلاوجه للمجاز من المجاز وتارة لانفاق السوق وترويجها فقيل قامت السوق اى نفقت و راجت و اقمتها اى جعلتها رائجة فان رواج السوق كانتصاب الشخص فى حسن الحال و الظهور التام فاستعمل لفظ القيام فى رواجها ولفظ الاقامة فى ترويجها فكانت الاقامة حقيقة عرفية فيه ثم استعيرت منه للمداومة على الشئ تشبيها لها به فى ان كلا منهما مبنى على الرغبة و الاهتمام بشأن متعلقه واستشهد على استعمال الاقامة فى ترويج السوق بقول الشاعر

❁ اقامت غزالة سوق الضراب ❁ لاهل العراقين حولا قميطا ❁

و غزالة اسم امرأة شبيب الخارجى قتل الحجاج زوجها فحاربته سنة كاملة حتى هزمته ولذلك قيل فى هجو الحجاج

❁ اسد علىّ وفى الحروب نعامة ❁ فتخاء تنفر من صفير الصافر ❁

❁ هلا كررت على غزالة فى الوغى ❁ بل كان قلبك فى جناحى طائر ❁

و الضراب المضاربة بالسيف واثبت له السوق على سبيل التخييل و التشبيه بان شبهت صولة بعض اهل الحرب على بعض بالضرب و الطعن و الرمى بالامتعة التى يبيعها التجار فى الاسواق واثبت لها السوق ليكون دليلا وتخييلا للتشبيه المذكور و العراقان الكوفة و البصرة و ارادبا هلهما الحجاج و اتباعه و القميط التام ومن حكايات غزالة المذكورة مع الحجاج ماروى انها دخلت الكوفة ومعها الف وثلاثون فارسا وقدكان فى الكوفة ثلاثون الف مقاتل من اتباع الحجاج فصلت هى صلاة الصبح وقرأت سورة البقرة فيها ثم هرب منها الحجاج ومن معه و المعنى الثالث لاقامة الصلاة التجلد و التشمر لادآئها و الصلابة فى تحصيلها من قبيل قولهم قام بالامر اذاجدّ فيه وتجلد و اجتهد فى تحصيله بلاتوان فيكون لفظ الاقامة مجازا مرسلا من قبيل ذكر المسبب و ارادة السبب فان قام به و اقامه فى اصل اللغة بمعنى نصبه و جعله قائما منتصبا بعد سقوطه و اما بمعنى سوّاه و اقام اعوجاجه فمجاز و على التقديرين يكون مسببا عن الجد و التجلد و الاجتهاد فاقامة الصلاة بمعنى التشمر لادآئها بالجد و الاجتهاد مجاز مرسل على طريق اطلاق لفظ المسبب و ارادة السبب ويجوز ان تكون من قبيل اطلاق اسم الملزوم و ارادة اللازم و المعنى الرابع لاقامتها مجرد ادآئها وفعلها اى ايقاعها بايقاع جميع اركانها وشروطها وسننها وآدابها ووجه دلالة لفظ الاقامة على هذا المعنى ان همزة اقام للصيرورة فقوله سبحانه و تعالى و يقيمون الصلاة اى يصيرون ذاقيام اى ذاصلاة بان يعبر بلفظ القيام عن الصلاة لاشتمال الصلاة عليه لكونه بعض اركانها ومع ذلك هو محل لاشرف اركانها الذى هو القرآءة كما يعبر عنها بلفظ القنوت و الركوع و السجود و التسبيح كما فى قوله جل ذكره وكانت من القانتين اى من المصلين و القنوت فى المشهور الدعاء و الاضافة فى قولهم دعاء القنوت بيانية وجاء بمعنى القيام ايضا و يجئ بمعنى الطاعة كذا فى المغرب وهو فى الاية بمعنى القيام الذى عبر به عن الصلاة وقال سبحانه و تعالى و اركعوا مع الراكعين اى صلوا معهم وهو مما يدل على ادآء الصلاة مع الجماعة وقال جل ذكره وكن من الساجدين اى من المصلين وقال سبحانه و تعالى فلولا انه كان من المسبحين و اذا جاز ان يعبر عن الصلاة بالتسبيح لوجوده فيها من غير ان يكون ركنا منها فجواز ان يعبر عنها بما هو ركن من اركانها اولى فصح ان يكون قوله تعالى و يقيمون الصلاة بمعنى و يؤدونها و يصلونها بناء على ان يكون يقيمون بمعنى يصيرون ذاقيام ويعبر بالقيام عن الصلاة فيكون انتصاب الصلاة بعد قوله يقيمون على انه مفعول مطلق من غير لفظ فعله على طريق قعدت جلوسا لان يقيمون وحده بمعنى يصلون و المفعول المطلق يجوز كونه منونا ومعرفا باللام كما فى قوله ارسلها العراك فان العراك حال مصدر لفعله المضمر و التقدير ارسلها تعترك العراك و الجملة حال من مفعول ارسلها اى ارسلها معتركة مزدحمة وقدمران الحمد فى قرآءة من قرأه منصوبا مفعول مطلق لفعله المحذوف اى نحمد الحمد فيكون قوله تعالى و يقيمون الصلاة على هذا الوجه ايضا مجازا مرسلا من قبيل ذكر الجزء و ارادة الكل

قوله (٢) والاول اظهر اى حمل اقامة الصلاة على المعنى الاول وهو تعديل اركانها او الحفظ عن الزيغ فى افعالها

و اقمتها اذا جعلتها نافقة قال شعر
اقامت غزالة سوق الضراب * لاهل العراقين حولا قميطا * فانه اذا حوفظ عليها كانت كالنافق الذى يرغب فيه و اذا ضيعت كانت كالكاسد المرغوب عنه او يتشمرون لادآئها من غير فتور ولا توان من قولهم قام بالامر و اقامه إذا جدّ فيه وتجلد وضده قعد عن الامر وتقاعد

(٢) وهذا فى صحيفة (٦١) مصححه

(اظهر)

اظهر فى هذا المقام لانه اشهر معانيها من تقويم العود وترويج السوق والمباشرة بالجد والصيرورة ذا قيام
﴿قوله والى الحقيقة اقرب﴾ الظاهر انه اراد بالحقيقة معناها الحقيقى العرفى الذى جعل هذا المعنى مجازيا بالنسبة
اليه وهو تقويم العود وتسوية اجزآئه وازالة اعوجاجه واراد بقرب هذا المعنى اليه ظهور وجه المشابهة بينهما
لاشتراك المعنيين فى الاشتمال على معنى التسوية والاخلاء عن الاعوجاج غايته ان يكون متعلق ذلك
فى احدهما الاجسام وفى الاخر المعانى والافعال بخلاف وجه المشابهة بين المعنى الاول وبين سائر معانيها
الحقيقة العرفية كترويج السوق والمباشرة بالجد والصيرورة ذاقيام نقل عن الراغب انه قال اقامة الصلاة
توفية حقوقها وادامتها ويقرب منه قول الامام واعلم ان الاولى حمل الكلام على مايحصل معه الثناء العظيم
وذلك لايحصل الا اذا حملنا الاقامة على ادامة فعلها من غير خلل فى اركانها وشرآئطها والظاهر ان المعنى
الذى اختاره الامام معنى خامس مركب من مجموع المعنيين الاولين حيث اعتبر فيه خلوها عن الزيغ فى افعالها
وهو المعنى الاول بعينه وابعد الاحتمال ان تحمل اقامة الصلاة على مجرد ادآئها وايقاعها ولهذا لم يؤمر بها
ولم يمدح بسببها الا بلفظ الاقامة نحو والمقيمون الصلاة ولم يقل المصلين الا فى حق المنافقين حيث قال فويل للمصلين
الذين هم عن صلاتهم ساهون ومن ثمه قيل المصلون كثير والمقيمون لها قليل وكثير من الافعال التى حث الله على
توفية حقها ذكره بلفظ الاقامة كقوله ولوانهم اقاموا التوراة والانجيل واقيموا الوزن بالقسط ﴿قوله
والصلاة فعلة﴾ بفتح العين يريد ان اصلها صلوة قلبت الواو الفا ﴿قوله على لفظ المفخم﴾ بكسر الخاء المعجمة
والمراد بالتفخيم منها الالف المنقلبة عن الواو الى مخرج الواو كما هو المشهور عند بعض اهل العراق قال صاحب المفتاح
التفخيم ان تكسو الفتحة ضمة فتخرج بين بين اذا كان بعدها الف منقلبة عن الواو لتميل الالف الى اصلها كما فى الصلاة
والزكاة فان الفيهما منقلبة عن الواو بدليل جمعهما على صلوات وزكوات وقد يطلق التفخيم على ماهو ضد الامالة
وهو تركها وعلى ضد الترقيق ايضا وهو اخراج اللام من اسفل اللسان اذا انكسر ماقبلها كما فى بسم الله
والحمد لله فان القرآء يرققون اللام فيهما استثقالا للانتقال من الكسرة السفلية الى اللام المفخمة لاسيما ان
مابعدها مكسور بخلاف نحو ان الله وقل هو الله فانهم استحسنوا تفخيم اللام وتغليظها فى مثلهما لتعظيم اسم
الله تعالى والصلاة حقيقة لغوية فى الدعاء ومنه قوله عليه الصلاة والسلام * اذا دعى احدكم الى طعام فليجب
فان كان مفطرا فليطعم وان كان صائما فليصل * اى فليدع له بالبركة والخير ثم نقل فى عرف الشرع الى الاركان
المعلومة والعبادة المخصوصة لاشتمالها على الدعاء كما ان الزكاة فى الاصل من التزكية بمعنى التطهير او بمعنى
التنمية ثم نقلت الى صرف مال مخصوص الى المصرف المخصوص فعلى هذا تكون الصلاة حقيقة لغوية فى الدعاء
ومجازا لغويا فى فعل الهيئة المخصوصة وحقيقة اصطلاحية فيه عند اهل الشرع منقولة من الدعاء لاشتمالها
عليه هذا هو المشهور بين الجمهور لكن جعلها صاحب الكشاف حقيقة لغوية فى تحريك الصلوين اى الوركين
وقيل هما اصلا الفخذين الى الكعبين وفى الصحاح الصلا ماعن يمين الذنب وشماله وهما صلوان ثم نقلت من التحريك
المذكور الى فعل الهيئات المخصوصة لتحقق تحريك الصلوين ومجاز مرسل فى فعل الاركان المخصوصة واستعارة
فى الدعاء كما يدل عليه كلام صاحب الكشاف وهو قوله وحقيقة صلى حرك الصلوين لان المصلى يفعل ذلك
فى ركوعه وسجوده ونظيره كفر اليهودى اذا طأطأ رأسه وانحنى عند تعظيم صاحبه لانه ينحنى على الكاذتين
وهما الكافرتان ثم قال وقيل للداعى مصل تشبيها له فى تخشعه بالراكع والساجد الى هنا كلامه ﴿قوله واشتهار
هذا اللفظ فى المعنى الثانى﴾ يعنى ان اشتهار لفظ الصلاة فى فعل الاركان المعلومة والهيئات المخصوصة لايقدح
فى كونه منقولا عن معناه الاصلى اللغوى وهو تحريك الصلوين من ان لفظ الصلاة غير مشهور فى هذا المعنى
الاصلى اذلا محذور فى كون اللفظ المشهور فى معنى منقولا من المعنى الاصل الخفى بحيث لايعرفه الا الآحاد لماذكر
ان صلى بمعنى فعل الاركان المعلومة منقول من صلى بمعنى حرك الصلوين ورد عليه ان يقال ان الصلاة بمعنى فعل
الاركان المعلومة من اشهر الالفاظ فى هذا المعنى واشتهاره من تحريك الصلوين من ابعد الاشياء معرفة لان لفظ
الصلاة وان كان حقيقة فى ذلك المعنى الا انه خفى واندرس بعد ذلك بحيث لايعرفه الا الآحاد والمشهور الشائع
الاستعمال كيف يكون منقولا من الخفى المندرس ﴿قوله وانما سمى الداعى مصليا﴾ متعلق من حيث المعنى
بالوجه الاخير وهو ان يكون لفظ الصلاة منقولا من تحريك الصلوين فكأنه قيل اذا كان لفظ الصلاة بمعنى فعل

او يؤدونها عبر عن الادآء بالاقامة لاشتمالها
على القيام كما عبر عنها بالقنوت والركوع
والسجود والتسبيح والاول اظهر لانه اشهر
والى الحقيقة اقرب وافيد لتضمنه التنبيه على
ان الحقيق بالمدح من راعى حدودها الظاهرة
من الفرآئض والسنن وحقوقها الباطنة
من الخشوع والاقبال بقلبه على الله تعالى
لاالمصلون الذين هم عن صلاتهم ساهون
ولذلك ذكر فى سياق المدح والمقيمون الصلاة
وفى معرض الذم فويل للمصلين والصلوة
فعلة من صلى اذا دعا كالزكوة من زكى كتبتا
بالواو على لفظ المفخم وانما سمى الفعل
المخصوص بها لاشتماله على الدعاء وقيل
اصل صلى حرك الصلوين لان المصلى يفعله
فى ركوعه وسجوده واشتهار هذا اللفظ
فى المعنى الثانى مع عدم اشتهاره فى الاول
لايقدح فى نقله عنه وانما سمى الداعى مصليا
تشبيها له فى تخشعه بالراكع والساجد

الهيئات المخصوصة منقولا من الصلاة بمعنى تحريك الصلوين فما وجه اطلاقها على الداعى مع انه لايحرّك شيأ من صلويه فأجاب عنه المصنف ببيان وجه استعمالها فيه وهوانه سلك فيه طريق الاستعارة حيث شبه الداعى فى تخشعه بالمصلى فاستعير لفظ المصلى للداعى بهذا الجامع وحاصله ان الصلاة نقلت اوّلا من تحريك الصلوين الى الاركان المعلومة واشتهرت فيها ثم استعيرت منها للدعاء بجامع التخشع الاان هذا الجواب يستلزم ان يكون استعمال الصلاة فى الدعاء بعد استعمالها فى فعل الهيئات المعلومة وليس كذلك لان الصلاة بمعنى الدعاء شائعة فى اشعار الجاهلية ولم يروعنهم اطلاقها على فعل تلك الهيئات بل ماكانوا يعرفون ذلك قط فكيف يتجوّزون بها عنه والظاهر ان مااختاره الجمهور اوجه واولى اما اولا فلان الاشتقاق مما ليس بحدث كالصلاة قليل نادر واما ثانيا فلان اخذ الحركة من صلى المشتق من الصلا لادليل عليه واما ثالثا فلان ذكر الجزء وارادة الكل انما يصح اذا كان الجزء مقصودا من الكل وههنا ليس كذلك بخلاف مااختاره الجمهور ولذلك نقله المصنف رحمه الله بقوله وقيل ﴿قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون﴾ مما جار ومجرور متعلق بقوله ينفقون وهومعطوف على الصلاة قبله وما المجرورة تحتمل ثلاثة اوجه احدها ان تكون اسما بمعنى الذى وقوله رزقناهم صلتها فلايكون له محل من الاعراب والعائد محذوف والتقدير وينفقون الذى رزقناهم اياه وثانيها ان تكون نكرة موصوفة بمعنى شئ فيكون قوله رزقناهم فى محل الجر على انه صفة لما والعائد محذوف ايضا وثالثها ان تكون مصدرية ويكون المصدر واقعا موقع المفعول اى من مرزوقنا واعترض على هذا الوجه بانه يستلزم ان يكون المعنى المصدرى مما يتعلق به الانفاق وجوابه ماتقدم من ان المصدر يراد به المفعول ﴿قوله الرزق فى اللغة الحظ﴾ وهو النصيب المخصوص بصاحبه انسانا كان اوغيره فيتناول رزق الدوابّ لانه مخصوص بها حيث يقال الجل الفرس وهذا التفسير مبنى على ان يكون الرزق بمعنى المرزوق وان كان بمعنى اسم المصدر يفسر بانه اخراج حظ الى آخر ينتفع به واستشهد على كون الرزق بمعنى الحظ مطلقا بقوله تعالى وتجعلون رزقكم اى حظكم من هذا الامر انكم تكذبون اى تكذيبكم اياه ﴿قوله والعرف خصصه بتخصيص الشئ بالحيوان للانتفاع به وتمكينه منه﴾ فالرزق بهذا المعنى اسم المصدر وليس بمعنى المرزوق الا ان يفسر بمايصح ان ينتفع به الحيوان سواء انتفع به بالفعل اولا اى لاينتفع به الحيوان بالفعل ووجه خصوص ماذكره من التعريف بالنسبة الى الحظ مطلقا ان الحظ وان كان مختصا بصاحبه الاانه لم يعتبر فيه كون ذلك الاختصاص بتخصيص الغير ذلك الحظ به ولم يعتبر فيه ايضا ان يكون اختصاصه به بان ينتفع به صاحبه ويتمكن من الانتفاع به ﴿قوله وتمكينه﴾ مجرور معطوف على تخصيص الشئ وليس المراد بتمكين الحيوان من الانتفاع بالشئ المرزوق ان يجوزله الانتفاع به بان يجعله مباحاله والايلزم ان لايكون الحرام رزقا لانعدام التمكين بالمعنى المذكور فيه فيخرج الحرام عن تعريف الرزق مع انه رزق عند اهل السنة بل المراد من تمكينه من الانتفاع به ان يخلق فيه داعية الميل اليه وقوى واسبابا يتمكن بها من الانتفاع به سواء جوّزله ذلك واباحه له اوحظره ونهاه عنه فانه يصح عندنا ان يمكن الله العبد من الانتفاع بالحرام بالقاء ميله الطبيعى اليه وابقاء سلامة قواه واسباب الانتفاع به على حالها مع انه حرم ذلك عليه ونهاه عنه بخلاف المعتزلة فانهم استحالوا على الله تعالى ان يمكن العبد من الانتفاع بالحرام لان التمكين من الانتفاع به قبيح فلا يصح اسناده اليه تعالى وكيف يمكنه من الانتفاع به وقد نهاه عنه ومنعه منه فلايكون الحرام رزقا عندهم لان تمكين الحيوان من الانتفاع به معتبر فى مفهوم الرزق ومايكون ممنوعا من الانتفاع به لايكون ممكنا من الانتفاع به وايد هذا الدليل العقلى بدليلهم النقلى وجهان الاول ماذكره بقوله الاترى انه سبحانه وتعالى اسند الرزق ههنا الى نفسه يعنى انه سبحانه وتعالى اسند الرزق بمعنى تمكين الحيوان من الانتفاع بالشئ الى نفسه وهذا الاسناد يستلزم ان لايكون الحرام رزقا لان التمكين من الانتفاع بالحرام قبيح ومن اصولهم ان التمكين من القبيح قبيح لايجوز ان يسند اليه تعالى مع انه تعالى مدحهم على الانفاق بقوله ومما رزقناهم فلو كان الحرام رزقا لوجب ان يستحقوا المدح اذا انفقوا من الحرام وذلك باطل بالاتفاق ﴿قوله فان انفاق الحرام لايوجب المدح﴾ تعليل لوجه الايذان وفى الحواشى الشريفية لاخلاف بين اهل السنة والجماعة والمعتزلة فى ان المراد بما رزقناهم الحلال الا ان اهل السنة والجماعة لما سموا الحرام رزقا واسندوا الاشياء كلها الى الله سبحانه وتعالى تمسكوا فى ذلك بان المدح والاتصاف بالتقوى يدلان على ان الانفاق من الحلال وكذا الاسناد الى الله تعالى فانه عند الاطلاق ينصرف

ومما ورزقناهم ينفقون الرزق فى اللغة الحظ قال تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون والعرف خصصه بتخصيص الشئ بالحيوان للانتفاع به وتمكينه منه والمعتزلة لما استحالوا على الله تعالى ان يمكن من الحرام لانه منع من الانتفاع به وامر بالزجر عنه قالوا الحرام ليس برزق الاترى انه تعالى اسند الرزق ههنا الى نفسه ايذانا بانهم ينفقون الحلال الطلق فان انفاق الحرام لايوجب المدح

الى ماهو افضل و اكمل و اما المعتزلة فلا يسمون الحرام رزقا ولا يجوّزون اسناده اليه تعالى لتعاليه عن القبائح فلفظ الرزق و اسناده اليه سبحانه و تعالى دليلان لهم على ان المنفق ههنا هو الحلال المطلق اى الخالص الطيب و الثانى ماشار اليه بقوله و ذم المشركين و هو معطوف على قوله اسند و تقريره انه سبحانه و تعالى ذم المشركين على تحريم بعض مارزقهم الله تعالى بقوله سبحانه قل ارأيتم ماانزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما و حلالا قل ءالله اذن لكم ام على الله تفترون فان هذه الآية تدل على ان من حرم رزق الله سبحانه و تعالى فهو مفتر عليه و هو باطل فتعين ان ليس شئ من رزق الله سبحانه و تعالى بحرام ﴿قوله واصحابنا جعلوا الاسناد للتعظيم﴾ جواب عن قولهم ان اسناد الرزق الى الله تعالى للاشعار بانه لايكون الاحلالا بناء على ان القبائح لاتسند اليه تعالى و تقرير الجواب ان تخصيص الرزق بالحلال فى هذه الاية و اسناده اليه تعالى لايدل على ان الحرام ليس برزق كما ان تخصيص اسم العباد بالمتقين فى قوله تعالى عينا يشرب بها عبادالله لايدل على ان الكفار ليسوا بعباد بل تخصيصه بالعباد و اسناده اليه سبحانه و تعالى لفائدتين الاولى تشريف الحلال و تعظيمه كما ان الاضافة فى بيت الله و ناقة الله و عبادالله كذلك لالعدم كون ماعدا المضاف اليه تعالى خارجا من المراد و الثانية التحريض على الانفاق فان رذيلة الانسان انما تنشأ غالبا من ضعف اليقين و توهم ان الانفاق يورث الفقر و يحوجه الى الغير وان سعة المعاش وضيقه مفوّضان الى اختياره و تدبيره فاذا علم ان الامور كلها بيدالله و ان خالق العباد و رازقهم ليس الاهو و ان ليس للانسان الاطاعة ربه و الانتداب الى ماندب اليه فحينئذ زال عنه خوف الفقر و حصل الاقدام على الانفاق ﴿قوله والذم لتحريم مالم يحرم﴾ جواب عن الوجه الاخير و تقريره ان مبنى الذم المذكور ليس انهم حرموا بعض الرزق مع انه اسم للحلال المطلق بل مبناه تحريمهم مالم يحرّمه الله تعالى فان فيه نصب انفسهم منصب شارع الاحكام و اما حكم المجتهد بتحريم مالم يرد فيه النص فانما هو الاستنباط من النص او الاجماع النازل منزلته ﴿قوله واختصاص مارزقناهم بالحلال للقرينة﴾ جواب عما يقال من طرف المعتزلة من انكم اعترفتم بما ادعيناه و تمسكتم بما تمسكنا به حيث قلتم ان المراد بالرزق فى هذه الاية هو الحلال فاوجه المخالفة بعده و تقرير الجواب انا انما وافقنا كم فى تخصيص الرزق بالحلال فيما وجدت فيه قرينة تخصصه به و لايلزم منه الوفاق على الاطلاق و تلك القرينة ان الاية مسوقة لمدح المتقين بانفاقهم لما رزقهم الله و المدح انما يكون بالانفاق من الحلال و ان الاتصاف بالتقوى يقتضيه ايضا و ان الاسناد الى الله تعالى عند الاطلاق ينصرف الى ماهو افضل و اكمل من جملة ماهو مسند اليه سبحانه و تعالى مثلا اذا قيل خلق الله تعالى الحوادث ينصرف الى نحو السموات و الارض و ان كان نحو الكلاب و الخنازير من جملة ماخلقه الله تعالى و اعلم انه لانزاع بين اصحابنا فى ان المراد بما رزقناهم هو الحلال وانما النزاع فى ان حمله على الحلال لاىّ سبب فاهل السنة حملوه عليه بقرينة المدح و الاتصاف بالتقوى لانهما لايحصلان الا بالانفاق من الحلال و بالاسناد اليه سبحانه و تعالى و المعتزلة استدلوا عليه باطلاق لفظ الرزق و بالاسناد اليه تعالى لانهم لايسمون الحرام رزقا و لايسندون القبائح اليه تعالى ﴿قوله وتمسكوا﴾ اى و تمسك اصحابنا لشمول الرزق للحرام بالدليل النقلى و العقلى اما الاول فما روى عن صفوان بن امية انه قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاء عمرو بن قرة فقال يارسول الله ان الله تعالى كتب علىّ الشقوة فلا ارانى ارزق الا من دفى بكفى فاذن لى فى الغناء من غير فاحشة فقال صلى الله عليه وسلم لا اذن لك و لاكرامة و لانعمة كذبت اى عدوالله والله لقد رزقك الله طيبا فاخترت ماحرم الله عليك من رزقه مكان ما احل الله لك من حلاله اما انك لو قلت بعد هذه القدمة ضربتك ضربا وجيعا فان قوله عليه السلام ماحرم الله عليك من رزقه صريح فى ان الرزق قد يكون حراما و اما العقلى فان الحرام لو لم يكن رزقا لوجب ان يكون من لم يأكل طول عمره سوى الحرام لم يأكل من رزق الله شيأ وليس كذلك لان الدواب بامرها مرزوقة * واجيب عنه بان الله سبحانه و تعالى قدساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه لسوء اختياره على انه منقوض بمن لم يأكل حلالا و لاحراما فجوابكم جوابنا كذا فى شرح المقاصد و الاول مدفوع بانا نفرض ان المغتذى بالحرام طول عمره صبى مابلغ الى درجة الاختيار حتى يقال انه اعرض عما سيق اليه من المباح لسوء اختياره و لو بلغ حد الاكتساب و الاختيار نفرض انه سبحانه و تعالى لم يسق اليه شيأ من المباح فيلزم ان لايكون مرزوقا لامحالة و هو باطل فان قيل فحينئذ يكون مضطرا فيباح له ذلك قلنا قد تقرر فى الاصول ان المحرم و الحرمة باقيان حالة الاضطرار و ان الحرام حرام فى نفسه غاية مافى الباب ان

و ذم المشركين على تحريم بعض مارزقهم الله تعالى بقوله قل ارأيتم ماانزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما و حلالا و اصحابنا جعلوا الاسناد للتعظيم و التحريض على الانفاق و الذم لتحريم مالم يحرم و اختصاص مارزقناهم بالحلال للقرينة و تمسكوا لشمول الرزق له بقوله صلى الله عليه وسلم فى حديث عمرو بن قرة لقد رزقك الله طيبا فاخترت ماحرم الله عليك من رزقه مكان مااحل الله لك من حلاله و بانه لو لم يكن رزقا لم يكن المتغذى به طول عمره مرزوقا و ليس كذلك لقوله تعالى و ما من دابة فى الارض الا على الله رزقها

المضطر رخص له ان يتناول منه قدر مايسدّ به رمقه لاالى حدالشبع وامامن مات ولم يأكل حلالا ولا حراما فمختار انه ليس بمرزوق ونقول معنى الاية والله اعلم ومامن دابة موصوفة بالمرزوقية اى مقدور ان تأكل وتشرب الاعلى الله رزقها كما قالوا معنى قولهم كل حيوان يذبح بالسكين كل حيوان يتصف بالمذبوحية يخرج السمك **قوله اخوان** اى بينهما اشتقاق اكبر لاشتراكهما فى الاصل المعنى وفى اكثر الحروف الاصول والمعنى الاصلى للانفاق اخراج المال من اليد ومنه نفق البيع نفاقا اذاراج وكثر مشتروه وصار فى معرض الخروج من اليد ونفقت الدابة نفوقا اذاماتت اى خرج روحها ونافقاء اليربوع احدى جحرتيه يخرج منها عند الاضطرار فانه يكتمها ويخرج من جحرته الاخرى وهى القاصعاء يستعملها وقت السعة ويرقق النافقاء ويسهلها للنقض والخرق فاذا اتى من قبل القاصعاء يضرب النافقاء برأسه ويخرج منهاومنه النفق ومنه قوله تعالى ان تبتغى نفقا فى الارض وهو سرب فى الارض له مخلص الى مكان وفى الصحاح نفد الشئ بالكسر نفادا فنى وانفده اى افناه وانفد القوم اى ذهبت اموالهم اوفنى زادهم فظهر اشتراك انفقه وانفده فى اصل المعنى ويكفى فى مطلق الاشتقاق بين اللفظين تناسبهما فى اللفظ والمعنى وان لم يتفقا فى الحروف الاصلية وترتيبها **قوله** ولو استقريت الالفاظ وجدت كل مافاؤه نون وعينه فاء نحو نفدونفذونفرونفس ونفث ونفخ ونفض ونفل وامثالها ينبئ عن معنى الخروج والذهاب **قوله** والظاهر الخ وجه الظهور ان لفظ الانفاق مطلق يتناول جميع وجوه الانفاق وذكره فى مقام الانفاق قرينة تخصصه بكونه فى سبيل الخير لانه الذى يكون سببا للمدح والانفاق فى سبيل الخير يعم الانفاق الواجب والانفاق المندوب ولاقرينة تخصصه باحدهما فبقى على عمومه ومن صرفه عن ظاهره وفسره بالزكاة نظر الى انه ذكر مقارنا لذكر الصلاة والزكاة هى التى تذكر فى جنب الصلاة فى مواضع شتى من القرءآن وذلك يدل على ان المراد بالانفاق ههنا هو الزكاة ايضا ويحتمل ان يكون تفسيره بالزكاة من قبيل تخصيص اشرف نوعيه وهما الفرض والنفل العام وماهو الاصل من انواعه بالذكر مع بقاء الانفاق المذكور ههنا على عمومه لاعلى طريق تخصيصه بالزكاة لاقترانه بما هى شقيقتها اى اختها التى هى الصلاة فانهما بمنزلة الاختين من حيث انهما اصلان مبنيان لسائر العبادات اومذكورتان معا فى اكثر المواضع واذاشق الشئ نصفين يقال لكل واحد منهما انه شقيق الاخر ومنه قيل فلان شقيق فلان اى اخوه كذا فى الصحاح **قوله** وتقديم المفعول للاهتمام به وجه الاهتمام دلالته على الحصر والتخصيص اعنى حصر الانفاق فى بعض المال الحلال فان من تبعيضية فالمعنى بعض مارزقناهم ينفقون لاكله كذا فى الحواشى السعدية قال الشريف نوّرالله مرقده اما كونه اهم فلقصد معنى الاختصاص كذا فى الحواشى السعدية مع رعاية الفاصلة ثم قال لايقال من التبعيضية تغنى عن التقديم للتخصيص فان انفاق البعض يتبادر منه عدم الشمول فلذلك كان فيه صيانة وكف عن الاسراف لانانقول يجوز مع انفاق البعض الشمول على انه محتمل مرجوح فاذا قدم زال الاحتمال بالكلية يرشدك الى ذلك تأملك فى الفرق بين قولك انفق زيد بعض ماله وبعض ماله انفق انتهى كلامه يعنى لواخر المفعول وقيل ينفقون بعض مارزقناهم يكون تصريحا بانهم ينفقون بعض مارزقوه مع السكوت عن الباقى فيكون انفاق الباقى ايضا محتملا ولو كان ذلك الاحتمال احتمالا مرجوحا بخلاف مااذا قدم المفعول فانه لافادته التخصيص يدل على ان المتصدق به انماهو بعض المال الحلال فحصل المقصود وهو مدحهم بالتجنب عن الاسراف المنهى عنه وكف من بعدهم عنه وظهر ان ادخال من التبعيضية عليه لايغنى عن التقديم لقصد التخصيص الاان قول المصنف وادخال من التبعيضية عليه للكف عن الاسراف المنهى عنه يدل على ان وجه الاهتمام بمفعول الانفاق انما هو دلالته على ان العلة الحاملة لهم على الانفاق هى جزمهم بان الرازق هو الله تعالى يرزق من يشاء بغير حساب وان الانفاق لايورث الفقر وان الامساك لايوجب السعة بل شأنهم انهم لايثقون بما فى ايديهم ولاينظرون اليه من حيث انهم كسبوه بكدّ يمينهم بل يثقون بما فى خزآئن الله وينظرون الى مافى ايديهم من حيث انه رزق ساقه الله اليهم بفضله وبرحمته ويعلمون انهم لاينفقون شيئا منه فى سبيل الخير الا وهو سبحانه وتعالى يعطيهم خيرا منه فتعلق انفاقهم مع قطع النظر عن كونه كل مارزقوه اوبعضه لما كان مشعرا بعلة اقدامهم على الانفاق وهى علمهم بانه رزق ساقه الله بفضله كان اهم فلذلك قدم مع مافيه من حث من بعدهم على الانفاق نبههم على ان الله سبحانه وتعالى هو المعطى والمانع وانه يرزق من يشاء بمحض ارادته وحكمته وتسمية الجار والمجرور مفعولا يشعر بان المفعول به الصريح لايقدر معه مع ان المشهور فى مثله ان يكون المفعول مقدرا ويكون الجار والمجرور فى محل

وانفق الشئ وانفده اخوان ولو استقريت الالفاظ وجدت كل مافاؤه نون وعينه فاء دالا على معنى الذهاب والخروج والظاهر من انفاق مارزقهم الله صرف المال فى سبيل الخير من الفرض والنفل ومن فسره بالزكاة ذكر افضل انواعه والاصل فيه اوخصصه بها لاقترانه بما هو شقيقها وتقديم المفعول للاهتمام به وللمحافظة على رؤس الآى وادخال من التبعيضية عليه لمنع المكلف عن الاسراف المنهى عنه

(النصب)

النصب على انه صفة لذلك المقدر و التقدير و بعضا او شيأ مما رزقناهم ينفقون ثم حذف الموصوف و اقيمت الصفة مقامه الا ان المصنف سماه مفعولا على الاطلاق نظرا الى المعنى فان المعنى و بعض مارزقناهم ينفقون و ان كان بحسب اللفظ صفة لمحذوف ﴿قوله و يحتمل ان يراد به الانفاق من جميع المعاون التى آتاهم الله﴾ لما ذكر ان الظاهر من انفاق مارزقهم الله صرف المال على وجوه الخير ذكر احتمال ان يراد به الانفاق من جميع مواضع العون سوآء كان مما يستعان به فى تقوية الابدان من النعم الظاهرة او تقوية النفوس و الارواح من النعم الباطنة كالمعارف و العلوم و الجاه فان لفظ الرزق يتناول الكل و المقام يقتضى ابقاءه على اطلاقه و يؤيد هذا الاحتمال قوله عليه الصلاة و السلام ان علما لا يقال به ككنز لا ينفق منه و قوله عليه الصلاة و السلام * من سئل عن علم علمه ثم كتمه ألجم يوم القيامة بلجام من النار و لهذا قيل * الجود بالنفس اقصى غاية الجود * و عدوا الشجاعة و بذل الجاه و بذل العلم من الجود * و قيل

بحر يجود بماله و بجاهه ❊ و الجود كل الجود بذل الجاه ❊

و قال الحكيم الجود التام بذل العلم فان متاع الدنيا عرض زآئل ينقصه الانفاق و العلم بالضد منه فانه دآئم و باق و يزداد بالانفاق و المعاون جمع معون و هو اسم لموضع العون و هو يتناول لكل مايقع به معاونة المحتاجين فان الغنى يعين بماله و ذو الجاه بجاهه و شفاعته و ذو العلم بتعليمه و ذو القدرة و القوة بنصرة العاجزين و تقويتهم و نحو ذلك و فى بعض النسخ من جميع المعادن بالدال بدل الواو و هو جمع معدن و هو موضع العدن بمعنى الاقامة و معدن كل شئ مركزه ﴿قوله و اضرابه﴾ اى امثاله جمع ضريب كشريف و اشراف الجوهرى ضريب الشئ مثله و شكله و عبد الله بن سلام رضى الله عنه من الانصار و كان من احبار اليهود من بنى قينقاع الاسرآئيلى بفتح القاف الاولى و ضم النون و بالعين المهملة و كان اسمه الحصين فسماه النبى صلى الله عليه و سلم عبد الله بن سلام بتخفيف اللام * فان قلت ما الفائدة فى عطف قوله تعالى و ما انزل من قبلك على قوله و الذين يؤمنون بما انزل اليك مع ان كل من يؤمن بما انزل الى رسول الله صلى الله عليه و سلم فهو يؤمن بما انزل من قبله اى بسائر الانبياء و كتبهم * قلنا فائدته الايذان بان المراد بما انزل من قبلك الايمان به قصدا و اصالة قبل ان تنسخ تلاوته لا الايمان به فى ضمن الايمان بما انزل الى رسول الله صلى الله عليه و سلم و الا لكفى ان يقال يؤمنون بما انزل اليك فلذلك فسرهم المصنف بقوله هم مؤمنوا اهل الكتاب اذ لو كان المراد بالايمان بما انزل من قبله عليه الصلاة و السلام ما يعم الايمان به فى ضمن الايمان بما انزل على رسول الله صلى الله عليه و سلم لم يكن تخصيصهم بمؤمنى اهل الكتاب وجه لان كل من آمن بما انزل اليه عليه الصلاة و السلام فهو مؤمن بما انزل من قبله و لا اختصاص بذلك لمؤمنى اهل الكتاب فلا وجه لتخصيص الاية بهم خاصة ذكر المصنف فى عطف الموصول الثانى اربعة اوجه الوجه الاول ان يكون معطوفا على قوله تعالى الذى يؤمنون بالغيب على طريق عطف احدى الذاتين المتباينتين على الاخرى بناء على ان المراد بالاولين هم الذين آمنوا عن اشراك و انكار و بالموصول الثانى مقابلوهم و هم الذين انتقلوا من دين الى دين من غير ان يتطرق اليهم اشراك و لا انكار ابدا فحينئذ يكون قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب الاية صفة مقيدة للمتقين و تفصيلا لهم و معنى الاية هدى للمتقين الذين آمنوا عن شرك و انكار و تحلوا بهذه الامور كمؤمنى العرب و لمن لم يشرك اصلا بل انتقل من دين الى دين آخر كمؤمنى اهل الكتاب و لا شك انهما متغاير ان ذاتا داخلان فى جملة المتقين دخول أخصين تحت اعم و الوجه الثانى ان يكون الموصول الثانى معطوفا على المتقين فلا يدخل مضمونه فى جملة المتقين كأنه قيل هدى للمتقين العادلين عن الشرك بعدما كانوا مشركين المتحلين بجميع ما امروا به من الطاعات و هم مؤمنوا العرب و هدى للذين يؤمنون بما انزل اليك و ما انزل من قبلك و لم يتطرق اليهم الشرك اصلا و هم مؤمنوا اهل الكتاب و الوجه الثالث ان يكون معطوفا على الموصول الاول مع كون المعطوف و المعطوف عليه متحدين بالذات و متغايرين بحسب الاوصاف و ذكره المصنف بقوله و يحتمل ان يراد بهم الاولون بأعيانهم فيكون كل واحد من الموصولين داخلا فى جملة المتقين لا كدخول اخصين تحت اعم اذ لا تغاير بينهما بحسب الذات بين ان وجه العطف تغاير الصفات و استشهد بالبيت الاول على جريان مثل هذا العطف بالواو و بالبيت الثانى على جريانه فى العطف بالفاء و القرم الفحل المكرم الذى لا يركب و لا يحمل عليه ثم سمى به سيد القوم و الهمام اسم من اسماء الملوك الذين عظمت همتهم و كانوا بحيث اذا هموا لا يقدر احد على صرفهم عما هموا به و الكتيبة الجيش و المزدحم موضع الازدحام من ازدحم القوم اذا وقع بعضهم على بعض و منه قيل للمعركة مزدحم لانه

و يحتمل ان يراد به الانفاق من جميع المعاون التى آتاهم الله من النعم الظاهرة و الباطنة و يؤيده قوله عليه الصلاة و السلام ان علما لا يقال به ككنز لا ينفق منه و اليه ذهب من قال و مما خصصناهم به من انوار المعرفة يفيضون (و الذين يؤمنون بما انزل اليك و ما انزل من قبلك) هم مؤمنوا اهل الكتاب كعبد الله بن سلام رضى الله تعالى عنه و اضرابه معطوفون على الذين يؤمنون بالغيب داخلون معهم فى جملة المتقين دخول اخصين تحت اعم اذ المراد باولئك الذين آمنوا عن شرك و انكار و بهؤلاء مقابلوهم فكانت الآيتان تفصيلا للمتقين و هو قول ابن عباس رضى الله عنهما او على المتقين و كأنه قال هدى للمتقين عن الشرك و الذين آمنوا من اهل الملل

موضع المزاحة ومعنى البيت الى الملك الجامع للسيادة وشرف النسب وكمال الشجاعة والبيت الثانى لابن زيابة قاله تحرقا على مافعل الحارث بقومه فانه الذى غزاهم وصبحهم وغنم منهم وآب الى قومه سالما كأنه قال ياحسرة أبى من اجل الحارث فيما حصل له من مراده واتصف به من الصفات المتعاقبة فى الحصول فان عطفها بالفاء للدلالة على الاتصاف بها اى الذى صبح فغنم فآب اى رجع بالسلامة والغنيمة والصبح الاغارة صباحا واللهف كلمة استغاثة يتحسر بها على مافات يقال لهف يلهف لهفا اى حزن وتحسر وهو من باب علم يعلم واللهف لايردّ شيأ مما فات قال الشاعر

فلست بمدرك مافات منى ✻ بلهف ولا بليت ولا لوانى

قيل ان ابن زيابة قال هذا البيت استهزاء بالحارث بن همام حين قال الحارث

يا ابن زيابة ان تلقنى ✻ لاتلقنى فى النعم العازب

وتلقنى يشدّ بى أجرد ✻ يستقدم البركة كالراكب

يعنى ياابن زيابة انت ان تجدنى لاتجدنى راعى الأنعام فى المراعى البعيدة مثلك والعازب من عزبت الابل اى بعدت فى المرعى قوله وتلقنى عطف على جواب الشرط فى البيت السابق وقوله يشد من الشد بمعنى العدو والاجرد الفرس القصير الشعر والبركة بكسر الباء صدر الابل يعنى تجدنى اعدو على فرس قصير الشعر متقدم الصدر مشرف اشراف الراكب على المركب فقال ابن زيابة فى جوابه يالهف زيابة الخ اى ياتحسر ابى من اجل الحارث فيما حصل له من مراده واتصف به من الاوصاف المتعاقبة كأنه استهزأ بالحارث حيث اوهم اغارة قوم ابيه ونهب اموالهم بان كنى عنها بالشد على الاجرد ويحتمل ان يكون الكلام محمولا على ظاهره بان يتحسر حقيقة لاجل انه رأى الحارث قدنال مقصوده اوّلا وايابه الى قومه مع السلامة آخرا وبعده

والله لولاقيته وحده ✻ لآب سيفانا الى الغالب

اراد معى لكنه التفت الى الغيبة ادعاء لظهور كون الغلبة له اى لقتلته ولأخذت جميع مامعه من سلبه وتخصيص السيفين بالذكر لكون السيف عمدة اسباب المحارب واصلها وكون اخذه مستتبعا لاخذ ماسواه ويحتمل ان يكون المعنى لو خلوت به لقتلته او يقتلنى واياب السيفين مع الغالب كناية عن قتل احدهما الآخر لا على التعيين لاقتل الشاعر اياه ﴿قوله على معنى انهم الجامعون﴾ متعلق بقوله ووسط ﴿قوله بين الايمان بمايدركه العقل جملة﴾ اى على الاجمال وهو قيد للايمان واشارة الى الفرق بين الايمان الواقع صلة للموصول الاول والواقع صلة للموصول الثانى فان الاول ايمان اجمال بالغائبات والثانى ايمان تفصيل بهذا المنزل وبما انزل قبله واشار الى فرق آخر بينهما بان المؤمن به فى الاول ممايدركه العقل ابتداء بخلافه فى الثانى فان الكتب المنزلة لاطريق الى ادراكها ابتداء غير السمع فيكون المراد بالغيب موضوعات القضايا المصدق بها كالصانع سبحانه وتعالى وصفاته والبعث والحساب والميزان والجنة والنار ونحوها ومعنى الايمان بها التصديق باحوالها فان القضايا قديكون كل واحد من موضوعاتها ومحمولاتها محسوسا كقولنا الثلج ابيض اوبارد وقد يكون كل واحد منهما معقولا كقولنا الله واحد وصفاته ازلية والبعث ومايترتب عليه مما اخبر به الشارع حق وقديكون الموضوع محسوسا والمحمول معقولا نحو محمد رسول الله والقرآن وما انزل قبله كلام الله سبحانه وتعالى وعكسه غير معقول فبق ثلاثة احتمالات فالتصديق المتعلق بماهو من قبيل القضايا الاولى ليس ايمانا بالغيب وهو ظاهر لان الايمان بالغيب يجب ان لايكون مدركا بالحس ولا ببديهة العقل والذى يتعلق انما هو من قبيل القضايا الثالثة فليس ايمانا بالغيب نظرا الى كون موضوعه مدركا بالحس فلذلك عطف المؤمنين الثانى على الاول على تقدير اتحادهما ذاتا وتغايرهما بحسب مضمون الصلة فانه اى تغايرهما يقتضى ان لايكون الايمان بالكتب المنزلة ايمانا بالغيب ولاسبب له سوى ان تلك الكتب المنزلة لايدركها العقل ابتداء وانما تدرك بالسمع وعلى هذا فالمراد بالموصول الثانى عين ماريد بالموصول الاول الا انه عطف عليه لتغايرهما بحسب مضمون الصلة كأنه قيل هدى للمتقين الجامعين بين الايمان بمايدركه العقل جملة وبين الايمان بما لاطريق الى ادراكه غير السمع ﴿قوله والاتيان﴾ مجرور معطوف على الايمان والضمير المنصوب فى يصدقه راجع الى الايمان فان العبادات البدنية المستفادة من قوله ويقيمون الصلاة والعبادات المالية المستفادة من قوله ومما رزقناهم ينفقون مصدقة

ويحتمل ان يراد بهم الاوّلون باعيانهم ووسط العاطف كما وسط فى قوله
الى الملك القرم وابن الهمام * وليث الكتيبة فى المزدحم وقوله
يالهف زيابة للحارث الصابح فالغانم فالآيب على معنى انهم الجامعون بين الايمان بمايدركه العقل بجلة والاتيان بمايصدقه من العبادات البدنية والمالية وبين الايمان بمالاطريق اليه غير السمع

للايمان وامارته ﴿ قوله وكرر الموصول تنبيها على تغاير القبلتين وتباين السبيلين ﴾ عما يخطر بالبال من انه على تقدير ان يكون العطف لتغاير الصفات مع اتحاد الذات ينبغي ان لا يتكرر الموصول بل يكتفى بعطف الصلات بعضها على بعض كما في البيتين المذكورين وكما اكتفى به في قوله تعالى ويقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون وتقرير الجواب انه كرر الموصول للتنبيه على ان كل واحدة من قبيلتي الصلتين تغاير القبيلة الاخرى من حيث اختلاف سبيل الادراك فيهما فان سبيل ادراك القبيلة الاولى هو العقل وسبيل ادراك القبيلة الثانية السمع فان مجرد عطف بعض صلة مع اتحاد ذات الموصول وان دل على تغاير مضمون الصلات في انفسها كما في عطف ويقيمون الصلاة وينفقون مما رزقناهم الا انه اذا كرر الموصول وعطف احدهما على الآخر مع عدم اختلافهما ذاتا تكون دلالته على تغاير مضمون الصلات اتم واقوى فيما نحن فيه فان تكرير الموصول فيه كما يدل على تغاير القبيلتين يدل على تباين السبيلين ايضا ﴿ قوله او طائفة منهم ﴾ عطف على قوله الاولون اي ويحتمل ان لا يراد بالموصول الثاني الاولون باعيانهم بل يراد بهم طائفة من الاولين لا كلهم ويكون عطف هذه الطائفة على الاولين من قبيل عطف الخاص على العام تشريفا لهم وتعظيما من حيث انهم جمعوا بين الايمانين اصالة وهم مؤمنوا اهل الكتاب اعني الايمان بالقرآن والايمان بالكتب المتقدمة بخلاف من آمن بالقرآن من اهل الشرك فان ايمانه بالكتب المتقدمة ليس اصالة بل انما هو في ضمن ايمانه بالقرآن واذا كان المراد بالموصول الثاني طائفة من الاولين وهم مؤمنوا اهل الكتاب يكون الاولون عاما شاملا لهم ولمن آمنوا عن الشرك كمؤمني العرب ويكون عطف الموصول الثاني على الاولين من قبيل عطف جبريل وميكائيل على الملائكة تشريفا لهم وتعظيما من حيث انهم جمعوا بين الايمانين اصالة اعني الايمان بالقرآن والايمان بسائر الكتب المنزلة بخلاف من آمن بالكتاب المصدق لما تقدمه وترغيبا لغيرهم ممن آمن بالكتب السابقة دون القرآن في ان يؤمنوا بالقرآن ايضا كما آمن من ايمان مؤمني اهل الكتاب بهما جميعا فيستحقوا ما استحق هؤلاء من المدح والثناء ووجه كون الموصول الثاني طائفة من الذين يؤمنون بالغيب مع ان ما آمنوا به هو الذي يكون سبيل ادراكه السمع دون العقل فكيف يكون ايمانهم ايمانا بالغيب ان المراد بالغيب في الاية المذكورة مالا يكون مدركا بالحس ولا ببديهة العقل بل يكون حكما استدلالا لا مدركا بما نصب عليه من الدليل فان قيل على تقدير ان يكون المراد بالغيب الاحكام والتصديقات الاستدلالية يكون معنى قوله تعالى يؤمنون بالغيب يصدقون بالتصديقات المكتسبة بما نصب عليه من الدليل فما معنى التصديق بالتصديق قلنا مبنى الكلام على تضمين الايمان معنى الاقرار والاعتراف كانه قيل يؤمنون مقرين معترفين بالغيب اي بجميع الاحكام الاستدلالية التي علم كونها من دين رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن جملتها الحكم بحقية الكتب المنزلة فانه حكم استدلالي فيكون غيبا ولا ينافيه كون بعض اطرافه مدركا بالسمع ورجح الوجه الاول على الثاني بقرب المعطوف عليه وبان اتصاف مؤمني اهل الكتاب بالتقوى ظاهر فلا وجه لاخراجهم عنها وعلى الوجهين الاخيرين بتحقق التغاير الذاتي بين المعطوفين على ذلك الوجه دونهما ورجح الوجه الثالث على الرابع بان الحمل على عطف الخاص على العام غير مناسب للمقام لان سوق الكلام لمدح القرآن بكونه هدى وكونه للمتقين ادل على كماله في باب الهداية من كونه هدى لاهل الكتاب ولو كان من عطف الخاص على العام لوجب ان يكون الامر بالعكس من ذلك ﴿ قوله وهو انما يلحق المعاني بتوسط لحوقه الذوات الحاملة لها ﴾ جواب عما يقال من ان النقل والتحريك انما يلحق الجواهر المتحيزة بالذات كالجوهر الفرد وما يتركب منها فانها كما تقبل التحيز بالذات تقبل الانتقال من احيازها ايضا بخلاف المعاني والاعراض القائمة بالموضوعات اي التابعة لها في التحيز فانها اذا لم تتحيز بذواتها كيف تقبل الانتقال عن احيازها وتقرير الجواب انه لا يلزم من عدم تحيزها بذواتها ان لا تقبل الحركة والانتقال اصلا فان اللازم من عدم تحيزها بالذات ان لا تقبل الحركة الذاتية ولما تحيزت تبعا لموضوعاتها قبلت الحركة التبعية العارضة لها بسبب حركة موضوعاتها كحركة جالس السفينة تبعا للسفينة وكذلك اذا تحرك الجسم يتحرك معه ما حل فيه من الاعراض فمعنى انزال الله تعالى الكتاب تحريكه بتحريك محله الذي هو الملك الحامل له ومعنى تحريك المحل امره بالحركة والنزول ثم انه ذكر لكيفية اخذ الملك النازل بالكلام الالهي وجهين الاول ان جبريل عليه الصلاة والسلام اخذ المعنى الازلي والكلام النفسي القائم بذات الله سبحانه وتعالى اخذا روحانيا اي معنويا غير ملتبس بكثرة الحروف والاصوات فان المعنى الازلي بمنزلة الروح للكلام اللفظي المركب من الاصوات والحروف والتلقف الاخذ بسرعة

وكرر الموصول تنبيها على تغاير القبيلتين وتباين السبيلين او طائفة منهم وهم مؤمنوا اهل الكتاب ذكرهم مخصصين عن الجملة كذكر جبريل وميكائيل بعد الملائكة تعظيما لشأنهم وترغيبا لامثالهم والانزال نقل الشيء من الاعلى الى الاسفل وهو انما يلحق المعاني بتوسط لحوقه الذوات الحاملة لها ولعل نزول الكتب الالهية على الرسل بان يتلقفه الملك من الله تعالى تلقفا روحانيا او يحفظه من اللوح المحفوظ فينزل به فيبلغه الى الرسول

وانما قال تلقفا روحانيا لان المتلقف منه منزه عن ان يقوم به الكلام اللفظى الحادث وان كان الملك عندنا جسما لطيفا من شانه ان يتشكل باشكال مختلفة والاشاعرة جوّزوا ان يسمع كلامه تعالى الازلى بلاصوت ولاحرف كما ترى ذاته تعالى فى الاخرة بلا كم ولا كيف فيجوز ان يخلق الله تعالى لجبريل عليه الصلاة والسلام وهو فى مقامه عند سدرة المنتهى سماعا لكلامه الازلى وان لم يكن من جنس الحروف والاصوات ثم اقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم ويقال له انه كلام الله تعالى تسمية للدال باسم مدلوله والوجه الثانى لكيفية اخذه ان يخلق الله تعالى فى اللوح المحفوظ كتابة ونقشا يدل على هذا النظم المخصوص فيقرؤه جبريل عليه الصلاة والسلام ويحفظه ويبلغه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقدمر ماتعلق بهذا الكلام اول الخطبة ﴿**قوله** والمراد بماانزل اليك القرءآن بأسره﴾ جواب عمايقال ان اريد بماانزل جميع القرءآن فهو غير منزل وقت ايمانهم فكيف يصح التعبير عن انزاله بلفظ الماضى وان اريد به المقدار المنزل وقت الايمان فالايمان به ايمان ببعض المنزل مع انه يجب الايمان بجميع المنزل سوآء تحقق انزاله او كان مترقب الانزال بعد بان يصدق اجمالا ويعترف بان كل ماانزل وماسينزل شيأ فشيأ فهو حق لانهم وصفوا بالايمان بجميع مايجب ان يؤمن به من الغيب ولاشك ان ماهو مترقب النزول من جملة مايجب ان يؤمن به اجمالا فان الايمان بتفاصيل المترقب انما يجب عند تحقق نزوله فينبغى ان يشار الى اشتمال ايمانهم على الايمان بما هو مترقب النزول ايضا اى كماذكر ايمانهم بالمقدار المنزل وقت الايمان وتقرير الجواب ان نختار ان المراد بماانزل اليك جميع القرءآن ماانزل منه وماهو مترقب النزول وقولك ولايصح حينئذ التعبير عن انزاله بلفظ الماضى فالجواب عنه من وجهين الاول تغليب ماوجد نزوله على مالم يوجد ثم ان يعبر عنهما بما يعبر به عماتحقق نزوله فصار الكل بذلك كأنه قد انزل وفى الكشاف المراد المنزل كله وانما عبر عنه بلفظ الماضى وان كان بعضه مترقبا تغليبا للموجود على مالم يوجد كما يغلب المتكلم على المخاطب والمخاطب على الغائب فيقال انا وانت فعلنا كذا وانت وزيد تفعل كذا فيكون قوله تعالى ماانزل اليك مجازا مرسلا من قبيل التعبير عن الكل بلفظ الجزء والوجه الثانى انه جعل كل القرءآن منزلا وان كان بعضه مترقب النزول تشبيها بما تحقق نزوله لكونه محقق النزول فاستعير له اللفظ المستعمل فيما تحقق نزوله ﴿**قوله** ونظيره﴾ يعنى ان نظيره فى الاحتياج الى احد التأويلين فان قول الجن اناسمعنا كتابا انزل من بعد موسى بلفظ انزل يتبادر منه ان سماعهم قدتعلق بكل الكتاب وانه قدانزل بتمامه حين تعلق به سماعهم بناء على ان المتبادر من لفظ الكتاب عند الاطلاق هو المجموع لا البعض ولا القدر المشترك بين بعضه وكله والحال ان الجن لم يسمعوا جميعه ولم يكن كله منزلا حينئذ فوجب المصير الى احد التأويلين المذكورين وهو ان يغلب ماسمعوه على مالم يسمعوه وينزل المجموع منزلة المسموع فيقال فى حقه اناسمعنا كتابا او ان يغلب ماتحقق نزوله على مالم يتحقق نزوله ويقال فى حق الجميع انزل وان يشبه ماهو مترقب النزول بماتحقق نزوله فيستعار للجميع اللفظ المستعمل فيماتحقق نزوله استعارة تصريحية ﴿**قوله** وبماانزل من قبلك التوراة والانجيل وسائر الكتب السابقة﴾ هو معطوف على قوله بماانزل اليك فى قوله والمراد بماانزل اليك ﴿**قوله** والايمان بهماجملة فرض عين﴾ اى بكل واحد مما انزل عليه عليه الصلاة والسلام وما انزل من قبله اجمالا اى مع قطع النظر عن تفاصيل مافيهما من الشرائع والاحكام فرض عين والايمان بتفاصيل ما انزل عليه عليه الصلاة والسلام فرض كفاية وقوله متعبدون اى مكلفون بتفاصيله وقيام المرء بما اوجب الله تعالى علما وعملا لايمكنه الااذا علمه على سبيل التفصيل اذ لو لم يعلمه كذلك امتنع عليه القيام به بخلاف الايمان بتفاصيل ماانزل من قبله فانه ليس بفرض علينا اصلا اى لافرض عين ولافرض كفاية لانه تعالى لم يكلفنا بما فيه حتى تلزمنا معرفته على سبيل التفصيل بل ان عرفنا شيأ من تفاصيله فحينئذ يلزم علينا الايمان بتلك التفاصيل قال الامام رحمه الله الايمان بماانزل عليه عليه الصلاة والسلام واجب لانه قال فى آخره واولئك هم المفلحون بطريق الحصر فثبت به ان من لم يكن له هذا الايمان وجب ان لايكون مفلحا واذا ثبت وجوب ذلك ثبت انه يجب تحصيل العلم بما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل لانه ان لم يعلمه كذلك امتنع عليه القيام به الا ان تحصيل هذا العلم واجب على سبيل الكفاية فان تحصيل العلم بالشرائع النازلة على رسول الله صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل غير واجب على العامة لان وجوبه على كل احد حرج عظيم يستلزم اختلال امر المعاش واما الايمان بما انزل على الانبياء الذين كانوا قبله عليه الصلاة والسلام فانه واجب على الجملة لان الله تعالى ماتعبدنا الآن به حتى تلزمنا

المراد بماانزل اليك القرءان باسره والشريعة
من اخرها وانما عبر عنه بلفظ الماضى ان كان
عضه مترقبا تغليبا للموجود على مالم يوجد
تنزيلا للمنتظر منزلة الواقع ونظيره قوله
عالى اناسمعنا كتابا انزل من بعد موسى فان
الجن لم يسمعوا جميعه ولم يكن الكتاب كله
منزلا حينئذ وبما انزل من قبلك التوراة
والانجيل وسائر الكتب السابقة والايمان
بهما جملة فرض عين وبالاول دون الثانى
تفصيلا من حيث انامتعبدون بتفاصيله فرض
ولكن على الكفاية لان وجوبه على كل احد
يوجب الحرج وفساد المعاش

(معرفته)

معرفته على التفصيل بل ان عرفنا شيأ من تفاصيله فهنالك يجب علينا الايمان بتلك التفاصيل **قوله** اى يوقنون ايقانا زال معه ما كانوا عليه من الاعتقاد الذى يزعمون انه ايقان بالاخرة مع انه ليس بايقان بل هو جهل محض وزعم بلا دليل كما ان معتقدهم خيال فاسد مبنى على محض التوهم والتخمين كاعتقادهم بان الجنة لايدخلها الا من كان هودا او نصارى وان النار لن تمسهم الا اياما معدودات وهى ايام عبادتهم العجل فان الظاهر ان همزة أيقن للصيرورة ومعناه صار ذا يقين وهو العلم المتقن الذى لايتطرق اليه الشك والشبهة لكون موجب النظر الصحيح والبرهان القاطع لما حصر الايمان بحقيقة الآخرة فيمن آمن بهذا المنزل والمنزل قبله بانه ايمان زال معه ما كانوا عليه من الاعتقاد الباطل ومن اختلافهم اذ هو مجرور معطوف على قوله ان الجنة بناء على ان اختلافهم ايضا مما كانوا عليه فينبغى ان يكون معطوفا على ماوقع فى حيز من البيانية فى قوله من ان الجنة الخ فان اليهود خذلهم الله بعدما اتفقوا على الاقرار بالنشأة الاخرى والحشر الجسمانى اختلفوا فذهبت طائفة منهم الى ان نعيم الجنة من جنس نعيم الدنيا وان لذة اهلها بمطاعمها ومشاربها ومناكحها على حسب تلذذهم بها فى الدنيا وذهب آخرون الى ان التلذذ الجسمانى انما احتيج اليه فى الدنيا لاجل نماء الاجسام وللتوالد والتناسل لبقاء النوع واهل الجنة مستغنون عن ذلك فلايتلذذون الابالنسيم والارواح العبقة والسماع اللذيذ والفرح والسرور والارواح جمع ريح بمعنى الرائحة وفى الصحاح وجدت ريح الشئ ورائحته بمعنى واصل الريح الروح فقلبت الواو ياء لانكسار ماقبلها والعبقة الرائحة يقال عبق الطيب بالثوب اى لصق به ولزق واختلفوا ايضا فى دوام نعيم الجنة وانقطاعه **قوله** وفى تقديم الصلة وهى قوله بالآخرة فانه متعلق بيوقنون ويوقنون خبر لقوله هم فهذه جملة اسمية عطفت على الجملة الفعلية قبلها فهى صلة ايضا **قوله** وبناء يوقنون على هم اى جعله خبرا له مؤخرا عنه وهو جواب عن سؤالين احدهما ان قوله بالآخرة متعلق بيوقنون فلم قدم عليه وثانيهما ان قوله هم فاعل معنوى ليوقنون فلم قدم عليه وجعل مبتدأ فان اصل الكلام ويوقنون بالآخرة فلم عدل عنه ومحصول الجواب انه عدل الى كل واحد من التقديمين ليفيد التقديم الاول وهو تقديم بالآخرة ان ايقانهم مقصور على ماهو حقيقة الاخرة لايتعداها الى ماهو خلاف حقيقتها كما يزعم اليهود كأنه قيل يوقنون بالاخرة لابغيرها وفيه تعريض باهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بالقرآن بان ما كانوا عليه ليس من الايمان بحقيقة الآخرة لعدم خلوص علمهم بالآخرة عن الشبه الباطلة فان اعتقادهم فى امر الآخرة غير مطابق لحقيقة الآخرة وليفيد تقديم الفاعل المعنوى ان الايقان بالآخرة مقصور على المؤمنين لايتجاوزهم الى اهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بالقرآن وفيه تعريض لهم بان اعتقادهم الذى يزعمون انه ايقان ليس ايقانا اصلا بل هو جهل محض كما ان معتقدهم خيال باطل وانما الايقان ماعليه المؤمنون كما ان الآخرة هى التى يعتقدونها **قوله** تعريض بمن عداهم من اهل الكتاب توطئة لمابعده من المعطوفين الذين مؤداهما بيان ماكانوا عليه عطفا عليه على طريق اعجبنى زيد وكرمه فان ذكر زيد فيه توطئة والمقصود ذكر كرمه فكذلك ذكر اهل الكتاب توطئة والمقصود ذكر ما كانوا عليه من ان مازعموه آخرة ليس بآخرة ومازعموه ايقانا جهل ففيه تعريض لهم على وجهين احدهما باعتبار تقديم الصلة والآخر باعتبار بناء يوقنون على هم **قوله** وبان اعتقادهم فى امر الاخرة غير مطابق ناظر الى قوله وفى تقديم الصلة **قوله** ولاصادر عن ايقان ناظر الى قوله وبناء يوقنون على هم فهما نشر على ترتيب اللف ذكر فى الحواشى الشريفية ان هناك تقديمين احدهما تقديم الظرف الذى هو بالاخرة وهو يفيد تخصيص ايقانهم بالاخرة اى ان ايقانهم مقصور على حقيقة الاخرة لايتعداها الى ماهو على خلاف حقيقتها وفى ذلك تعريض بان ماعليه مقابلوهم ليس من حقيقة الاخرة فى شئ كأنه قيل يوقنون بالاخرة لابخلافها كاهل الكتاب والثانى تقديم المسند اليه الذى بنى عليه يوقنون وهو يفيد ايضا تخصيص ان الايقان بالآخرة منحصر فيهم لايتجاوزهم الى اهل الكتاب وفيه تعريض بان اعتقادهم الذى يزعمون انه ايقان بالآخرة ليس بايقان بل هو جهل محض كما ان معتقدهم خيال فاسد وانما الايقان ماعليه المؤمنون كما ان الآخرة هى التى يعتقدونها وقوله من اهل الكتاب توطئة عطف عليها ماهو المقصود على طريقة اعجبنى زيد وكرمه والكلام على النشر المرتب اى فى تقديم الاخرة تعريض بما كانوا عليه وفى بناء يوقنون تعريض بان قولهم ليس بصادر عن ايقان **قوله** واليقين اتقان العلم اى احكامه **قوله** بالاستدلال متعلق بنفى الشك

(وبالاخرة هم يوقنون) اى يوقنون ايقانا زال معه ما كانوا عليه من ان الجنة لايدخلها الا من كان هودا او نصارى وان النار لن تمسهم الا اياما معدودة واختلافهم فى نعيم الجنة أهو من جنس نعيم الدنيا او غيره وفى دوامه وانقطاعه وفى تقديم الصلة وبناء يوقنون على هم تعريض بمن عداهم من اهل الكتاب وبان اعتقادهم فى امر الآخرة غير مطابق ولا صادر عن ايقان واليقين اتقان العلم بنفى الشك والشبهة عنه بالاستدلال

﴿ قوله ولذلك ﴾ اى ولكون الايقان متفرعا على النظر والاستدلال نتيجة لهما لا يوصف به علم البارى سبحانه وتعالى ولا العلوم الضرورية قال الامام الواحدى رحمه الله تعالى يقال يقن يقن يقنا فهو يقن وايقن الامر واستيقن وتيقن كله بمعنى واليقين هو العلم الذى يحصل بعد نظر واستدلال ولا يجوز ان يسمى علم الله تعالى يقينا لان علمه تعالى لا يحصل عن نظر واستدلال ومعنى انهم يؤمنون بالآخرة يعلمونها علما استدلاليا الى هنا كلامه قيل هذا منقوض بقولهم الضروريات من اجل اليقينيات واقواها وبقول المصنف رحمه الله فى سورة التكاثر فان علم المشاهدة اعلى مراتب اليقين فانه تصريح بان العلوم المستندة الى مشاهدة من اليقينيات مع انها علوم ضرورية ﴿ قوله والآخرة تأنيث الآخر ﴾ اسم فاعل من معنى التأخر والآخر نقيض الاول من اخر بمعنى تأخر وان لم يستعمل والآخر بفتح الخاء اسم تفضيل منه والآخرة صفة الدار بدليل قوله تعالى تلك الدار الآخرة سميت تلك الدار الآخرة لتاخرها عن هذه الدار وسميت هذه الدار الدنيا تأنيث الادنى بمعنى الاقرب لكونها ادنى من الآخرة ﴿ قوله فغلبت ﴾ لما ذكر انها صفة بمعنى انها تدل على ذات مبهمة باعتبار معنى هو المقصود وذلك يستلزم ان يذكر معها الموصوف لفظا او تقديرا لتعيين الذات المبهمة التى هى مدلول اللفظ ومن المعلوم ان الصفة بالمعنى المذكور قد تغلب على ذات معينة من بين تلك الذوات المبهمة بحيث لا تستعمل فى غير تلك الذات المعينة كالرب اذا لم يضف وكالرحمن فانهما غلبا عليه تعالى وقد لا تغلب بل يصح اطلاقها على كل واحد من الذوات الملحوظة باعتبار المعنى المقصود القائم بها وان كون الاسم صفة لا يستلزم كونها من الصفات الغالبة ولا من الصفات الباقية على عمومها وابهامها بين ان الآخرة مع انها صفة فهى صفة غالبة على تلك الدار كما ان الدنيا صفة غالبة على هذه الدار ثم انهما مع كونهما من الصفات الغالبة قد جرتا مجرى الاسماء اى الاسماء المقابلة للصفات اذ قلما يذكر موصوفهما معهما واعلم ان الغلبة قد تكون فى الاسماء كالبيت على الكعبة شرفها الله تعالى والكتاب على كتاب سيبويه وفى الصفات كما مر والمعانى كالخوض على الشروع فى الباطل خاصة ﴿ قوله وعن نافع انه خففها ﴾ اى سلك فى تلفظ قوله تعالى وبالآخرة هم يوقنون سبيل التخفيف بان حذف همزتها والقى حركتها على اللام كما فى قوله دابة لرض ﴿ قوله وقرئ يؤقنون بقلب الواو همزة لضم ماقبلها ﴾ اجراء للواو المضموم ماقبلها مجرى الواو المضمومة نفسها فان الواو المضمومة الواقعة فاء الكلمة يجوز قلبها همزة كما فى وجوه ووقتت فانه يجوز ان يقال فيهما أجوه وأقتت وفى يوقنون لم تكن الواو المبدلة من فاء الكلمة مضمومة لكن اجريت ضمة ماقبلها وهو حرف المضارع مجرى الضمة الواقعة على نفسها فقلبت لذلك همزة كما فى قول جرير فى وصف ابنيه موسى وجعدة وكانا مشهورين بالسخاء وايقاد النار للقرى

* لحب المؤقدان الى مؤسى * وجعدة اذ أضاءهما الوقود *

فان سيبويه روى قلب الواو همزة فى المؤقدان وفى مؤسى اجراء لضمة ماقبلها مجرى ضمة نفسها وحب فعل ماض اصله حبب على وزن كرم وشرف ومعناه صار محبوبا فادغمت الباء الاولى فى الثانية اما بسلب ضمتها او بنقلها الى الحاء قبلها فلذلك روى لحب بفتح الحاء وضمها واللام فى لحب لام جواب قسم محذوف والماضى المثبت اذا وقع جوابا للقسم فالاولى ان يجمع بين اللام وكلمة قد الا فى افعال المدح والذم فانت تقتصر فيها على اللام ولا تدخلها قد لعدم تصرفها ولم يؤت بقد فى قوله لحب لاجرائه مجرى فعل المدح فى مثل والله لنعم الرجل زيد واراد بالمؤقد ان موقدى نار القرى فانه المتبادر فى استعمالات العرب خصوصا اذا استعمل فى مقام المدح وصفهما بالكرم فكنى عنه بايقاد النار وبالاشتهار به فكنى عنه باضاءة الوقود اياهما والوقود بالضم مصدر بمعنى الايقاد وبالفتح مايوقد به من الحطب ونحوه يقال وقدت النار تقد وقودا بالضم اى توقدت واوقدتها انا واستوقدتها ايضا والايقاد التوقد وقد صح عن صاحب الكشاف ان الوقود ههنا بضم الواو على انه مصدر والمعنى انه لما اضاء ايقاد النار موسى وجعدة ورأيتهما ذوى ضياء ونور وبهجة صارا محبوبين الى جدا وقيل قوله اذ اضاءهما بدل اشتمال منهما والمعنى لحب الى وقت اضاءة وقودهما اياهما ونحوه فى البدلية قوله تعالى واذكر فى الكتاب مريم اذ انتبذت اى اذكر وقت انتباذها ﴿ قوله الجملة فى محل الرفع ﴾ او استئناف لا محل لها من الاعراب والاحتمال الثانى مبنى على ان يكون الموصول الاول جاريا على المتقين صفة لهم مجرورا او مدحا لهم منصوبا بتقدير اعنى او مرفوعا بتقدير هم ويكون الموصول الثانى معطوفا على الاول فحينئذ تكون جملة اولئك على هدى

ولذلك لا يوصف به علم البارى تعالى ولا العلوم الضرورية والآخرة تأنيث الآخر صفة الدار بدليل قوله تعالى تلك الدار الآخرة فغلبت كالدنيا وعن نافع انه خففها بحذف الهمزة والقاء حركتها على اللام وقرئ يؤقنون بقلب الواو همزة لضم ماقبلها اجراء لها مجرى المضمومة فى وجوه ووقتت ونظيره

* لحب المؤقدان الى مؤسى *
* وجعدة اذ أضاءهما الوقود *

(اولئك على هدى من ربهم) الجملة فى محل الرفع ان جعل احد الموصولين مفصولا عن المتقين

استئنافا لبيان فائدة الحكم على المتحدي به بالاحكام المذكورة بقوله ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين وفائدة توصيف المتقين بالاوصاف المذكورة بقوله الذين يؤمنون بالغيب كأنه قيل مافائدة الاحكام والصفات المتقدمة ونتيجتها فاجيب بانها كون المهتدين بهداية مثل ذلك الكتاب الكامل على هدى عظيم وفلاح بين والاحتمال الاول مبنى على ان يكون احد الموصولين مفصولا عن المتقين بكونه مبتدأ فيكون جملة اولئك على هدى حالا فى محل الرفع على تقدير ان يكون قوله الذين يؤمنون بالغيب مفصولا عن المتقين مرفوع المحل بالابتداء فانه حينئذ يكون اولئك على هدى فى محل الرفع على انه خبره ويكون مجموع الجملة استئنافا لبيان سبب اختصاص المتقين بكون الكتاب هدى لهم واعاد الاحتمال المذكور هنا ليربطه بقوله والا فاستئناف لامحل لها وليبين ان ذلك الاحتمال غير مختص بكون الموصول الاول مفصولا عن المتقين بل يجوز ان تكون هذه الجملة فى محل الرفع على الخبرية على تقدير ان يكون الموصول الاول جاريا على المتقين صفة لهم اومدحا منصوبا اومرفوعا ويكون الموصول الثانى مبتدأ خبره هذه الجملة فحينئذ يكون الموصول الثانى مع خبره جملة معطوفة على جملة هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب الخ الاان هذا العطف انما يحسن على تقدير ان يكون المقصود من الجملة المعطوفة التعريض باهل الكتاب الذين لم يؤمنوا برسول الله صلى الله عليه وسلم وماانزل اليه بانهم ليسوا على هدى فى الدنيا ولا على فلاح فى العقبى وان زعموه زعما فاسدا فان هذه الجملة باعتبار التعريض المذكور تصير مناسبة للجملة السابقة فى الغرض والاسلوب من حيث كونهما مسوقتين لبيان وصف الكتاب فكأنه قيل هو هدى للمتقين وليس هدى لاهل الكتاب التابعين فيصح عطف الثانية على الاولى لان الثانية اذا لم يعتبر فيها التعريض بل كانت لمجرد التصريح باختصاص المذكورين بالهدى والفلاح تكون الجملة الاولى لبيان ان الكتاب هدى لجماعة وتكون الثانية لبيان ان جماعة آخرين مختصون بالهدى والفلاح فتكون كل واحدة منهما منقطعة عن الاخرى ومثل هذه الجمل لايعطف بعضها على بعض عند البلغاء ﴿قوله خبرله﴾ خبر ثان لقوله الجملة والضمير المجرور فى قوله له راجع الى احد الموصولين ﴿قوله فكأنه لما قيل هدى للمتقين﴾ فدل باللام الجارة على اختصاص المتقين بكون الكتاب هدى لهم كأنه قيل مابالهم خصوا بذلك سائلا عن سبب اختصاصهم ماهو فاجيب عنه بقوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب الى آخر الآيات وحاصل الجواب ان سبب اختصاصهم بذلك اتصافهم بتلك الصفات المذكورة بقوله يؤمنون بالغيب فان ترتيب الحكم على اسم الاشارة الذى اشير به الى المتصف بوصف بمنزلة ترتيبه على المتصف بذلك الوصف وترتيبه عليه صريحا يشعر بعلية ذلك الوصف للحكم المذكور فكأنه قيل الذين هذه المذكورات عقائدهم واعمالهم احقاءبان يهديهم الله تعالى فى الدنيا بكتابه الكريم ويعطيهم فى الآخرة الفلاح العظيم فلذلك خصوابهما وحرم منهما من ليسوا على صفتهما فظهر بهذا ان جملة اولئك على هدى من ربهم على تقدير كونه خبرا لاحد الموصولين تكون الجملة الكبرى استئنافا لامحل لها من الاعراب وكانت جملة اولئك على هدى مرفوعة المحل على الخبرية ﴿قوله والا فاستئناف﴾ اى ان لم يجعل احد الموصولين مفصولا عن المتقين بل جعل الاول موصولا بهم وجعل الثانى معطوفا عليه تكون جملة اولئك على هدى مستأنفة لامحل لها من الاعراب ثم ان الاستئناف لابد ان يكون جواب سؤال مقدر اقتضته الجملة الاولى ونزلت منزلة السؤال لاشتمالها عليه واقتضائها له وقد ذكر فى كتب المعانى ان الاستئناف ثلاثة انواع الاول يكون السؤال عن سبب الحكم مطلقا كما فى قوله

* قال لى كيف انت قلت عليل * سهر دائم وحزن طويل *

فان قوله سهر دائم جملة مستأنفة وقعت جوابا عن السؤال عن سبب علته ماهو فانه لما قال اناعليل توجه ان يقال ماسبب علتك وموجب مرضك فاجاب عنه بانه سهردائم وليس السؤال عن سبب خاص لهذا الحكم بان يقال هل سبب علتك كذاوكذا لاسيما السهر والحزن لانهما ابعد اسباب المرض فعلم ان السؤال عن السبب المطلق * والنوع الثانى ان يكون السؤال عن سبب خاص للحكم كما فى قوله تعالى وماابرئ نفسى ان النفس لامارة بالسوء فان الجملة المؤكدة بان جواب عن السؤال عن السبب الخاص لعدم تبرئته نفسه كأنه قيل النفس امارة بالسوء قال نعم انها امارة بالسوء والتأكيد دليل على ان السؤال عن السبب الخاص * والنوع الثالث ان لايكون السؤال عن سبب الحكم لاعن السبب المطلق ولاعن السبب الخاص بل عن شئ غير السبب كما فى قوله تعالى قالوا سلاما قال سلام فانه لماحكى ان الملائكة قالوا لابراهيم عليه الصلاة والسلام سلاما توجه ان يقال

خبرله فكأنه لما قيل هدى للمتقين قيل مابالهم خصوا بذلك * فاجيب بقوله الذين يؤمنون الى آخر الآيات والافاستئناف لامحل لها فكأنه نتيجة الاحكام والصفات المتقدمة

فاذا قال ابراهيم عليه الصلاة والسلام في جواب الملائكة فقيل قال لهم سلام فهو جواب عن السؤال عن غير السبب فقول المصنف فكأنه نتيجة الاحكام والصفات المتقدمة اشارة الى ان جملة اولئك من النوع الثالث من انواع الاستئناف فكأنه قيل ماالفائدة في الاتصاف بهذه الصفات المتقدمة وماالحكمة في كون الحكم على المتحدى به بالاحكام المذكورة بقوله ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين وما نتيجة تلك الاحكام والصفات المتقدمة فاجيب بان فائدتها ونتيجتها كون المهتدين بهداية مثل ذلك الكتاب الكامل على هدى عظيم وفلاح بين فالمراد بالاحكام مايستفاد من قوله تعالى ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين وبالصفات مايستفاد من قوله الذين يؤمنون بالغيب الخ **قوله** او جواب سائل قال مالموصوفين بهذه الصفات اختصوا بالهدى الخ اشارة الى ان جملة اولئك على هدى من قبيل النوع الاول من انواع الاستئناف كأنه قيل ماسبب اختصاص الموصوفين بها بكون الكتاب هدى للمتقين فاجيب بان الاتصاف بهذه الاوصاف سبب كاف لذلك الاختصاص ففي هذا الجواب تنبيه على غفلة السائل عن فضيلة تلك الصفات فان الاوصاف التي اجريت عليهم مقتضية لذلك الاختصاص اقتضاء ظاهرا فلولا ان السائل غفل عن اقتضائها له لماسأل عن سبب اختصاصهم بكون الكتاب هدى للمتقين عظيما لهم فلما كان سؤاله مبنيا على غفلته عن كون الاوصاف المذكورة مقتضية لذلك الاختصاص اجيب باعادة الدعوى بعينها تنبيها على ان التأمل فيها يغنيه عن مؤنة السؤال هذا توضيح مراد المصنف وصاحب الكشاف من هذا الكلام وان قيل عليه انه مجرد احتمال لظهور ان ليس لهذا السؤال زيادة توجه ولا للجواب كثير فائدة وزيادة بيان بل هو اعادة للدعوى **قوله** ونظيره اى نظير كل واحد من الاستئنافين الذين ذكر اولهما بقوله وكأنه لما قيل هدى للمتقين قيل مابالهم خصوا بذلك فاجيب بقوله الذين يؤمنون بالغيب الى آخر الآيات فانه تصريح بان هذا الجواب استئناف وذكر ثانيهما بقوله والا فاستئناف لامحل لها من الاعراب فان المثال المذكور نظير لكل واحد من الاستئنافين من حيث ان كل واحد منهما ... قيل ابلغ قسمى الاستئناف وهو باعادة صفة مااستؤنف عنه الحديث كما في المثال المذكور لاباعادة اسمه كما اذا قيل احسنت الى زيد زيد حقيق بالاحسان وكونه من الاستئناف الاول باعادة صفة مااستؤنف عنه ظاهر لان مااستؤنف عنه في الآية وهو المتقون بمنزلة زيد في المثال المذكور وقداستؤنف في قوله الذين يؤمنون بالغيب بذكر صفة المتقين كما استؤنف في قوله صديقك القديم اهل لذلك بذكر صفة زيد واما كون الاستئناف الواقع على قوله اولئك على هدى من ربهم باعادة وصف مااستؤنف عنه فقد بينه بقوله فان اسم الاشارة ههنا كاعادة المتقين بصفاتهم المذكورة وذلك لان حق اسماء الاشارة ان يشار بها الى مشاهد محسوس او الى ماهو منزل منزلته في التمييز والظهور ولما كانت الصفات التي اجريت على المتقين مميزة لهم وجاعلة اياهم كأنهم محسوسون مشاهدون صح ان يشار اليهم بلفظ اولئك كأنه قيل اولئك المنزلون منزلة المشاهد المحسوس من تميزهم بتلك الصفات فيكون الكلام من قبيل ترتيب الحكم على الاوصاف الصالحة للعلية فيكون ذكرهم بلفظ اولئك من قبيل الاستئناف باعادة وصف مااستؤنف عنه وليس في ذكرهم بلفظ الضمير هذه الملاحظة لانه موضوع لاحضار الذات المتقدم ذكرها لفظا او معنى او حكما مع قطع النظر عن الاوصاف القائمة لها **قوله** لمافيه من بيان المقتضى وتلخيصه اى لما في الاستئناف باعادة الصفة من بيان المقتضى للحكم وهو الوصف المناسب المشعر بعليته للحكم المذكور فان ترتيب الحكم على الوصف المناسب مشعر بكون ذلك الوصف موجبا لذلك الحكم واما كون بيان المقتضى على وجه التلخيص فلأن الاستئناف ببيان الحكم على اسم الاشارة بمنزلة الاستئناف باعادة الموصوف بصفاته في الايذان بعلية الحكم فلذلك كان بيان المقتضى بهذا الوجه اخصر بالنسبة الى بيانه باعادة الموصوف بصفاته **قوله** ومعنى الاستعلاء في على هدى تمثيل تمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه بحال من اعتلى الشئ وركبه يعني ان كلمة على في الآية ليست للاستعلاء الحقيقي لان المتقين لايستعلون على الهدى حقيقة كاستعلاء زيد مثلا على الفرس او على السطح بل هي استعارة تبعية شبه تمسك المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركوبه في التمكن والاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع للاستعلاء وقدتقرر في موضعه ان الاستعارة في الحرف تقع اولا في متعلق معناه كالاستعلاء والظرفية والابتداء مثلا ثم تسرى الى الحرف بتبعيته فيشبه شئ من المعاني بذلك المتعلق ثم يطلق اسم المشبه به على المشبه على طريق الاستعارة الاصلية ثم يعبر عن الاسم المستعار بلفظ الحرف فيكون استعارة تبعا قال صاحب المفتاح المراد بمتعلقات معاني الحروف

او جواب سائل قال مالموصوفين بهذه الصفات اختصوا بالهدى ونظيره احسنت الى زيد صديقك صديقك القديم حقيق بالاحسان فان اسم الاشارة ههنا كاعادة الموصوف بصفاته المذكورة وهو ابلغ من ان يستأنف باعادة الاسم وحده لمافيه من بيان المقتضى وتلخيصه فان ترتيب الحكم على الوصف ايذان بانه الموجب له ومعنى الاستعلاء في على هدى تمثيل تمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه بحال من اعتلى الشئ وركبه وقدصرحوا به في قولهم
* امتطى الجهل وغوى
* واقتعد غارالهوى

و ذلك انما یحصل باستفراغ الفکر و ادامة النظر فیما نصب من الحجج و المواظبة علی محاسبة النفس فی العمل و نکر هدی للتعظیم فکأنه ارید به ضرب لا یبلغ کنهه و لا یقادر قدره و نظیره قول الهذلی

فلا و ابی الطیر المربة بالضحی * علی خالد لقد وقعت علی لحم * و أکد تعظیمه بان الله تعالی مانحه و الموفق له

مایعبر بها عنها عند تفسیر معانیها مثل قولنا من معناها ابتداء الغایة و فی معناها الظرفیة و کی معناها الغرض فهذه لیست معانی الحروف و الا لما کانت حروفا بل تکون هی اسماء لان الاسمیة و الحرفیة انما هی باعتبار المعنی و انما هی متعلقات المعانیها بمعنی ان هذه الحروف اذا افادت معانی ردّت تلك المعانی الی هذه المعانی المستقلة بالمفهومیة بنوع استلزام لان معانی الحروف معان نسبیة مخصوصة و هذه المعانی معانی مستقلة بالمفهومیة عامة و الخاص یستلزم العام و لما کان المستعار اصالة فی قوله تعالی علی هدی هو متعلق معنی کلمة علی و هو الاستعلاء حیث عبر عن تمکن المتقین من الهدی و استقرارهم علی طریق التعبیر باسم المشبه به عن المشبه بین ان المتقین و ان لم یستعلوا علی الهدی حقیقة الا انه شبه تمسکهم بالهدی و تمکنهم منه باستعلاء الراکب علی مرکوبه فی التمکن و الاستقرار فاطلق اسم الاستعلاء علی التمسك و الاستقرار ثم عبر عن الاستعلاء المستعار بالحرف الموضوع للاستعلاء فسرت الاستعارة الواقعة فی متعلقه الیه فکان استعارة تبعیة و معنی التمثیل التصویر فان المقصود من الاستعارة تصویر المشبه بصورة المشبه به ابراز الوجه الشبه فیه بصورته فی المشبه به من غیر ان یکون ناقصا عن ما فی المشبه به کما فی صورة التشبیه فاذا قلت رأیت اسدا یرمی فقد صوّرت المشبه و شجاعته بصورة الاسد و جرأته فکذلك فی الآیة صوّر تمکنهم من الهدی و تمسکهم به و استقرارهم علیه بصورة استعلاء الراکب علی مرکوبه فی التمسك و الاستقرار فاستعیر له الحرف الموضوع للاستعلاء کما شبه استعلاء المصلوب علی الجذع و استقراره علیه باستقرار المظروف فی الظرف فاستعیر له الحرف الموضوع للظرفیة فی قوله تعالی حکایة عن فرعون و لاصلبنکم فی جذوع النخل و لما کان تشبیه الهدی و الجهل و نحوهما من المعانی و الاوصاف القائمة بالنفس بالمرکوب علیه الذی یعتلی علیه حقیقة مما یستبعد فی بادیٔ النظر اراد ازالة استبعاده فقال و قد صرحوا به ای تشبیه نحو الهدی بالشیٔ الذی یعتلی علیه و یرکب و ان ذلك شائع متعارف فیما بین الخلق حیث قالوا امتطی الجهل و غوی ای رکبه و اتخذه مطیة و مرکبا و قالوا ایضا اقتعد غارب الهوی فان معناه رکب الهوی لان الغارب ظهر الدابة ما بین السنام و العنق و القعود علی غارب الدابة کنایة عن الرکوب علیها و کل واحد من المثالین من قبیل الاستعارة بالکنایة حیث شبه الجهل و الهوی بالمطیة و اثبت لهما ما یلزم المشبه به و هو الامتطاء و الغارب علی سبیل التخییل و رشح بذکر الاقتعاد الملائم للمشبه به

قوله و ذلك ای کونهم علی الهدی بمعنی تمکنهم منه و استقرارهم علیه انما یحصل باستفراغ الفکر و ادامة النظر فیما نصب من الحجج لیحصل کمال القوة النظریة و بالمواظبة علی محاسبة النفس فی العمل لیحصل کمال القوة العملیة قال الامام و تحقیق القول فی کونهم علی الهدی تمسکهم بموجب الدلیل لان الواجب علی المتمسك بالدلیل ان یدوم علی ذلك و یتحرس من المطاعن و الشبه فکأنه سبحانه و تعالی لما مدحهم بالایمان بما انزل الیه اوّلا مدحهم بالاقامة علی ذلك و المواظبة علی الحراسة من الشبه ثانیا و ذلك واجب علی الخلق لانه اذا کان مشددا فی الدین خائفا وجلا فلابد ان یحاسب نفسه فی علمه و عمله و یتأمل حاله فاذا حرس نفسه فیهامن الاخلال به کان ممدوحا بانه علی هدی و بصیرة **قوله** لا یبلغ علی صیغة المجهول و کنهه ای نهایته و قدر الشیٔ مبلغه فقوله و لا یقادر قدره ای لا یبلغ احد مبلغ ذلك الهدی و مرتبته نقل عن الاساس انه ذکر فیه ان قدر الشیٔ مبلغه و فلان یقادر الشیٔ ای یطلب مساواته **قوله** و نظیره ای فی کون التنکیر للتعظیم قول الهذلی خویلد ابن مرّة یرثی خالد بن زهیر و کان رجلا عظیم القدر قد قتل و اقامت الطیر علیه و لزمته تأکله فاستعظم الشاعر لحمه حیث نکره و بسبب تعظیم اللحم استعظم الطیر الواقعة علیه ثم ما اکتفی بتعظیم الطیر بل استعظم آباء الطیر حیث اقسم بها و لیس لابیها شرف یستحق لأن یقسم به سوی کونه اباها فتعظیم ابیها راجع الی تعظیم نفس الطیر و تعظیم نفس الطیر راجع الی تعظیم اللحم و تعظیم اللحم راجع الی تعظیم خالد و کلمة لا مثلها فی قوله تعالی لا اقسم یحتمل ان لا تکون زائدة بل تکون ردّا لکلام سابق ای فلیس الامر کما زعمت و قوله لقد وقعت جواب للقسم و الخطاب فی قوله وقعت للطیر علی طریقة الالتفات من الغیبة الی الخطاب و اصل ابی ابین فی و ابی الطیر علی خلاف القیاس سقطت نونه بالاضافة و لو لم یکن کذلك لکان الواجب ان یکتب و اب الطیر بلا یاء و ذکرها بالکنیة بما یدل علی التعظیم ایضا و المربة بمعنی الواقعة الملازمة من ارب بالمکان بمعنی اقام به و لزمه و الباء و علی فی قوله بالضحی و علی خالد متعلقان بالمربة نقل عن صاحب الکشاف انه کان یقول فی حق بیت الهذلی ما افصحك یا بیت **قوله** و أکد

تعظيم بان الله تعالى مانحه ﴾ كأنه دفع لما يتوهم من ان الهدى لايكون الا من الله تعالى فما فائدة قوله من ربهم فاجاب بان فائدته تاكيد التعظيم المستفاد من تنكير هدى فان تعظيم الشيء كما يستفاد من الاضافة اليه تعالى كما في نحو بيت الله وناقة الله يستفاد ايضا من اسناده اليه تعالى كما يقال فلان مؤيد من عند الله تعالى وله فضل من ربه وقوله تعالى من ربهم في محل الجر على انه صفة لهدى ومن لابتدآء الغاية اى على هدى ممنوح من عنده واوتوه من قبله والتوفيق هو اللطف الداعى الى اعمال الخير كما ان العصمة هو اللطف الزاجر عن اعمال الشر ﴿ قوله وقد ادغمت النون فى الرآء ﴾ فى قوله تعالى من ربهم بغنة وبغير غنة وفى الكشاف ان الكسائى وحمزة ويزيد وورشا فى رواية والهاشمى عن ابن كثير لم يغنوها وقد اغنها الباقون الا اباعمرو فقد روى عنه فيها راويتان وفى الحواشى الشريفية المشهور عن القرآء ان لاغنة مع اللام والراء وقد وردت عنهم فى بعض الروايات الغنة معهما ولا نزاع فى جوازها بحسب العربية وانما النزاع فى وقوعها فى قرآءة القرءآن اختلف القرآء فى وقوعها فيهما والمشهور تركها ﴿ قوله كرر فيه اسم الاشارة تنبيها على ان اتصافهم بتلك الصفات يقتضى كل واحدة من الاثرتين ﴾ اى من الخصلتين اللتين اوثر المتقون الموصوفون بالصفات المذكورة بكل واحدة منهما وتفردوا فان الاثرة بفتح الهمزة والثاء اسم لما يستبد به المرء ويتقدم على من عداه ويتميز من قوله استأثر فلان بالشيء اى استبد به وتقرر وتميز عن غيره بسببه والمراد بالاثرتين تمكنهم من الهدى فى الدنيا وفوزهم بالفلاح فى العقبى ووجه التنبيه مامر من ان ترتيب الحكم على اسم الاشارة بمنزلة ترتيبه على الموصوف من حيث انه موصوف فيشعر بان اتصافه بتلك الصفات علة مقتضية لكل واحدة منهما لان تكرير العلة يدل على تعدد المعلول ولو لم يكرر لربما فهم ان ذلك الاتصاف انما يقتضى المعطوف عليه دون المعطوف فكرر اولئك تنبيها على ان الاتصاف بها يقتضى المعطوف عليه ايضا والفائدة الثانية لتكرير اسم الاشارة التنبيه على ان كل واحدة من الاثرتين كافية فى تميزهم بها عن غيرهم فلو لم يكرر اولئك لربما فهم تميزهم واختصاصهم بالمجموع لا بكل واحدة منهما قيل هذا الوجه انما يستقيم اذا افاد مجرد تعريف المسند اليه التخصيص ليحصل التخصيص فى الجملة الاولى ايضا وهو مختلف فيه فكأنه تبع صاحب الكشاف فانه قائل بالحصر فى الله يبسط الرزق والله يستهزئ بهم ونحو ذلك ﴿ قوله ووسط العاطف ﴾ جواب عما يقال ما الفرق بين هذه الآية وبين قوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون حتى توسط العاطف بين اسمى الاشارة فى هذه الآية ولم يتوسط فى تلك الآية وتقرير الجواب ان الجملتين المتعاطفتين فيما نحن فيه وان كانتا متناسبتين بسبب اتحادهما فى المسند اليه الا انهما مختلفتان من وجه آخر اى من حيث اختلاف خبر الجملة المعطوفة وهو قوله هم المفلحون فانهما معنيان مختلفان مفهوما ووجودا فان الفلاح الذى هو الفوز بالمطلوب انما يحصل فى الآخرة والهدى الذى هو الدلالة على المطلوب او الاهتداء او سلوك الصراط المستقيم الموصل اليه انما يحصل فى الدنيا فهما متغايران فى العقل والوجود لكنهما متناسبان من حيث كون احدهما نتيجة للآخر فكانت الجملتان متوسطتين بين كمال الاتصال وكمال الانقطاع فلذلك عطف الثانية على الاولى بالواو الجامعة المنبئة عن تغاير المعطوفين من وجه وتناسبهما من وجه آخر بخلاف قوله تعالى اولئك كالانعام مع قوله اولئك هم الغافلون فانهما وان اختلفا بحسب اللفظ والمفهوم لكنهما قد اتحدا بحسب المقصود والمآل فكانت الثانية مقررة للاولى مؤكدة لها اذ لا معنى للتشبيه بالانعام الا المبالغة فى الغفلة فلم يفد قوله اولئك هم الغافلون الا ما افاد قوله اولئك كالانعام فلم يكن للعطف وجه لتحقق كمال الاتصال بينهما ﴿ قوله وهم فصل ﴾ لم يقل ضمير فصل لانه اختلف فيه فقال بعض النحاة انه اسم ملغى لامحل له من الاعراب وقال بعض البصريين انه حرف لاستبعاد خلو الاسم عن الاعراب لفظا ومحلا ولانه لما كان الغرض المهم من اثباته دفع التباس الخبر الذى بعده بالصفة فانك اذا قلت زيد العالم واولئك المفلحون جاز ان يتوهم السامع ان العالم والمفلحون صفة المبتدأ فينتظر الخبر فجئت بالفصل ليتعين انه خبر لا صفة لان الضمير لايوصف فكان مفيدا لمعنى فى غيره فكان حرفا لا اسما ومن جعله اسما لايجعله مبتدأ حقيقة على انه لو كان كذلك لم ينتصب ما بعده بظن وكان فى نحو ظننت زيدا هو القائم وكنت انت القائم وبعض العرب يجعله مبتدأ ما بعده خبره فلا ينصب ما بعده فى باب كان وباب علمت وعليه ما نقل فى غير السبعة ولكن كانوا هم الظالمون وان ترنى انا اقل بالرفع فيهما وذكر المصنف لكلمة هم على تقدير كونه فصلا لامبتدأ ثلاث فوآئد الاولى الدلالة

وقد ادغمت النون فى الرآء بغنة وبغير غنة (واولئك هم المفلحون) كرر فيه اسم الاشارة تنبيها على ان اتصافهم بتلك الصفات يقتضى كل واحدة من الاثرتين وان كلا منهما كاف فى تميزهم بها عن غيرهم ووسط العاطف لاختلاف مفهوم الجملتين ههنا بخلاف قوله اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون فان التسجيل بالغفلة والتشبيه بالبهائم شيء واحد فكانت الجملة الثانية مقررة للاولى فلا تناسب العطف وهم فصل يفصل الخبر عن الصفة ويؤكد النسبة ويفيد اختصاص المسند بالمسند اليه

على ان المذكور بعدها خبر لماقبلها لانعت له ولذلك سمى فصلا والثانية تأكيد النسبة الرابطة لمافيه من الدلالة على تقوية الربط والثالثة الدلالة على قصر المسند اليه وتخصيصه به بشهادة الاستعمال فى مثل ان الله هو الرزاق وكنت انت الرقيب عليهم قيل قدتقرر فى علم المعانى ان الفصل انما يفيد التخصيص اذا لم يكن الخبر معرّفا باللام سوآء كان اسما منكرا اوفعلا اوظرفا نحو زيد هو افضل من عمرو وزيد هو يقاوم الاسد وزيد هو فى الدار قال صاحب الكشاف ان لفظ هو فى قوله ان الله هو الرزاق ليس للتخصيص واما اذا كان الخبر معرّفا باللام فالتخصيص يحصل من التعريف ويكون الفصل لمجرّد تأكيد الاختصاص الحاصل من تعريف الخبر فان الخبر المعرّف باللام يفيد التخصيص سوآء كان المبتداء معرّفا بلام الجنس كما فى قوله عليه الصلاة والسلام * الكرم التقوى * والحسب المال * والدين النصيحة * اى لاكرم الا التقوى ولاحسب الا المال ولادين الا النصيحة لان المعنى كل الكرم التقوى اولم يكن المبتدأ معرّفا باللام وكان اللام فى الخبر للجنس نحو انت العزيز اى لاعزيز الا انت اوللعهد نحو رأيت كريما وانت الكريم اى انت ذلك الكريم لاغيرك والظاهر ان مراد القوم بقولهم ان الفصل لايفيد التخصيص اذا كان الخبر معرّفا باللام انه لايفيده ابتدآء وقصدا وانما يفيده تأكيدا وتبعا وذلك لاينافى قول المصنف رحمه الله انه يفيد التخصيص فان معناه انه يؤكد الاختصاص الحاصل من تعريف الخبر ﴿قوله اومبتدأ﴾ عطف على قوله فصل وقوله كأنه الذى انفتحت له وجوه الظفر اشارة الى وجه تسمية الفائز بالمطلوب مفلحا مع ان الفلح فى الاصل بمعنى الفتح والشق ولهذا يسمى الزارع فلاحا ويقال فلحت الارض اى شققتها للحرث ويقال الحديد بالحديد يفلح اى يشق ويقطع قال الشاعر

۞ لاتبعثن الى ربيعة غيرها ۞ ان الحديد بغيره لايفلح ۞

﴿قوله انفتحت﴾ يدل على ان همزة افلح والمفلح للصيرورة ﴿قوله نحو فلق﴾ اى فلج اى شق وفلذ اى قطع وفلى اى فرق الشعر اطلب القمل وفى الصحاح الفلح الظفر والفوز والفلج بالتحريك تباعد مابين الثنايا والرباعيات يقال رجل افلج الاسنان ورجل مفلج الثنايا اى منفرجها وهو خلاف متراص الاسنان ﴿قوله وتعريف المفلحين الخ﴾ ذكر لتعريف المفلحين وجهين الاوّل ان يكون التعريف فيه للعهد الخارجى اى بلغ المخاطب ان فى العالم طائفة معلومة يقال لهم المتقون فى الدنيا وطائفة اخرى يقال لهم المفلحون فى الآخرة الا انه لايعلم ان احدى الطائفتين هل هى مغايرة بالذات للاخرى اوهى متحدة معها فان كون كل واحد من المتقين والمفلحين معلوما للمخاطب لايستلزم علمه بان احدهما هو الآخر واتحادهما بحسب الذات كما فى زيد اخوك لجاز ان يعلم المخاطب ان فى العالم طائفة المتقين فى الدنيا وطائفة المفلحين فى الآخرة ولايعلم ان احداهما هى الاخرى اوغيرها فيطلب الحكم على المتقين بانهم هل هم الذين بلغنا انهم المفلحون فى الاخرة اولا فيبين له انهم هم المفلحون ثم ان جعل لفظ هم فصلا يعتبر فيه قصر المسند على المسند اليه افرادا دفعا لتوهم الشركة بان يتوهم ان المعهودين بالفلاح فى الاخرة يندرج فيهم غير المتقين ايضا وان لم يجعل فصلا بل كان مبتدأ ومابعده خبره والجملة خبر اولئك لم يعتبر القصر بل يكون الكلام مسوقا لمجرد الحكم على المتقين بانهم المعهودون بالفلاح فى الاخرة والوجه الثانى ان تكون اللام فى المفلحين لتعريف الجنس المسمى بتعريف الحقيقة ثم ان المشهور فى مثله ان يراد بالمبتدأ ذات قصد حصر جنس الخبر فيه حقيقة بان لايوجد ذلك الجنس فى غيره اصلا نحو زيد الامير اذا انحصرت الامارة فيه ولم يكن فى البلد امير سواه او قصد حصره فيه ادعاء بان يكون المبتدأ اكمل افراد ذلك الجنس بحيث لايعتدّ بتحققه فى غير ذلك الفرد نحو زيد الشجاع اذا كان زيد كاملا فى الشجاعة بحيث صار كأنه ليس فى الدنيا شجاع غيره وقد لايقصد بالخبر المعرّف باللام مفهوم مغاير للمبتدأ بل يقصد به ان المبتدأ هو عين ذلك الجنس ومتحد به لا انه مفهوم مغاير للمبتدأ منحصر فيه كما هو المشهور وهذا معنى آخر للخبر المعرّف باللام الجنسية غير الحصر ذكره الشيخ فى دلائل الاعجاز واختاره صاحب الكشاف لكونه ابلغ من الحصر فالمعنى حينئذ اولئك هم عين حقيقة المفلحين فاللام لنفس الحقيقة من حيث هى وعبارة الكشاف هكذا ومعنى التعريف فى المفلحين الدلالة على ان المتقين هم الذين ان حصلت صفة المفلحين وتحققوا ماهم وتصوّروا بصورتهم الحقيقية فهم هم لايعدون تلك الحقيقة ﴿قوله تأمل كيف نبه﴾ كيف فى محل النصب على انه مفعول تأمل وقد انسلخ عنه معنى الاستفهام وجاء بدله معنى الظرفية كأنه قيل تأمل فى كيفية تنبيه الله تعالى والمراد بما لايناله احد سواهم تمسكهم بكمال الهدى فى الدنيا وكمال الفوز فى الاخرة والفلاح ﴿قوله من وجوه شتى﴾ متعلق

او مبتدأ والمفلحون خبره والجملة خبر اولئك والمفلح بالحاء والجيم الفائز بالمطلوب كأنه الذى انفتحت له وجوه الظفر وهذا التركيب وما يشاركه فى الفاء والعين نحو فلق وفلذ وفلى يدل على الشق والفتح وتعريف المفلحين للدلالة على ان المتقين هم الناس الذين بلغك انهم المفلحون فى الآخرة او الاشارة الى ما يعرفه كل واحد من حقيقة المفلحين وخصوصياتهم تنبيه تأمل كيف نبه سبحانه وتعالى على اختصاص المتقين بنيل مالاينا له احد من وجوه شتى

بقوله نبه وشتى جمع شتيت كريض ومرضى ﴿قوله بناء الكلام﴾ وماعطف عليه امامرفوع على انه خبر
مبتدأ محذوف واما مجرور على البدلية من وجوه شتى ﴿قوله التعليل﴾ تعليل متعلق بقوله بناء الكلام فان بناء
الكلام على اسم الاشارة بمنزلة اعادة الموصوف من حيث هو موصوف وترتيب الحكم على الوصف المفيد للعلة ولا
يخفى ان البناء المذكور جزء من تلك الاعادة ووجه كون البناء المذكور منبها على الاختصاص المذكور ان ذكر علة
الحكم يفيد ثبوته بثبوتها وعدمه بعدمها وهذا الوجه مشترك بين الجملتين والثلاثة الباقية مختصة بالثانية والوجه
الثاني من وجوه التنبيه على اختصاص المتقين بما ذكر تكرير اسم الاشارة فان بناء الكلام عليه لما افاد اختصاص
الحكم الذي بناء عليه بالمشار اليه لاختصاص علة الحكم به فبالضرورة كان تكريره مفيدا لاختصاص الفلاح بهم
لاجل اختصاص علة الفلاح والوجه الثالث تعريف الخبر وهو المفلحون ووجه كونه منبها على الاختصاص ظاهر
مما مر سواء كانت اللام للعهد او للجنس وعلى تقدير كونها للجنس فاما ان يقصد الاستغراق او يقصد الاتحاد واياما
كان فالتخصيص حاصل كما ترى والوجه الرابع توسيط الفصل فانه يفيد التخصيص على انه يؤكد التخصيص المستفاد
من الخبر او يؤكد الحكم بالاتحاد ﴿قوله لاظهار قدرهم﴾ متعلق بقوله نبه بعد ماتعلق به قوله من وجوه شتى
وهذا بالنظر الى كمالهم في انفسهم ﴿قوله والترغيب في اقتفاء اثرهم﴾ بالنظر الى غيرهم ﴿قوله وقد تشبث
به﴾ اى بالاختصاص المذكور او بما ذكر من الآيات والمراد بالوعيدية المعتزلة القاطعون بوعيد الفساق وخلودهم
في النار وقال الامام هذه الآيات تمسك بها الوعيدية من وجهين الاول ان قوله اولئك هم المفلحون يقتضي الحصر
فدل على ان من اخل بالصلاة والزكاة لايكون مفلحا وذلك يوجب القطع بوعيد العصاة والثاني ان ترتيب الحكم على
الوصف مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فيلزم ان تكون علة الفلاح هي الايمان والصلاة والزكاة فمن
اخل بهذه الاشياء لم يحصل له علة الفلاح فوجب ان لايحصل له الفلاح والجواب عن الاول ان قوله تعالى اولئك هم
المفلحون يدل على انهم هم الكاملون في الفلاح فيلزم ان يكون صاحب الكبيرة غير كامل في الفلاح ونحن نقول به
وعن الثاني ان نفي السبب الواحد لايقتضي نفي المسبب فعندنا من اسباب الفلاح عفو الله سبحانه وتعالى ﴿قوله
اهلتهم﴾ اى جعلتهم اهلا والعتاة جمع عات من العتو وهو الطغيان ومجاوزة الحد في الشرة والفساد والمردة جمع
مارد وهو المتمرد ﴿قوله لتباينهما في الغرض﴾ متعلق بقوله ولم يعطف ووجه تباينهما في الغرض ان المقصود
من الجملة الاولى بيان ان الكتاب متصف بغاية الكمال في الهداية تقريرا لكونه يقينا لامجال فيه للشك وتحقيقا
لكونه ذلك الكتاب الكامل في جنسه المتحدى باعجازه والمقصود من الجملة الثانية هو بيان اتصاف الكفار بالاصرار
على ماهم عليه من الكفر والضلال بحيث لايجدي فيهم الانذار فكان بين الجملتين كمال الانقطاع بانتفاء الجامع بينهما
لعدم المناسبة بين الاسمين اللذين هما المسند اليه فيهما وبين المسندين بخلاف قوله تعالى ان الابرار لفي نعيم وان
الفجار لفي جحيم فان المسند اليه في احدى الجملتين مقابل وضد للمسند اليه في الاخرى وكذا المسند في احداهما
ضد للمسند في الاخرى وهم يعدون التضاد من قبيل الجامع الوهمي من وجوه المناسبة بين الجملتين المانع لتحقق
كمال الانقطاع بينهما وكون القصة الاولى مسوقة لذكر الكتاب وبيان شأنه ظاهر على تقدير كون الذين يؤمنون
بالغيب جاريا على المتقين واما على تقدير كونه كلاما مبتدأ مسوقا لوصف المؤمنين بكونهم على الهدى والفلاح
فان سبيله حينئذ سبيل الاستئناف كما عرفت فيكون مبنيا على تقدير سؤال نشأ من قوله هدى للمتقين فيكون مندرجا
في حكمه وتابعا له في المعنى اذ الجواب مبني على السؤال وهو على منشأه فيكون مسوقا لذكر الكتاب ايضا لان
تابع التابع تابع وظاهر ان القصة الثانية مسوقة لشرح تمرد الكفار فتباينا في الغرض على التقديرين ﴿قوله
وان من الحروف﴾ القياس ان يقول من الاحرف على لفظ جمع القلة لان مادون العشرة موضع قلة والحروف جمع
كثرة الا انه اتسع القوم في اطلاق لفظ الحروف على الستة فان احد الجمعين يستعمل موضع الآخر كثيرا مجازا او هذه
الحروف تشابه الفعل لفظا واستعمالا ومعنى اما لفظا فمن وجهين في عدد الحروف فانها مركبة من ثلاثة احرف
فصاعدا كالفعل والثاني في بنائها على الفتح كالماضي واما استعمالا فمن حيث انها لاتستعمل الاداخلة على الاسم
كما ان الافعال كذلك واما معنى فلانها تعطي معاني الافعال من التحقيق والتشبيه والاستدراك والتمني والترجي
﴿قوله والمتعدي﴾ منصوب معطوف على قوله الفعل اى وشابهت الفعل المتعدي خاصة ﴿قوله ولذلك﴾
اى ولاجل مشابهتها الفعل صورة ومعنى اعملت اى جعلت عاملة كالفعل توفية للشبه حقه الا انه قدم منصوبها

اء الكلام على اسم الاشارة للتعليل مع
لايجاز وتكريره وتعريف الخبر وتوسيط
فصل لاظهار قدرهم والترغيب في اقتفاء
رهم وقد تشبث به الوعيدية في خلود
فساق من اهل القبلة في العذاب ورد بان
راد بالمفلحين الكاملون في الفلاح ويلزمه
دم كمال الفلاح لمن ليس على صفتهم لاعدم
فلاح له رأسا (ان الذين كفروا) لما ذكر
اصة عباده وخلاصة اوليائه بصفاتهم
تي اهلتهم للهدى والفلاح عقبهم باضدادهم
عتاة المردة الذين لاينفع فيهم الهدى ولاتغني
نهم الآيات والنذر ولم يعطف قصتهم على
صة المؤمنين كما عطف في قوله تعالى ان
الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم لتباينهما
ن الغرض فان الاولى سيقت لذكر الكتاب
بيان شأنه والاخرى مسوقة لشرح
رد هم وانهماكهم في الضلال وان من
لحروف التي شابهت الفعل في عدد الحروف
البناء على الفتح ولزوم الاسماء واعطاء
عانيه والمتعدي خاصة في دخولها على اسمين
لذلك اعملت عمله الفرعي وهو نصب الجزء
لاول ورفع الثاني ايذانا بانه فرع في العمل
خيل فيه

على مرفوعها ايذانا بكونها فرعا للفعل فى العمل وانها دخيلة فى العمل غير اصيلة فيه اذ لو قدم مرفوعها على منصوبها لحصلت التسوية بين الاصل والفرع وهو غير معقول فعكس اظهارا لفرعيتها فى العمل فان تقديم المنصوب على المرفوع جائز فى الفعل لكن تقديمه عدول عن الاصل وفرع له فاعملت هذه الحروف العمل الذى هو فرع عمل الفعل ايذانا بفرعيتها له فى العمل ﴿قوله وهى بعد باقية مقتضية للرفع﴾ اى والخبرية باقية على حالها بعد دخول هذه الحروف وقد كانت مقتضية للرفع قبل دخول الحروف فتبقى مقتضية له بعد دخولها بحكم الاستصحاب وهو ابقاء الشئ على ما كان عليه سابقا فلا اثر لهذه الحروف الا نصب الاسم ﴿قوله لتخلفه عنها﴾ اى تخلف الرفع عن الخبرية وهو علة لقوله مشروط بتجرد الخبر عن العوامل اللفظية فان الخبرية لو كانت مقتضية للرفع مطلقا لوجب ان يكون خبر كان مرفوعا لوجود ما فرض علة له فيه وهو الخبرية ولما تخلف الرفع عن الخبرية فى خبر كان علمنا انها ليست مقتضية له مطلقا بل انما تقضيه بشرط التجرد بل المقتضى له هو نفس التجرد كما اشتهر من ان العامل المعنوى هو التجرد عن العوامل اللفظية وقد زال التجرد عن الخبرية بدخول هذه الحروف ﴿قوله ولذلك﴾ اى ولاجل كون فائدة كلمة ان تأكيد النسبة الحكمية التى هى بين المبتدأ والخبر يستقبل القسم بكلمة ان ويجاب بجواب مصدر بها نحو والله ان زيدا لقائم فان فائدة القسم انما هى تأكيد النسبة التى فى الجملة المقسم عليها فاذا تلقى القسم بها صارا متضادين فى افادة الفائدة المذكورة يقال تلقاه اى استقبله قال الله تعالى اذ تلقونه بالسنتكم اى يأخذه بعضكم من لسان بعض ﴿قوله مثل ويسألونك عن ذى القرنين الآية﴾ مثال لقوله وتصدر بها الاجوبة ﴿قوله وقال موسى يافرعون انى رسول﴾ مثال لقوله وقد تذكر فى معرض الشك ولم يذكر مثالا لقوله يتلقى بها القسم لظهوره وكثرته ﴿قوله قال المبرد الخ﴾ تأكيد لقوله يتلقى بها القسم الخ ومحصول قول المبرد ان الكلام يلقى الى من خلا ذهنه عن تصور النسبة غير مؤكد والى الطالب المتردد مؤكدا استحسانا والى المنكر مؤكدا وجوبا ويزداد التأكيد على حسب قوة الانكار وشدته روى ان ابا العباس الكندى المتفلسف ركب الى المبرد وقال انى اجد حشوا فى كلام العرب اجد العرب تقول عبدالله قائم ثم تقول ان عبدالله قائم ثم تقول ان عبدالله لقائم ومعنى الجميع واحد فقال المبرد بل المعانى مختلفة لاختلاف الالفاظ فقولهم عبدالله قائم اخبار عن قيامه وقولهم ان عبدالله قائم جواب عن سؤال سائل متردد وقولهم ان عبدالله لقائم جواب عن انكار منكر لقيامه ﴿قوله وتعريف الموصول﴾ اعلم ان تعريف الموصول كتعريف ذى اللام فى انه تارة يكون للاشارة الى المعهود الخارجى لتقدم ذكره صريحا او كناية او لكونه بحيث يعلمه المخاطب بالقرآئن وان لم يتقدم ذكره اصلا نحو خرج الامير اذا لم يكن فى البلد الا امير واحد وتارة يكون للاشارة الى نفس الحقيقة والجنس من حيث هو او من حيث وجوده فى ضمن جميع افراده او فى ضمن بعض الافراد لابعينه وتعريف الموصول فى الآية ان كان للعهد والمعهود ناس باعيانهم متميزون بكونهم اعلاما ومشهورون به بحيث يتبادر الذهن اليهم عند اطلاق الذين كفروا فالامر ظاهر اذ لا اشكال فى الاخبار عنهم بانهم سوآء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لاينفعهم الانذار ولايؤمنون فان الحكم بعدم نفع الانذار يصدق فى حق المصرين على الكفر وان لم يصدق فى حق جميع الكفرة لان بعضهم اسلموا ونفعهم الانذار وان كان للجنس فظاهر انه لايكون المراد به نفس الحقيقة من حيث هى لان الحكم المذكور ليس من لوازم الماهية من حيث هى بل هو من لوازم وجودها فى الخارج فلابد ان يكون المراد به اما الجنس من حيث وجوده فى ضمن جميع الافراد فيتناول المصرين على الكفر وغيرهم على سبيل الشمول او من حيث وجوده فى ضمن بعض الافراد فيتناول المصرين وغيرهم على سبيل البدل وعلى التقديرين لابد أن يخص الجنس المذكور بحيث يخرج منه غير المصرين بقرينة الخبر وهو قوله سوآء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لايؤمنون فان هذا الحكم مختص بالمصرين على الكفر غير متناول للفريقين فعلى الاول يكون قوله تعالى ان الذين كفروا من قبيل الاطلاق اللفظ العام المستغرق وارادة الخاص وعلى الثانى يكون من قبيل اطلاق اللفظ المطلق المتناول لكل بعض على سبيل البدل وارادة المقيد بقيد الاصرار من حيث ان الخبر يدل على التقييد وهو اظهر من الاول لان حمله على الاستغراق والشمول ثم تخصيصه بالبعض بواسطة القرينة تطويل للمسافة بلا طائل مع ان الحمل على العموم يبقى بلا فائدة اصلا بخلاف ما اذا حمل على الاطلاق واريد به بعض مايصلح له اللفظ بقرينة الخبر اذ لاتطويل للمسافة هناك وكأن

وقال الكوفيون الخبر قبل دخولها كان مرفوعا بالخبرية وهى بعد باقية مقتضية للرفع قضية للاستصحاب فلا يرفعه الحرف واجيب بان اقتضاء الخبرية الرفع مشروط بالتجرد لتخلفه عنها فى خبر كان وقد زال بدخولها فتعين اعمال الحرف وفائدتها تأكيد النسبة وتحقيقها ولذلك يتلقى بها القسم ويصدر بها الاجوبة وتذكر فى معرض الشك مثل قوله تعالى ويسألونك عن ذى القرنين قل سأتلو عليكم منه ذكرا انا مكنا له فى الارض وقال موسى يافرعون انى رسول من رب العالمين قال المبرد قولك عبدالله قائم اخبار عن قيامه وان عبدالله قائم جواب سائل عن قيامه وان عبدالله لقائم جواب منكر لقيامه وتعريف الموصول اما للعهد والمراد به ناس باعيانهم كابى لهب وابى جهل والوليد بن المغيرة واحبار اليهود او للجنس متناولا من صمم على الكفر وغيرهم فخص منهم غير المصرين بما اسند اليه

المصنف اشار الى هذا بقوله متناولا من صمم على الكفر حيث ترك كلمة كل من صمم كما وقع فى الكشاف تحاشيا عن حمله على الاستغراق فانه انما يستفاد من القرينة وهى ههنا تدل على عدمه ﴿قوله واصله الكفر﴾ ولعله اراد بكون المفتوح اصلا للمضموم ان مفتوح الكاف عام موضوع لمطلق الستر ومضموم الكاف خاص موضوع لستر النعمة خاصة والمطلق اصل بالنسبة الى المقيد وكذا العام بالنسبة الى الخاص والا فالظاهر ان كل واحد منهما لغة اصلية وفى الصحاح الكفر ضدّ الايمان والكفر ايضا جحود النعمة وسترها وهو ضد الشكر والكفر بالفتح التغطية يقال كفرت الشئ اكفره بالكسر كفرا اى سترته والكفر ايضا ظلمة الليل وسواده قال الشاعر

* فوردت قبل انبلاج الفجر * وابن ذكاء كامن فى كفر *

اى فيما يواريه من سواد الليل والكافر الليل المظلم لانه يستر بظلمته كل شئ وكل شئ غطى شيأ فقد كفره قال ابن السكيت ومنه سمى الكافر لانه يستر نعم الله عليه ومنه قيل للزارع كافر لانه يغطى البذر بالتراب وقيل لكمام الثمرة كافور وهو مبالغة الكافر لانه يستر الطلع ويغطيه والكمام والكم بكسر الكاف فيهما والكم وعاء الطلع وغطاء النور بفتح النون ﴿قوله وفى الشرع انكار ما علم بالضرورة مجئ الرسول صلى الله عليه وسلم به﴾ اى انكار شئ من ذلك فان المرء انما يكون مؤمنا بان يصدّقه فى جميع ما علم بالضرورة كونه مما جاء به صلى الله عليه وسلم ومن لم يصدّقه فى جميع ذلك سواء صدقه فى البعض دون البعض اولم يصدّقه فى جميع ذلك فهو كافر فعلى هذا يكون بين الايمان والكفر تقابل التضادّ لكونهما وجوديين حينئذ قيل فعلى هذا يلزم ان لايكون هذا التعريف صادقا على الكافر الخالى عن التصديق والتكذيب معا فيلزم ان لايكون مؤمنا ولا كافرا وهو قول بمنزلة بين المنزلتين واهل السنة لايقولون بها والصواب أن يقال ان التقابل بين الايمان والكفر هو تقابل العدم والملكة فان الايمان كما مرّ هو تصديقه عليه الصلاة والسلام فى جميع ما علم مجيئه به بالضرورة والكفر عدم الايمان عما من شأنه ان يكون مؤمنا والكافر بهذا المعنى يتناول الخالى عن التصديق والتكذيب كما يتناول المكذب وتقييد العلم بما جاء به عليه الصلاة والسلام بكونه ضروريا للاحتراز عما علم بالاستدلال اوورواية الآحاد كونه مما جاء به عليه الصلاة والسلام فان منكر الاحكام الاجتهادية وما ثبت برواية الآحاد لايكون كافرا وانما يكفر من انكر شيأ مما علم بالتواتر انه عليه الصلاة والسلام جاء به وانه من دينه فمن انكر وجود الصانع اوكونه عالما قادرا مختارا اوانكر نبوّته عليه الصلاة والسلام اوصحة القرآن او الشرائع التى علمنا بالضرورة كونها من دينه عليه الصلاة والسلام كوجوب الصلاة والصوم والزكاة والحج وحرمة الزنى والخمر فانه كافر لانه ترك تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما علم بالضرورة انه من دينه واما الذى يعرف بالدليل انه من دينه مثل كونه تعالى عالما بالعلم او بذاته مرئيا او غير مرئى وانه خالق افعال العباد ام لا فلم ينقل الينا بالتواتر المفيد للقطع بمجيئه عليه الصلاة والسلام باحد القولين دون الآخر بل انما يعلم صحة احد القولين وبطلان الثانى بالاستدلال فلاجرم لم يكن انكاره والاقرار به داخلا فى ماهية الايمان ولاموجبا للكفر ولاجل هذه القاعدة لايكفر احد من هذه الامّة ولايكفر ارباب التأويل ﴿قوله وانما عدلبس الغيار﴾ وهو بكسر الغين علامة اهل الذمة وقيل هو قلنسوة طويلة كانت تلبس فى ابتداء الاسلام وهى الآن من شعار اهل الكفر مختصة بهم كالزنار المختص بالنصارى وهذا القول اشارة الى سؤال مقدر وجواب له * تقرير السؤال أن من ارتكب هذه الامور كان كافرا بالاجماع وان صدّق النبى صلى الله عليه وسلم فى جميع ما علم بالضرورة مجيئه به فبطل به انعكاس التعريف حيث لم يصدق تعريف الكفر على ما هو كفر بالاجماع وقد وجب كون التعريف مطردا منعكسا * وتقرير الجواب ان تلك الامور فى انفسها ليست بكفر بل هى من امارات الكفر وانتفاء التصديق لان من صدّقه عليه الصلاة والسلام لايجترئ عليه ظاهرا قال الامام فى جوابه قلنا هذه الاشياء فى الحقيقة ليست كفرا الا ان التصديق وعدمه امر باطنى لااطلاع للخلق عليه ومن عادة الشرع ان لايبنى الحكم فى امثال هذه الامور على نفس المعنى لانه لاسبيل الى الاطلاع عليه بل يجعل لها معرّفات وعلامات ظاهرة ويجعلها مدار الاحكام الشرعية والغيار وشد الزنار من هذا الباب فان الظاهر ان من يصدق الرسول صلى الله عليه وسلم لايأتى بهذه الافعال فمن اتى بها دل ذلك منه على انه ليس ممن صدّقه وآمن به فلاجرم فرّع الشرع عليه احكام الكفر لالانه كفر فى نفسه * فان قيل ما الفرق بين لبس الغيار وشدّ الزنار وبين ترك المأمور به وارتكاب المنهى عنه حتى جعل الاوّل علامة التكذيب

والكفر لغة ستر النعمة واصله الكفر بالفتح وهو الستر ومنه قيل للزارع والليل كافر ولكمام الثمرة كافور وفى الشرع انكار ما علم بالضرورة مجئ الرسول به وانما عدّ لبس الغيار وشد الزنار ونحوهما كفرا لانها تدل على التكذيب فان من صدّق الرسول صلى الله عليه وسلم لايجترئ عليها ظاهرا لا لانها كفر فى انفسها

نازلا منزلته دون الثاني * قلنا وجه الفرق بينهما ان الاول من زي الكفرة مختص بهم لايجترئ المؤمن عليه بخلاف الثاني فانه وان كان من محظورات الدين شرعا الا انه قد يصدر عن المؤمن لكونه مجبولا على اتباع نفسه الامارة بالسوء وكون هواه غالبا على عقله فلم يجعله الشارع امارة للتكذيب نازلا منزلة نفس التكذيب ولم يحكم بكفر من ارتكبه واما الاول فانه لاعذر له في ارتكابه ولا باعث له يحمله على ارتكابه الا سوء اعتقاده فلذلك جعله الشارع امارة التكذيب وحكم بكفر من ارتكبه ﴿قوله واحتجت المعتزلة بما جاء في القرآن بلفظ الماضي على حدوثه﴾ يعني انهم استدلوا على حدث القرآن بما فيه من الاخبار بلفظ الماضي مثل قوله تعالى ان الذين كفروا انا ارسلنا نوحا انا انزلناه في ليلة القدر ولفظ الماضي يستدعي سبق وقوع النسبة على وقت الاخبار وهو الازل على تقدير كون القرآن ازليا ووقت النزول على تقدير كونه حادثا لكن سبق شئ على الازل غير متصور فلو كان القرآن ازليا لكان مثل قوله تعالى ان الذين كفروا وانا ارسلنا نوحا كاذبا لاستدعائه ان يكون الارسال او الكفر سابقا على الازل الذي هو وقت الاخبار فوجب ان يكون وقت الاخبار وقت النزول وكيف لايكون حادثا والحال ان الاخبار بصيغة الماضي وقت نزول القرآن يستدعي ان يكون الاخبار المذكور مسبوقا بوقوع النسبة ولا شك ان المسبوق بغيره مسبوق بالعدم فيكون حادثا لامحالة فهذا تقرير احتجاجهم على حدوث القرآن بما جاء به من الاخبار بلفظ الماضي وعبر عنه المصنف رحمه الله بقوله لاستدعائه سابقة المخبر عنه اى لاستدعاء الاخبار الملتبس بلفظ الماضي سبق وقوع النسبة على وقت الاخبار * واجيب عنه بان ماقلنا انه ازلي هو الكلام النفسي القائم بذاته سبحانه وتعالى وذلك لايتصف بكونه ماضيا او حالا او مستقبلا في الازل لعدم الزمان فيه وانما يتصف بذلك فيما لايزال بحسب تجدد التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات غاية مافي الباب انه يلزم حدوث التعلق وحدوثه لايقتضي حدوث الكلام المتعلق كما في العلم بعينه فان الله تعالى كان في الازل عالما بان العالم سيوجد فلما اوجده انقلب علمه بانه سيوجد العلم بانه قد وجد ولم يلزم من حدوث تعلقه بكونه قد وجد حدوث علم الله تعالى فانه سبحانه وتعالى مطلع على جميع المعلومات من ذواتها واحوالها على ماهي عليها في انفسها علما حضوريا لايغيب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض بل هو بكل شئ عليم مستمرا دائما ازلا وابدا لايتغير علمه ولا يتجدد بتغير المعلومات وتجدد احوالها الا ان تجددها وتغيرا حوالها انما يستلزم تجدد تعلقات علمه الازلي وتجدد تعلقات علمه لايستلزم تغير علمه في نفسه بل هو عالم بجميع المعلومات في الازل على ماهو عليه في نفس الامر وماثبت قدمه يمتنع عدمه فلا يزول العلم الثابت له في الازل بل تتجدد تعلقاته على حسب تجدد المعلومات وحدوث التعلق لايستلزم حدوث العلم المتعلق فكذا حال كلامه النفسي فانه ازلي حاك للاشياء على ماهي عليه ومخبر عنها اخبارا لايتصف بكونه ماضيا او حالا او مستقبلا لعدم الزمان في الازل فاخبار الله سبحانه وتعالى بكفر الكفرة قبل وجودهم اخبار في الازل بانهم سيكفرون وبعدان وجدوا واتصفوا بالكفر صار ذلك الخبر خبرا بانهم قد كفروا ولا يلزم من حدوث ذلك الخبر بتحقق الكفر منهم تغير نفس الكلام الازلي وحدوثه * واعلم ان المعتزلة ينكرون الكلام النفسي ويقولون كلام الله تعالى عبارة عن الالفاظ المركبة من الحروف والاصوات بناء على ان الكلام في الشاهد عبارة عن الالفاظ المركبة منهما فيكون في الغائب عبارة عنهما ايضا فيكون كلامه تعالى عندهم حادثا غير قائم بذاته تعالى بل يقوم بغيره من ملك او لوح محفوظ او نبي مرسل او غير ذلك ومعنى كونه متكلما ان يخلق في غيره من الاجسام المذكورة هذه الحروف والالفاظ المركبة منها على وجه مخصوص او ان يوجد اشكال الكتابة في اللوح وانت خبير بان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجده كما ان المتحرك من قامت به الحركة ونحن لاننكر ماقالت به المعتزلة بل نقول به ونسميه كلاما لفظيا ونعترف بكونه حادثا غير قائم بذاته تعالى ولكنا اثبتنا وراء ذلك امرا آخر هو المعنى القائم ونقول ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى اضافته اليه تعالى كونه صفة لله تعالى قائمة بذاته وبين الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف ومعنى الاضافة انه مخلوق لله تعالى ليس من تأليف المخلوقين فلما كان كلام الله حقيقة في كل واحد من الكلام النفسي واللفظي لا انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني لم يصح نفي كلام الله عن النظم المؤلف بان يقال انه ليس كلام الله ولم يلزم ايضا ان لايكون المعجز المتحدى به حقيقة وهو النظم المؤلف كلام الله تعالى ولما كان كلام الله سبحانه وتعالى عند المعتزلة منحصرا في الالفاظ المركبة من الحروف والاصوات ذهبوا الى انه حادث ودلائل حدوثه كثيرة منها انه اعراض حادثة

واحتجت المعتزلة بما جاء في القرآن بلفظ الماضي على حدوثه لاستدعائه سابقة المخبر عنه واجيب بانه مقتضى التعلق وحدوثه لايستلزم حدوث الكلام كما في العلم

مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض ضرورة امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول ولاشك ان حدوث الحروف يستلزم حدوث مايتركب منها ومنها ماذكروه من اشتمالها على صيغ الماضي المسبوقة بغيرها والحنابلة وافقوا المعتزلة في ان كلامه تعالى مؤلف من الاصوات والحروف وخالفوهم بان قالوا انه قديم قائم بذاته تعالى حتى قال بعضهم من غاية جهلهم ان الجلد والغلاف ايضا قديمان والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه تعالى مركب من الاصوات والحروف وسلموا كونها حادثة ولكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى وكلهم اتفقوا على نفي الكلام النفسي ونحن نثبته ونقول انه قديم قائم بذاته تعالى ونثبت الكلام اللفظي الدال على ذلك المعنى الازلي ونقول انه حادث قائم بغير ذاته وان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم وبين اللفظي الحادث كما مر واذا عرفت ماذكرناه من التفصيل ظهر لك ان احتجاج المعتزلة على حدوث الكلام اللفظي اقامة للدليل على مالانزاع فيه بيننا وبينهم وهو حدوث الكلام اللفظي فان النزاع بيننا وبينهم انما هو في اثبات الكلام النفسي ونفيه فانا لم نقل بقدم الكلام اللفظي كما ذهب اليه الحنابلة حتى يكون الاحتجاج على حدوثه مضرا لنا وابطالا لما ذهبنا اليه الا ان يقال بنى المصنف كلامه على المقالة المفردة المخالفة لما اشتهر بين اصحابنا من حدوث الكلام اللفظي واختار انه ازلي قائم بذاته تعالى لانتفاء مايقتضي حدوثه وهو كونه مرتب الاجزاء في نفسه بحيث يكون حدوث بعضها مشروطا بانتفاء البعض فان ذلك مقصور على الكلام الحسي القائم بالمخلوق فان آلتهم لاتساعدهم على التلفظ بالحروف التي هي مادة كلامهم الامرتبة واللفظ القديم القائم بذاته لايحتاج الى الآلة فلا يكون حادثا مرتب الاجزاء في نفسه فاللفظ القائم بذاته تعالى كذلك فقول المصنف واجيب بانه مقتضى التعلق معناه ان ماوقع في القرآن من صيغ الماضي وان كان حادثا مسبوقا بوقوع النسبة قبل الاخبار عنها الا ان ذلك مقتضى التعلق اي مبني على تعلق الخبر الازلي بتلك النسبة بعد وقوعها فان الكلام الازلي في نفسه وان كان على صورة الماضي الا انه اخبار محض غير مقيد بزمان ولامكان كذات الباري سبحانه وتعالى فلا يستدعي كونه مسبوقا بوقوع النسبة لان كلامه في الازل لايتصف بكونه ماضيا او حالا او مستقبلا لعدم الزمان فيه ثم اذا وجد الزمان ووقعت النسبة فحينئذ يحدث للكلام الازلي الكائن على صورة الماضي تعلق بتلك النسبة الواقعة فيتصف الخبر الازلي حينئذ بكونه ماضيا مسبوقا بوقوع النسبة فيكون حادثا مسبوقا بالعدم بناء على حدوث تعلقه بتلك النسبة بعد وقوعها ولايلزم من حدوث التعلق حدوث الكلام المتعلق بتلك النسبة المتجددة الحادثة حدوث الكلام القائم بذات الله تعالى وهو اللفظ المؤلف من السور والآيات المركبة من الحروف الغير المرتبة فان اللفظ المذكور والمعنى المدلول صفة ازلية قائمة بذاته تعالى لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف من الحروف المرتبة فانه بديهي الاستحالة للقطع بانه لايمكن التلفظ بالحرف الثاني الا بعد التلفظ بالحرف الاول بل على معنى ان اللفظ القديم ليس مرتب الاجزاء في نفسه فما ذكره المصنف في جواب احتجاج المعتزلة مبني على هذه المقالة المفردة المخالفة لما اشتهر بين اصحابنا من حدوث الكلام اللفظي ولو كان الجواب المذكور مبنيا على ماهو المشهور لقيل حدوث اللفظ القائم بغيره تعالى لاينافي قدم المعنى النفسي القائم بذاته تعالى وهذه المقالة منسوبة الى القاضي عضدالدين قال الشريف المحقق رحمه الله في شرح المواقف واعلم ان للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى ومحصولها ان لفظ المعنى مقول بالاشتراك المعنوي على معنيين الاول مايقابل اللفظ ويكون مدلولا له والاخر على المعنى القائم بالغير فيقال هذا معنى اي ليس بعين بل معنى قائم بغيره فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده بالمعنى هو مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ماهو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا اي كما انها حادثة على مذهب المعتزلة وهذا الذي فهمه الاصحاب من كلام الشيخ له لوازم فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية مابين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقي وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلام الله تعالى الى غير ذلك من المفاسد فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني وهو الامر القائم بالغير المقابل للعين فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى المستفاد منه جميعا لان كل واحد منهما يصدق عليه انه معنى اي امر قائم بذات الله سبحانه وتعالى فيكون صفة ازلية له تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة

(والقرآءة)

و القرآءة و الحفظ الحادثة لان نفس المقروء قديم و مايقال من ان الحروف و الالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو فى التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث كما روى عن الامام الشافعى رحمه الله انه قال الحدوث فى التلفظ لا فى نفس اللفظ و الادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة و هذا الذى ذكرنا و ان كان مخالفا لما عليه متأخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيته و هذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد بن عبد الكريم الشهرستانى فى كتابه المسمى نهاية الاقدام و لا شبهة فى انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد اهل الملة هذا كلام الشريف رحمه الله و قال الشيخ المحقق التفتازانى رحمه الله هذا كلام جيد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض و لا من الاشكال المرتبة الدالة عليه و نحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة فى خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة و نقوش مرتبة و اذا تلفظ كان كلاما مسموعا الى هنا كلامه ﴿قوله خبران﴾ يعنى ان مجموع قوله سوآء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم خبر ان ثم بين ان كون هذا المجموع خبر ان له طريقان الاوّل ان يكون قوله تعالى سوآء اسما مرفوعا على انه خبر ان و مابعده يكون مرفوعا به على الفاعلية كأنه قيل ان الذين كفروا مستو عليهم انذارك و عدمه * فان قلت الحكم على سوآء بانه هو الخبر و مابعده فاعله مخالف للحكم على مجموع سوآء و مابعده بانه خبر ان فكيف يكون تفصيلا له * قلنا لا مخالفة بينهما لانه على تقدير ان يكون سوآء خبر ان و مابعده فاعلا له يصدق ان يقال سوآء مع فاعله خبر ان و هو الظاهر و الطريق الثانى ان يكون قوله أأنذرتهم ام لم تنذرهم فى محل الرفع على الابتدآء و يكون قوله سوآء مرفوعا على انه خبر مقدّم لما بعده و تكون هذه الجملة الاسمية خبر ان و المعنى ان الذين كفروا انذارك و عدمه سيان عليهم فى عدم حصول النفع لهم و كون مابعد سوآء مبتدأ اظهر من كونه فاعل سوآء لان سوآء اسم غير مشتق فتنزيله منزلة الفعل و اعماله كعمل الفعل خلاف الظاهر فقوله رفع خبر ثان لقوله و سوآء ﴿قوله نعت به كما نعت بالمصادر﴾ اى اجرى الاستوآء على الذين كفروا كما اجرى المصادر على الموصوف بها مبالغة فى اتصافه بها و قيام معانيها به فان التوصيف بالمصدر فى نحو رجل صوم و رجل عدل يكون على وجهين الاول ان يقدر مضاف محذوف اى ذو صوم و ذو عدل و الثانى ان يجعل الموصوف كأنه تجسم من الصوم و العدل مبالغة و وجه المبالغة ههنا افادة ان الانذار و عدمه مستويان بحيث صارا كأنهما نفس الاستوآء ثم ان اجرآء المصادر على الموصوف بها قد يكون بان يجعل المصدر نعتا نحو يا له كما فى قوله تعالى تعالوا الى كلمة سوآء بيننا و بينكم و قد يكون بان يجعل نعتا معنويا غير تابع له فى الاعراب كما فى هذه الآية فان سوآء ههنا واقع فى موقع مستو اما خبرا عما بعده فينبغى ان يثنى لكونه مسندا الى ضمير سيان لكن تركت رعاية جهة المصدرية فلذلك وحده المصنف على الاحتمال الاوّل و ثناه على الثانى حيث قال اوّلا مستو عليهم بلفظ الافراد و قال ثانيا سيان عليهم بلفظ التثنية ﴿قوله و الفعل انما يمتنع الاخبار عنه﴾ جواب عما يرد على قوله او بانه خبر لما بعده من أن قوله أأنذرتهم ام لم تنذرهم فعل و الفعل يمتنع الاخبار عنه فكيف يصح كونه مرفوع المحل بالابتدآء و هذا الايراد كما يرد على هذا الاحتمال يرد على الاحتمال الاوّل و هو ان يكون أأنذرتهم ام لم تنذرهم فى محل الرفع على انه فاعل سوآء فان الفعل كما يمتنع ان يكون مبتدأ يمتنع ان يكون فاعلا ايضا فكان الجواب الذى ذكره جوابا عما يرد على الاوّل ايضا و سمى الفعل مع فاعله المضمر و مفعوله فعلا و مخبرا عنه حيث قال و الفعل انما يمتنع الاخبار عنه اذا اريد به تمام ما وضع له مع ان المخبر عنه ههنا هو جملة أأنذرتهم ام لم تنذرهم سوآء جعلها مبتدأ او فاعلا لقوله سوآء لا لمجرّد الفعل وحده تسمية للشئ باسم ماهو الاصل و العمدة من بين اجزآئه اذ هذه التسمية شائعة فى عبارات القوم فكما ان نفس الفعل لا يكون مخبرا عنه كذلك الجملة لكون نسبتها ملحوظة تفصيلا و المراد من تمام ما وضع له الفعل هو مجموع ثلاثة امور احدها معنى المصدر الذى هو مدلول تضمنى للفظ الفعل و ثانيها هو النسبة المخصوصة المتعلقة بين معنى المصدر و ذات الفاعل و ثالثها هو الزمان المخصوص من الازمنة الثلاثة ﴿قوله اما لو اطلق﴾ اى الفعل و اريد به اللفظ بناء على ان الفعل الذى اطلق اسم علم للفظ الفعل الموضوع للحدث المقترن بزمان و نسبة الى فاعل ما لما ذكر فى الحواشى السعدية من ان كل لفظ وضع لمعنى اسما كان ذلك اللفظ او فعلا او حرفا فله اسم علم هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالته على ذلك الاسم او الفعل او الحرف كما تقول فى قولنا

(سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم) خبر ان و سواء اسم بمعنى الاستوآء نعت به كما نعت بالمصادر قال الله تعالى تعالوا الى كلمة سوآء بيننا و بينكم رفع بانه خبر ان و مابعده مرتفع به على الفاعلية كأنه قيل ان الذين كفروا مستو عليهم انذارك و عدمه او بانه خبر لما بعده بمعنى انذارك و عدمه سيان عليهم و الفعل انما يمتنع الاخبار عنه اذا اريد به تمام ما وضع له اما لو اطلق و اريد به اللفظ

خرج زيد من البصرة ان خرج فعل و زيد اسم و من حرف جر فيجعل كل واحد من الثلاثة محكوما عليه لكن
هذا وضع غير قصدي لا يصير به اللفظ مشتركا و لا يفهم منه معنى مسماه الى هنا كلامه ذكره في تحقيق معنى آمين
﴿ قوله على الاتساع ﴾ متعلق بارادة مطلق الحدث فانها هي المبنية على التوسع و التجوز لا ارادة اللفظ
فانه لا تجوز فيها لما ذكره النحرير التفتازاني و اورد المصنف قوله تعالى و اذا قيل لهم آمنوا مثالا لكون الفعل
مسند اليه من حيث انه اريد به اللفظ اي و اذا قيل لهم هذا اللفظ و هو آمنوا و اورد قوله يوم ينفع الصادقين مثالا
لكونه مضافا اليه من حيث انه اريد به مطلق الحدث اي يوم نفع الصادقين و اذا جاز ان يقع الفعل مضافا اليه
حين اذ يراد به مطلق الحدث جاز ان يخبر عنه حين اذ يراد به ذلك كما في هذه الآية فان قوله تعالى أأنذرتهم ام لم
تنذرهم و ان كان في اللفظ جملة فعلية استفهامية لكنه في المعنى مصدر مضاف الى الفاعل اي انذارك و عدمه
و هو مما يصح ان يخبر عنه و اورد قوله * تسمع بالمعيدي خير من ان تراه * مثالا لكون الفعل مسندا اليه حين اذ يراد به
مطلق الحدث على الاتساع فان قوله تسمع في المعنى مصدر مضاف الى الفاعل اي سماعك به خير من رؤيتك
اياه * و لما ورد أن يقال ان الفعل اذا اول بالمصدر لم عدل عن لفظ المصدر الى صيغة الفعل و العدول عن الحقيقة
الى المجاز لا بد ان يكون لفائدة فما تلك الفائدة ههنا * اجاب عنه بقوله و انما عدل ههنا عن المصدر الى الفعل يعني ان
العدول لفائدتين احداهما معنوية و الاخرى لفظية اشار الى الاولى بقوله ايهام التجدد باعتبار دخول الزمان الذي
من شأنه التغير و التجدد في مفهوم الفعل فانه يؤذن بكون التجدد معتبرا في الحدث المقترن به ففي لفظ الفعل ايهام
تجدد الانذار و وقوعه و عدم نفع ذلك اصلا و هو ادل على افادة اليأس و قطع رجاء الايمان منهم بالكلية و لو
قيل سواء عليهم انذارك و عدم انذارك لم يفهم منه المعنى المذكور و انما يدل على عدم نفع الانذار في الجملة و انما قال
ايهام التجدد لان حقيقة التجدد انما تستفاد من الفعل المستعمل في معناه الحقيقي دون المعنى المصدري التضمني
و اشار الى الثانية بقوله و حسن دخول الهمزة و ام عليه فانه لا يحسن على المصدر لما تقرر من ان الاستفهام بالفعل
اولى ﴿ قوله لتقرير معنى الاستواء ﴾ متعلق بدخول الهمزة و انما قال لتقرير معنى الاستواء و لم يقل لافادة معنى
الاستواء لان اصل معنى الاستواء قد حصل في علم المستفهم الذي قدر منه ان يستفهم ربه و يقول أأنذرتهم ام لا
فهذا الاستفهام مبني على امرين الاول استواء الامرين عنده و عدم رجحان احدهما على الآخر في صحة الوقوع
و الثاني طلب تعيين احدهما فاجيب بكلام مشتمل على كلمتي الهمزة و ام الموضوعتين للدلالة على الاستفهام المبني
على استواء الامرين لتقرير الاستواء المدلول عليه بالاستفهام المقدر و قوعه من قبل من خاطب الله بقوله
أأنذرتهم فان معنى الاستواء لما كان مستفادا من الاستفهام المقدر منه كان دخول كلمتي الهمزة و ام في جوابه
لتقرير ذلك المعنى لا لافادته ابتداء ﴿ قوله فانهما جردتا الخ ﴾ تعليل و توضيح لوجه كون دخولهما
لتقرير معنى الاستواء يعني ان تمام معناهما الاستفهام مع الاستواء في علم المستفهم فانسلخ عنهما ههنا الدلالة
على معنى الاستفهام و تمحضتا للدلالة على معنى الاستواء فان اللفظ المتضمن لمعنيين قد يجرد لاحدهما و يستعمل
فيه وحده فتنقل الدلالة المتضمنة الى القصد و هو المراد بالتقرير و التأكيد و نظيرهما في التمحض للدلالة
على بعض المعنى الاصلي حرف النداء المقدر قبل كلمة اي الموصوفة بالمعرف باللام في قولهم * اللهم اغفرلنا
ايتها العصابة * فان حرف النداء في الاصل متضمن لمعنيين طلب الاقبال و تخصيص المنادى و تعيينه للاقبال ثم
انها تجردت ههنا عن طلب الاقبال و تمحضت لمجرد معنى التخصيص كأنه قيل اغفرلنا و نعني هذه الجماعة
التي هي نحن * فان قلت لما تجردت الهمزة و ام لمعنى استواء الامرين كان الاخبار عنهما بقوله سواء تكرارا بلا
طائل بمنزلة ان يقال المستويان مستويان اجيب عنها بان الاستواء المدلول عليه بالهمزة و ام هو استواء الامرين
في علم المستفهم على معنى انه يعلم ان احدهما واقع لا على التعيين و لا يترجح عنده وقوع احدهما على وقوع الآخر
و الاستواء الذي هو مدلول الخبر هو الاستواء في الغرض الذي سيق له الكلام و هو في الآية المذكورة ههنا عدم
النفع فلا تكرار لان محصول المعنى المستويان * في علمك من حيث امكان الحصول مستويان في عدم النفع و في
الحواشي الشريفية الاستواء المستفاد من الهمزة و ام هو الاستواء في علم المستفهم و الذي مر في قوله سواء
هو الاستواء فيما سيق له الكلام و هو عدم الايمان كأنه قيل المستويان في علمك مستويان في عدم الجدوى
و في قول المصنف فانهما جردتا عن معنى الاستفهام اشارة الى جواب سؤالين يردان على كون قوله أأنذرتهم

مطلق الحدث المدلول عليه ضمنا على
الاتساع فهو كالاسم في الاضافة و الاسناد
كقوله تعالى و اذا قيل لهم آمنوا و قوله
يوم ينفع الصادقين صدقهم و قولهم * تسمع
بالمعيدي خير من ان تراه * و انما عدل ههنا
عن المصدر الى الفعل لما فيه من ايهام التجدد
و حسن دخول الهمزة و ام عليه لتقرير
معنى الاستواء و تأكيده فانهما جردتا عن
معنى الاستفهام لمجرد الاستواء كما جردت
حروف النداء عن الطلب لمجرد التخصيص
في قولهم اللهم اغفرلنا ايتها العصابة

ام لم تنذرهم مرفوع المحل اما على الفاعلية او على الابتدآء مع تقدم خبره عليه * تقرير السؤال الاول ان همزة الاستفهام لها صدر الكلام فكيف يصح ان يجعل مابعدها فاعلا لماقبلها و مبتدأ مقدم الخبر * و تقرير السؤال الثانى ان الهمزة و ام يطلب بهما تعيين احد الامرين المستويين و مايتعلق به سوآء امابان يعمل فيه او بان يكون خبراله لايكون الامتعددا فان سوآء لايستند الا الى شيئين فصاعدا لاالى احد الامرين * و تقرير الجواب عنهما ان اقتضاء هما صدر الكلام و كونهما لاحد الامرين انما هما على تقدير استعمالهما فى معنا هما الاصلى و هو الاستفهام مع الاستوآء وقد جردتا فى الاية عن معنى الاستفهام فلم يبق مابنى عليه ﴿قوله و الانذار التخويف﴾ يعنى انه فى اللغة مطلق التخويف و المراد هنا التخويف من عذاب الله سبحانه و تعالى على طريق استعمال المطلق فى المقيد و التخويف منه لايكون الا باعلام مايؤدى اليه و يكون سبباله ﴿قوله وانما اقتصر عليه دون البشارة﴾ اى متجاوزا عن ذكر البشارة لابطريق الاقتصار على ذكرها بان لم يذكر الانذار ويقال بدل ذكره ابشرتهم ام لم تبشرهم و لابان يذكرامعا و محصول ماذكره فى وجه الاقتصار على ذكر عدم نفع الانذار ان عدم نفع البشارة يعلم من ذكر عدم نفع الانذار بطريق دلالة النص كما يعلم حرمة ضرب الابوين و شتمهما من حرمة التأفيف المستفادة من قوله تعالى و لاتقل لهما اف و ذلك انه اذالم ينفع الانذار المؤدى الى دفع الضرر كانت البشارة اولى بعدم النفع و ايضا التبشير المطلق منوط بصفة الايمان و الذين كفروا ليسوا اهل التبشير بل هم اهل الانذار المطلق و التبشير المعلق بالايمان ﴿قوله و قرئ أأنذرتهم بتحقيق الهمزتين﴾ المراد تحقيقهما من غير توسيط الالف بينهما و كذا المراد بتخفيف الثانية تخفيفها من غير توسيط الالف و القرآءة الاولى للكوفيين و ابن عامر برواية ابن ذكوان و باقى القرآء السبعة و هم نافع و ابن كثير و ابو عمرو قرؤا بتخفيف الهمزة الثانية بجعلها بين الهمزة و الالف الا ان اباعمرو و نافعا فى رواية قالون عنه يسهلان الثانية و يدخلان قبلها الفا لتفصل بينهما و تمنع من اجتماعهما لان الثانية و ان سهلت لاتخلو عن الثقل بخلاف ابن كثير فانه يسهل الثانية و لايدخل بينهما الف الفصل لزوال ثقل الهمزة الثانية بتخفيفها بين بين فلم يحتج الى مايمنع اجتماعهما و ان ورشا صاحب قالون فى الرواية عن نافع اختلف اصحابه عنه فى كيفية تخفيف الهمزة الثانية فاما اصحابه البصريون رووا عنه ابدالها الفا و اصحابه البغداديون رووا عنه تسهيلها بين بين من غير ادخال الف الفصل بين الهمزتين فى كلتا الروايتين و ان هشاما و هو احد راويى ابن عامر قرأ الهمزة الثانية على وجهين تسهيلها و تحقيقها مع ادخال الف الفصل على التقديرين و هذا كله مستفاد من رموز الشيخ الشاطبى رحمه الله فهذه القرآءات الخمس من السبعة و هى تحقيق الهمزتين و تسهيل الثانية بتوسيط الف بينهما و بغير توسيطها و قلب الثانية الفا و هى لورش فى رواية البصريين عنه ﴿قوله و قلبها الفا و هو لحن﴾ اى خروج عن كلام العرب من وجهين الاول ان قلب الهمزة المتحركة المفتوح ماقبلها الفا ليس طريقا لتخفيفها عندهم فان طريق تخفيفها انما هو جعلها بين بين و اماقلبها الفا فهو طريق تخفيف الهمزة الساكنة المفتوح ماقبلها كهمزة رأس و الثانى انه اقدام على جمع الساكنين على غير حده لان الساكن الثانى غير مدغم و قد اجيب عن الاول بان الهمزة المتحركة قد تقلب الفا على الشذوذ كما نقل عن بعض القرآء السبعة انهم قرؤا منساته بقلب همزة المنسأة الفا و كقول حسان رضى الله عنه

❁ سالت هذيل رسول الله فاحشة ❁ ضلت هذيل بما قالت و لم تصب ❁

فقلب همزة سألت الفا و كقول الفرزدق

❁ و مضت بمسلمة البغال عشية ❁ فارعى فزارة لاهناك المرتع ❁

اصله لاهنأك المرتع قلبت همزته المتحركة الفا و اذا ثبت مثل ذلك فى كلام الفصحاء و نقل عمن ثبتت عصمته من الغلط يجب قبوله و القرآء اعدل من النحاة فيرجح مانقل عنهم على قول النحاة و عن الثانى بانها اذا قلبت الفا تشبع الالف مقدارا زآئدا على مقدار الالف ليكون ذلك المد فاصلا بين الساكنين و يقوم مقام الحركة * و اعترض على نسبة هذه القرآءة الى اللحن بانها طعن فيما هو من القرآءات السبع الثابتة بالتواتر و هو كفر * و اجيب بمنع كونه كفرا لان المتواتر مانقل بين دفتى مصحف الامام و التخفيف بالقلب و نحوه كالمد و الامالة و الاظهار و الترقيق و جعل الهمزة بين بين من باب الاحاد و ذلك ليس بمتواتر فلايكون الطعن فيه اى فيما هو من قبيل الاحاد كفرا و قيل انه ليس طعنا فى القرآءة بل فى الرواة ﴿قوله و بحذف الاستفهامية﴾ هذه القرآءة و مابعدها من الشواذ روى عن ابن جنى انه قال قرأ ابن محيصن بهمزة واحدة على لفظ الخبر و همزة الاستفهام مرادة لكنها حذفت تخفيفا لقيام مايدل عليها و هى كلمة ام لانها

و الانذار التخويف اريد به التخويف من عذاب الله تعالى و انما اقتصر عليه دون البشارة لانه اوقع فى القلب و اشد تأثيرا فى النفس من حيث ان دفع الضرر اهم من جلب النفع فاذا لم ينفع فيهم كانت البشارة بعدم النفع اولى و قرئ أأنذرتهم بتحقيق الهمزتين و تخفيف الثانية بين بين و قلبها الفا و هو لحن لان المتحركة لاتقلب و لانه يؤدى الى جمع الساكنين على غير حده و بتوسيط الف بينهما محققتين و بتوسيطها و الثانية بين بين و بحذف الاستفهامية

تعادل همزة الاستفهام لكثرة حذفها و منه بيت الكتاب

❁ لعمرك مادرى وان كنت داريا ❁ بسبع رمين الجمرام بثمانيا ❁

اى ابسبع حذفت همزة الاستفهام بخلاف همزة الافعال فانه لم يثبت حذفها فى الماضى ﴿قوله و بحذفها والقاء حركتها على الساكن قبلها﴾ الظاهران الضمير المجرور فى حذفها و حركتها راجع الى الهمزة الاستفهامية و ان المراد بالساكن قبلها ميم الجمع فى عليهم فيكون صورة القرآءة هكذا عليهم أنذرتهم بفتح الميم و ابتدآء أنذرتهم بفتح الهمزة لكن هذه القرآءة غير مروية عن احد و انها مخالفة للقياس و موجبة للثقل لان طريق تخفيف الهمزة المتحركة انما هو جعلها بين بين لاحذفها و نقل حركتها الى الساكن قبلها مع ان صاحب الكشاف شبه هذه القرآءة بقرآءة قدافلح بفتح الدال و سكون الفاء و القرآءة المذكورة فيما نحن فيه ليست مثل قرآءة قدافلح اذليس فيه حذف الاستفهامية و هذا الاشكال يندفع بما ذكره الامام ابو شامة رحمه الله فى شرح الشاطبية نقلا عن الامام ابن مهران و هوان الهمزة الواقعة بعدميم الجمع فيها الهمزة مذاهب احدها و هو الاحسن نقل حركة الهمزة اليها مطلقا فتضم تارة و تفتح اخرى و تكسر اخرى نحو قوله تعالى و منهم اميون سوآء عليهم استغفرت لهم ذلكم اصرى و الثانى انها تضم مطلقا و ان كانت الهمزة مفتوحة او مكسورة حذرا من تحريكها بغير حركتها الاصلية و الثالث ان حركة الهمزة ان كانت ضمة او كسرة تنقل الى الميم قبلها و ان كانت فتحة لاتنقل لئلا يشتبه اللفظ بلفظ التثنية و يظهر به صحة كلام المصنف رحمه الله و يندفع ماقيل عليه من ان هذه القرآءة غير مروية عن احد ﴿قوله جملة مفسرة لاجمال ماقبلها فيما فيه الاستوآء﴾ فان الحكم عليهم باستوآء الامرين عندهم مجمل فى حق مافيه الاستوآء حيث لم يبين ان استوآءهما فى اى شئ هو الا ان الاجمال المذكور انما هو بالنظر الى نفس مفهوم نظم الكلام مع قطع النظر عن القرآئن الخارجة مثل ورود الكلام فى مقام الاخبار عن حال الكفار المفترين فانه اذا لوحظ وروده فيه لايبقى الاجمال و الجملة المفسرة لماقبلها لامحل لها من الاعراب عند الجمهور صرح به ابن هشام فى مغنى اللبيب ﴿قوله او حال مؤكدة﴾ اى من ضمير عليهم فانه لرجوعه الى الكفار يفهم مما قبل هذه الجملة معنى عدم ايمانهم فتكون هى مؤكدة لما قبلها كانه قيل لاينفعهم الانذار حال كونهم لايؤمنون ﴿قوله او بدل منه﴾ اى مما قبلها اى من خبران الذين كفروا و هو قوله سوآء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم و جملة لايؤمنون اوفى بتأدية المراد بالنسبة الى الخبر المذكور لان المراد الذى سيق له الكلام هو بيان عدم حصول الايمان منهم اصلا و جملة لايؤمنون يدل على هذا المراد بالمطابقة و ماقبلها انما يدل عليه بالالتزام و لاشك ان مايدل على المراد بالمطابقة اوفى بتأدية المراد مما يدل عليه بالالتزام ﴿قوله او خبران و الجملة قبلها اعتراض﴾ واقع بين اسم ان و خبرها و كون ماقبلها جملة مبنى على ان يكون قوله سوآء خبرا لما بعده لانه اذا كان خبران و كان مابعده مرفوعا به على الفاعلية و كان المعنى ان الذين كفروا مستو عليهم انذارك و عدمه لايكون جملة فلايكون اعتراضا لان الاعتراض عند الجمهور عبارة عن ان يورد فى اثناء كلام او بين كلامين متصلين معنى بجملة او اكثر لامحل لها من الاعراب و المراد بالحكم فى قوله بماهو علة الحكم هو الحكم بانهم لايؤمنون و المراد بعلة الحكم عدم نفع الانذار لهم لقساوة قلوبهم و شدة عنادهم فهو علة لعدم ايمانهم ﴿قوله و الاية مما احتج به من جوز تكليف مالايطاق﴾ ذهب جمهور المحققين الى ان التكليف بالممتنع لذاته كالجمع بين الضدين و اعدام القديم غير جائز و ذهب الاشعرى الى جوازه و عدم وقوعه و اما التكليف بالممتنع لغيره كالممتنع لسبب انتفاء شرط وجوده كانتفاء آلة الكتابة و انتفاء المحل القابل لنقش الخط او لسبب وجود مانع مع كونه ممكنا فى نفسه فغير واقع عند الجمهور و ذهب الاشعرى الى وقوعه و اما التكليف بما علم الله تعالى انه لايقع او اخبر بذلك كبعض التكاليف المتعلقة بطاعة العصاة و ايمان الكفرة فانه واقع اجماعا اما عند المعتزلة فلانه مما يطاق عندهم بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره فان الطاقة و الاستطاعة قبل الفعل عندهم و اما عند الشيخ الاشعرى فلانه مما لايطاق لكون الاستطاعة مع الفعل عنده و مع ذلك هو مما كلف به كايمان ابى جهل فانه محال و ممتنع بالغير لكنه مكلف به ذكر فى شرح المقاصد ان القدرة المعتبرة فى التكليف هى سلامة الاسباب و الآلات لاالاستطاعة التى لاتكون الامع الفعل و لو اعتبرت هذه الاستطاعة لكان جميع التكاليف تكليفا بما لايطاق و ليس كذلك و احتج من جوز تعلق التكليف بما لايطاق بهذه الاية من وجهين* الاول انه سبحانه و تعالى اخبر عنهم بانهم لايؤمنون مع انه سبحانه و تعالى كلفهم بالايمان فلو وقع ايمانهم لزم محالان الاول ان يكون خبر الله

و يحذ فها و القاء حركتها على الساكن قبلها (لايؤمنون) جملة مفسرة لاجمال ماقبلها فيما فيه الاستوآء فلامحل لها اوحال مؤكدة او بدل منه او خبران و الجملة قبلها اعتراض بماهو علة الحكم و الاية مما احتج به من جوز تكليف مالايطاق فانه سبحانه و تعالى اخبر عنهم بانهم لايؤمنون و امرهم بالايمان فلو آمنوا انقلب خبره كذبا و شمل ايمانهم الايمان بانهم لايؤمنون فيجتمع الضدان

والحق ان التكليف بالممتنع لذاته وان جاز عقلا من حيث ان الاحكام لاتستدعى غرضا سيما الامتثال لكنه غير واقع للاستقرآء

تعالى انهم لايؤمنون خبرا كاذبا والثانى ان يكون علمه تعالى بذلك جهلا وكل واحد من الكذب والجهل محال على الله سبحانه وتعالى وماازم من فرض وقوعه محال يكون محالا فصدور الايمان منهم محال وقد كلفوا به وذلك التكليف تكليف بالمحال وبما لايطاق فثبت مطلوب من جوّز وقوعه والثانى انه تعالى كلفهم بالايمان وهو تصديق النبى صلى الله عليه وسلم فى جميع ماعلم مجيئه به ومن جملة ذلك قوله تعالى لايؤمنون فتكليفهم بالايمان تكليف لهم بان يجمعوا بين النفى والاثبات ولاشك ان الجمع بين النقيضين محال ولايخفى ان هذا الدليل يدل على وقوع التكليف بما لايطاق حيث قال امرهم بالايمان ثم بين استحالة وقوعه منهم فيكون امرهم بالايمان امرا بما استحال وقوعه منهم ومايدل على الوقوع فهو على الجواز ادل ﴿قوله والحق ان التكليف بالممتنع لذاته وان جاز عقلا لكنه غير واقع﴾ لما ذكر ان تكليف مالايطاق مختلف فيه بين العلماء وان من جوّزه احتج على جوازه بهذه الآية ومن المعلوم ان مالايطاق وهو مايمتنع وقوعه يطلق على الممتنع لذاته وعلى الممتنع لغيره وان المصنف قرر دليل الجواز بحيث ثبت به الوقوع المستلزم للجواز توهم ان المراد بما لايطاق مايعم الممتنع لذاته ولغيره وان المتنازع فيه ههنا جواز التكليف بالممتنع مطلقا بل وقوعه وقد فهم من تقرير كثير من المحققين ان التكليف بالممتنع لذاته جائز بل واقع نقل عن امام الحرمين انه قال فى الارشاد فان قيل ماجوّز تموه عقلا من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعا ثم قال قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعا فان الله تعالى أمر اباجهل بان يصدقه ويؤمن به فى جميع مايخبر عنه ومما اخبر عنه انه لايؤمن فقد امره بان يصدقه فى جميع مايجب ان يصدق فيه حتى فى قوله لايؤمنون فلزم وقوع الايمان المكلف به مع تصديقه فى هذا القول بان لايصدق وذلك جمع بين النقيضين وانه ممتنع لذاته وقد وقع التكليف به وكذا ذكره الامام الرازى فى المطالب العالية وكذا قول المصنف فيجتمع الضدّان يفهم منه ان المستدلّ بالآية قائل بوقوع التكليف بالممتنع لذاته وكذا يفهم من تقريره احتجاج من استدل بالآية على وجهين أن الآية المذكورة يصح ان يستدل بها على وقوع التكليف بالممتنع لذاته فان حاصل الوجه الاوّل انه سبحانه وتعالى كلف بالايمان من اخبر عنهم بانهم لايؤمنون فان ايمانهم وان كان ممتنعا لاستلزامه كذبه تعالى فى الاخبار المذكور الا انه ليس ممتنعا لذاته بالنسبة اليهم كيف وانهم مع ذلك الاخبار قادرون على تحصيل الايمان من حيث سلامة اسبابهم وآلاتهم لاكتسابه وامتناع الايمان منهم بناء على استلزامه كذب البارى تعالى امتناع بالغير وذلك لاينافى امكانه فى نفسه فتكليفهم بالايمان تكليف بما هو مطاق فى نفسه وان كان ممتنعا بالغير فان علم الله تعالى اواخباره بعدم الشئ لايجعل وجوده ممتنعا كما ان علمه اواخباره بوجوده لايجعل وجوده واجبا روى ان رجلا قام الى ابن عمر رضى الله عنهما فقال يا اباعبد الرحمن ان قوما يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقولون كان ذلك فى علم الله تعالى فلم نجد منه بدا فغضب ثم قال سبحان الله العظيم قد كان فى علم الله تعالى انهم يفعلون ذلك فلم يحملهم علمه على فعلهم يعنى ان علم الله تعالى اواخباره اوارادته لوجود شئ او عدمه لايوجب وجوده ولاعدمه بحيث يسلب به قدرة الفاعل عليه لان الاخبار عن الشئ حكم عليه بمضمون الخبر والحكم تابع لارادة الحاكم اياه وارادته تابعة لعلمه وعلمه تابع للمعلوم والمعلوم هو ذلك الفعل الصادر عن فاعله باختياره ففعله او تركه باختياره اصل وجميع ذلك تابع له والتابع لايوجب المتبوع ايجابا يؤدى الى القسر والالجاء بل التابع على حسب وقوع المتبوع فلتحفظ هذه القاعدة فان فيها نجاة من السلوك فى بحث القضاء والقدر فان ضلال الجبرية انما هو بعدم تحقيق هذا المقام فان كلا من القضاء والقدر حكم الله الازلى والحكم تابع للارادة والارادة تابعة للعلم والعلم تابع للمعلوم فالقضاء والقدر تابعان للمعلوم فعلى اىّ نحو وحيثية سيقع المعلوم فى الخارج والزمان المستقبل كان للعلم الازلى تعلق به على نحو هذه الحيثية فالعلم به على نحو هذه الحيثية لايوجب كونه مقصورا عليها لان العلم تابع له وهو اصل مسوّغ للعلم وحاصل الوجه الثانى من وجهى تقرير من استدل بالآية انه سبحانه وتعالى لما كلفهم بالايمان بجميع ماعلم كونه مما حكم به الشارع ومن جملة ذلك حكمه بانهم لايؤمنون فقد كلفهم فى ضمن هذا التكليف بان يصدّقوه فى قوله لايؤمنون وتحقيق الايمان المكلف به يستلزم اجتماع الايمان وعدم الايمان فى قلوبهم وذلك ممتنع لذاته وقد كلف به كانت الآية دليلا على وقوع التكليف بما هو ممتنع لذاته ولما كان تقرير المصنف رحمه الله لوجه الاحتجاج بالآية على جواز التكليف بما لايطاق مبهما حيث لم يعين ان المتنازع فيه ههنا جواز التكليف بالممتنع لغيره او بالممتنع لذاته كان كثيرا من المحققين يفهم من تقريرهم ان التكليف بالممتنع لذاته جائز بل

واقع ولم يعين ماهو الحق في هذه المسئلة ذكر ماهو الحق فيها فقال والحق ان التكليف بالممتنع لذاته وان جاز عقلا لكنه غير واقع وان كان كلام المجوّز وتقرير حجته يدل على وقوع التكليف بما هو ممتنع لذاته اما جوازه عقلا فلان احكام الله تعالى وان تضمنت الحكم ومصالح العباد تفضلا منه تعالى واحسانا الا انها لاتستدعي شيأ من الاغراض والعلل الغائية من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة والا لكان ناقصا في ذاته متكملا بتحصيل ذلك الغرض للعلم الضروري بان مايكون غرضا للفاعل يجب ان يكون وجوده اولى بالنسبة اليه من عدمه واذا لم تكن احكامه سبحانه وتعالى معللة بالاغراض عندنا جاز ان يكلف عبيده ويطلب منهم تحقيق الفعل والاتيان به من غير ان يحمله على ذلك التكليف شئ من الاغراض فضلا عن ان يكون ذلك الغرض امتثال المكلف واتيانه بذلك الفعل حتى يقال كيف يجوز التكليف بالممتنع لذاته مع أن التكليف بالفعل لايكون الالأن يفعله المكلف والممتنع لذاته لايتصور ان يفعله المكلف فلا وجه للتكليف به ثم انه وان جاز عقلا لكنه لايقع بحكم الاستقرآء ولقوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها ﴿قوله والاخبار بوقوع الشئ او عدمه لاينفي القدرة عليه﴾ جواب عن احتجاج المجوّز بهذه الآية على وقوع التكليف بالممتنع لغيره* وتقرير الاحتجاج ان الله سبحانه وتعالى اخبر عنهم بانهم لايؤمنون وعلم ايضا عدم صدور الايمان منهم مع انه تعالى كلفهم بالايمان فلو وقع ايمانهم لزم من فرض وقوعه محال وهو محال فتكليفهم بالايمان تكليف بالمحال وقد وقع* وتقرير الجواب ان الآية وان دلت على وقوع التكليف بالمحال الا ان المحال المذكور ليس ممتنعا لذاته لان اخبار الله تعالى بانهم لايؤمنون وعلمه بذلك لايستلزم كون الايمان المكلف به ممتنعا لذاته بالنسبة اليهم كيف وانهم مع ذلك العلم والاخبار قادرون عليه متمكنون من اكتسابه من حيث سلامة اسبابهم وآلاتهم الممكنة لهم من اكتسابه وامتناع الايمان منهم من حيث كونه مستلزما لكون اخباره تعالى كذبا وكون علمه جهلا امتناع بالغير وذلك لاينافي امكانه في نفسه فتكليفهم بالايمان تكليفهم بما هو مطاق في نفسه وان كان ممتنعا لغيره ويمكن جعله جوابا عن تقرير الاحتجاج على الوجه الثاني ايضا وهو ماشار اليه بقوله ان الله تعالى امرهم بالايمان بجميع ما اخبر به فلو آمنوا به لشمل ايمانهم بذلك الايمان بانهم لايؤمنون وهو مستلزم لعدم ايمانهم بذلك والايمان وعدم الايمان متقابلان وامتناع المتقابلين ممتنع لذاته وقد وقع التكليف وتقرير الجواب ان الاخبار بوقوع الشئ اوبعدم وقوعه لما لم ينف القدرة صار كل واحد من الايمان وعدمه مقدورا ممكنا في ذاته بالنسبة الى من اخبر عنهم بانهم لايؤمنون وكونه ممتنعا منهم من حيث استلزامه اجتماع الايمان وعدمه في قلوبهم امتناع بالغير مع ان الظاهر ان ايمانهم بانهم لايؤمنون في ضمن ايمانهم بجميع ما انزل غير مستلزم لاجتماع الضدّين كما اعترف به آنفا فيكون الايمان المكلف به في حقهم ليس ممتنعا لذاته فيكون التكليف بذلك واقعا بناء على ان نفس الايمان بجميع الاحكام الذاتية لايستلزم لذاته اجتماع المتنافيين وانما يستلزمه أن لو آمنوا به بعدما علموا انه تعالى اخبر عنهم بانهم لايؤمنون فانه حينئذ يجب عليهم ان يصدّقوه في هذا الاخبار بخصوصه في جملة ماآمنوا به وصدّقوا مما جاء من الشارع وعلى هذا التقدير يكون اتيان الايمان المكلف به وهو تصديق الشارع في جميع ماعلم المكلف بامتناع وقوعه منه الا ان هذا التقدير ليس واجب الوقوع فان المطلوب بالتكليف هو الايمان بجميع ماجاء من الشارع اجمالا وهو واقع ممكن الوقوع في نفسه بان آمنوا من غير ان يعلموا نزول هذه الآية في حقهم فان علام الغيوب علم منهم انهم لايؤمنون واخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك كما اخبر نوحا عليه الصلاة والسلام بقوله تعالى انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن وكان الايمان المكلف به ممتنعا لذاته بالنسبة الى من علم نزول هذه الآية في حقه لكونه مستلزما لاجتماع المتنافيين الا ان كونهم مكلفين بالايمان لايجب ان يكون بعدما علموا انه سبحانه وتعالى اخبر عنهم بانهم لايؤمنون حتى يكونوا مكلفين بالجمع بين الضدّين فان الامتناع الناشئ من التقدير الذي لايجب وقوعه لايكون امتناعا ذاتيا فتكليفهم بالايمان ليس تكليفا بالممتنع لذاته وهو المطلوب ويحتمل ان يكون مقصود المصنف ان لايتعرض للجواب عن التقدير للاشارة الى ضعفه اذ يبعد من العاقل ان يجوّز وقوع التكليف بالممتنع لذاته ﴿قوله وفائدة الانذار بعد العلم﴾ اي بعد علم الرسول صلى الله عليه وسلم بانه لايحجع اي لايؤثر ولا ينفع يقال نجع فيه الوعظ والدوآء اي دخل واثر وهو جواب عما يقال مافائدة الانذار مع العلم بانه لاينفعهم وانهم لايؤمنون وتقرير الجواب ان فائدة الانذار ليست منحصرة في ايمان المنذرين بل له فائدتان احداهما بالنظر الى المكلف وهو الزام الحجة عليه لئلايكون للناس على الله حجة بعد الرسل بان يقولوا

الاخبار بوقوع الشئ او عدمه لاينفي
قدرة عليه كاخباره تعالى عما يفعله هو
العبد باختياره وفائدة الانذار بعد العلم
ه لايحجع الزام الحجة وحيازة الرسول فضل
بلاغ

انا كنا عن هذا غافلين لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع آياتك ونكون من المؤمنين قال تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وثانيتهما بالنظر الى الرسول صلى الله عليه وسلم وهى حيازته صلى الله عليه وسلم فضل الابلاغ اى احاطته اياه فان الابلاغ والدعوة الى الحق والى طريق مستقيم اعظم الطاعات التى ينال المرء بها من ربه اعظم المثوبات ﴿قوله ولذلك﴾ اى ولكون انذار المتمردين مفيدا فى حق النبى صلى الله عليه وسلم لم يقل سوآء عليك اذ لا مساواة بينهما بالنظر اليه عليه الصلاة والسلام بخلاف الكفار المتمردين فانهما متساويان بالنظر اليهم لغاية قساوة قلوبهم ﴿قوله وفى الآية اخبار بالغيب﴾ فان استمرارهم على عدم الايمان الى ان توا غيب وقد اخبر الله تعالى عنهم بذلك وكان الامر على ما اخبر به فهى من جملة معجزاته عليه الصلاة والسلام وهذا على ان يكون التعريف فى قوله الذين كفروا تعريف العهد الخارجى لا تعريف الجنس ويكون المعهود ون اناسا باعيانهم كابى جهل والوليد واحبار اليهود فانه سبحانه وتعالى اخبر عن هؤلاء قبل موتهم بانهم لا يؤمنون وكان الامر كما اخبر به وانما اشترط ذلك فى كون الآية نزلت اخبارا بالغيب اذ لو حمل التعريف فيه على التعريف الجنسى يكون الكلام اخبارا عن المصممين على الكفر بانهم لا يؤمنون وهذا ليس من قبيل الاخبار بالغيب بل هو اخبار عن الشئ بما تصير اليه عاقبة امره لوجود ما يوجبه ويقتضيه ﴿قوله تعليل للحكم السابق وبيان ما يقتضيه﴾ اشارة الى انه استئناف لبيان سبب الحكم السابق وهو الحكم بعدم كون الانذار نافعا لهم حيث لا يؤمنون على كل واحد من التقديرين فان الحكم باستوآء وجود الشئ وعدمه معناه الحكم بعدم كون ذلك الشئ نافعا ثم بين معنى عدم نفع الانذار لهم بقوله لا يؤمنون فتوجه للسائل ان يسأل ويقول ما لسبب فى عدم نفع الانذار لهم وفى انهم لا يؤمنون فنزل هذا السؤال المتوهم منزلة المتحقق فاجيب بان الله عز وجل ختم على قلوبهم فهو جواب عن السؤال عن سبب الحكم مطلقا على منوال قوله

❊ قال لى كيف انت قلت عليل ❊ سهر دائم وحزن طويل ❊

فلذلك لم يتخلل العاطف بين هذه الجملة وما قبلها لان كمال الاتصال بين الجملتين مانع من العطف وقد بين بهذه الجملة سبب الحكم السابق ومقتضيه وكان ذلك السبب مسببا عن سبب آخر كما اشار اليه بقوله الآتى بسبب غيهم وانهما كهم فى التقليد الخ ﴿قوله والختم الكتم﴾ جعل الزمخشرى اياهما اخوين فى الاشتقاق الاكبر من حيث اشتراكهما فى العين واللام وتناسبهما فى اصل المعنى لان فى الختم على الشئ وهو ضرب الخاتم عليه معنى الكتم والاخفاء وهو كلام صحيح وقول المصنف الختم الكتم وان دل بظاهره على دعوى الترادف بينهما لكنه غير منقول عن أئمة اللغة فان استعماله فى معنى الكتم غير شائع بينهم فيحتمل ان يكون مراده ان الختم مستلزم لمعنى الكتم وهو الغرض الحامل عليه والباعث الداعى اليه الا انه عبر بما يدل على اتحاد مفهوميهما مبالغة فى الاستلزام والتناسب كأنه قال الختم قريب من الكتم فى المعنى وملزوم له لان الاصل فى اللغة ضرب الخاتم على الشئ طلبا لكتمه ومنعه عن تعرض الغير له ثم نقل الى الاستيثاق من الشئ بضرب الخاتم عليه لانه كتم له من وجه ونقل ايضا الى البلوغ آخر الشئ لان الختم بمعنى ضرب الخاتم على الشئ آخر فعل يفعل لاجل كتم ذلك الشئ ﴿قوله والبلوغ﴾ مرفوع معطوف على الاستيثاق اى ويسمى به البلوغ آخر الشئ ومعنى الاستيثاق من الشئ الصيرورة ذا وثوق وامن منه فان بناء استفعل قد يكون للصيرورة والتحول نحو استحجر الطين اى صار حجرا ﴿قوله كالعصابة﴾ فانها بنيت لما يحيط بالشئ كقولهم عصب القوم بفلان اى احاطوا به وكذلك العمامة بنيت لما يعم الرأس كما ان فعالة بضم الفاء بنيت لما يسقط من الشئ كالمشاطة لما يسقط من الشعر بفعل الماشطة والبراية لما يسقط من العود والقلم عند البرى بالمبراة وهى النحاتة ﴿قوله ولا ختم ولا تغشية على الحقيقة﴾ رد على من حمل الكلام على الحقيقة من اصحاب الظواهر روى عن الحسن رحمه الله انه قال فى تفسير الختم ان الكافر اذا بلغ فى الغواية غايته وزين فى قلبه الكفر وعلم الله سبحانه منه انه لا يؤمن يختم على قلبه انه لا يؤمن فهو ذلك الختم فقوله تعالى ختم الله معناه انه تعالى علم بعلامة فى قلوبهم تدل على انهم لا يؤمنون وهذا باطل لانه لا يخلو اما ان يعلم هذه العلامة لاعلام نفسه او لاعلام الخلق او لاعلام الملائكة انهم لا يؤمنون والاول ظاهر البطلان لانه سبحانه وتعالى عالم بما كان وما سيكون من غير نصب علامة ودليل وكذا الثانى لانه لا علم للناس بما رسم فى القلوب والثالث ايضا باطل لان الملائكة علموا او لم يعلموا انما يستغفرون لجملة المؤمنين لا للاشخاص باعيانهم فالذين علموا بعلامة فى قلوبهم ان كانوا مؤمنين دخلوا فى دعاء

ولذلك قال سوآء عليهم ولم يقل سوآء عليك كما قال لعبدة الاصنام سوآء عليكم أدعوتموهم ام انتم صامتون وفى الاية اخبار بالغيب على ما هو به ان اريد بالموصول اشخاص باعيانهم فهى من المعجزات (ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة) تعليل للحكم السابق وبيان ما يقتضيه والختم الكتم سمى به الاستيثاق من الشئ بضرب الخاتم عليه لانه كتم له والبلوغ آخره نظرا الى انه آخر فعل يفعل فى احرازه والغشاوة فعالة من غشاه اذا غطاه بنيت لما يشتمل على الشئ كالعصابة والعمامة ولا ختم ولا تغشية على الحقيقة

الملائكة واستغفارهم والا فلا فظهر انه لافائدة فی اعلام قلوبهم بتلك العلامة بالنسبة الى الملائكة فلاوجه لحمل الكلام على الحقيقة مع ان القلوب واخويهما لاتقبل حقيقة الختم والتغشية فلابد من حملهما على المجاز لكون كل واحد منهما لفظا مستعملا فی غیرماوضع له مع قرينة مانعة من ارادة ماوضع له والمجاز قسمان مرسل واستعارة وليس المراد ههنا المجاز المرسل حيث جعله مبنيا على التشبيه * والاستعارة قسمان تمثيلية وهى مايكون وجه التشبيه فيه منتزعا من عدة امور وغير تمثيلية وهى مالايكون كذلك وجوز حمل الكلام ههنا على كل واحد منهما واشار الى حمله على الاستعارة بقوله وانما المراد بهما ان يحدث الله فى نفوسهم اى ذواتهم واشخاصهم حتى يتناول القلوب والسمع والابصار وتوضيح ماذكره فى توجيه وجه الاستعارة ان قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم استعارة تصريحية تبعية وقوله وعلى ابصارهم غشاوة استعارة تصريحية اصلية شبه احداث الهيئة اى الصفة المركوزة فى القلوب والاسماع بختم القلوب والاسماع من حيث ان احداث تلك الهيئة والصفة فى القلوب والاسماع يمنع من نفوذ ماهو بصدد الدخول فيهما اليهما فلايقبل القلب ولا السمع مايلق اليهما من الحق كما لايقبله الشئ المختوم فصار احداثه فيهما بمنزلة الختم المانع من دخول الشئ فى المختوم فاستعير اسم الختم لاحداثها ثم اشتق من لفظ الختم المستعار صيغة الماضى فسرت اليها الاستعارة التى فى لفظ الختم وشبهت الهيئة الحادثة فى الابصار المانعة من الابصار على طريق الاعتبار والاستدلال بالغطاء الساتر للمرئى المانع من وصول الشعاع البصرى اليه وادراكه بسببه فاستعير اسم الغطاء والغشاء لتلك الهيئة استعارة اصلية ﴿قوله تمرنهم﴾ اى تعودهم وهو صفة لقوله هيئة والتمرين التعويد والتمرن التعود والاعتياد يقال مرن على الشئ اى تعوده واستمر عليه والانهماك على الشئ الاجتهاد وبذل الوسع فيه يقال انهمك الرجل فى الامر اى جد فيه واستحباب الكفر اى عده محبوبا بسبب انهماك القوة النظرية ﴿قوله بسبب غيهم﴾ متعلق بقوله ان يحدث يعنى ان احداث الهيئة المركوزة فى نفوسهم وذواتهم عقوبة معجلة لهم على غيهم وعصيانهم كما قيل للانسان ثلاثة انواع من الذنب يقابلها فى الدنيا ثلاث عقوبات الاول الغفلة عن العبادات اى تركها بناء على الغفلة وقلة الاهتمام وهى توجب الجسارة على ارتكاب الذنوب والمحارم والثانى الجسارة على ارتكاب المحارم اما لشهوة تدعو اليه او لشراهة تحسنه فى عينه فتورثه وقاحة وهى عدم المبالاة من ارتكاب القبائح لفقدان الحياء المانع منه وهى الوقاحة المعبر عنها بالرين فى قوله تعالى كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون والثالث الضلال وهو ان يسبق الى اعتقادهم مذهب باطل واعظمه الكفر فلايكون تلفت منه بوجه الى الحق وذلك يورثه هيئة تمرنه على استحسانه المعاصى واستقباحه الطاعات وهو المعبر عنه بالختم والطبع فى قوله سبحانه وتعالى وختم على سمعه وقلبه اولئك الذين طبع الله على قلوبهم وبالاقفال فى قوله تعالى ام على قلوب اقفالها الى غير ذلك ﴿قوله وانهماكهم﴾ اى لجاجهم وجدهم فى التقليد بالآباء والاجداد الكفرة ﴿قوله فتجعل﴾ ان كان بناء المفرد المؤنث يكون مرفوعا معطوفا على قوله تمرنهم ويكون المستتر فيه راجعا الى الهيئة ويكون الاسناد مجازيا وان كان بناء المفرد المذكر يكون منصوبا معطوفا على قوله ان يحدث ومسندا الى ضمير اسم الله تعالى اسنادا حقيقيا ﴿قوله واسماعهم﴾ منصوب معطوف على قوله قلوبهم ﴿قوله تعاف﴾ اى تكره ﴿قوله فتصير﴾ اى القلوب والابصار ﴿قوله لاتجتلى الآيات﴾ اى لاتنظر اليها مجلوة يقال اجتليت العروس اذا نظرت اليها مجلوة مكشوفة ﴿قوله وحيل﴾ اى وقعت الحيلولة ﴿قوله وسماه على الاستعارة ختما وتغشية﴾ اى وسمى احداث الهيئة المذكورة ختما ان كانت فى القلوب والاسماع وتغشية ان كانت فى الابصار وفى بعض النسخ وسماها بضمير الهيئة فلابد من تقدير المضاف اى وسمى احداثها وماقلنا من ان الاستعارة فى قوله تعالى وعلى قلوبهم غشاوة اصلية لاتبعية مبنى على ظاهر الاية لان المذكور فيها لفظ الغشاوة ولاشك ان استعارته للهيئة الحادثة اصلية ولافعل فيها حتى تكون تبعية واشار الى حمله على التمثيل بقوله او مثل قلوبهم وهو جملة فعلية معطوفة على الجملة الاسمية التى هى قوله وانما المراد بهما ان يحدث الخ والمشاعر جمع مشعر بمعنى محل الشعور واراد بها الاسماع والابصار ﴿قوله المؤوفة بها﴾ اى التى اصابتها الآفة وهى الهيئة الحادثة فيها يقال ايف الزرع فهو مؤوف اذا اصابته آفة ﴿قوله باشياء﴾ متعلق بقوله مثل اى مثل حال قلوبهم ومشاعرهم بحال اشياء بتقدير المضاف وقوله ختما وتغطية منصوبان على التميز من النسبة فى قوله ضرب فيكونان بمعنى القائم مقام الفاعل كأنه قيل ضرب بين تلك الاشياء وبين الانتفاع بها ختم وتغطية والحاصل انه شبه حال

انما المراد بهما ان يحدث فى نفوسهم هيئة
رنهم على استحباب الكفر والمعاصى
استقباح الايمان والطاعات بسبب غيهم
انهماكهم فى التقليد واعراضهم عن النظر
صحيح فتجعل قلوبهم بحيث لاينفذ فيها الحق
اسماعهم تعاف استماعه فتصير كانها مستوثق
نها بالختم وابصارهم لاتجتلى الايات المنصوبة
م فى الانفس والآفاق كما تجتليها اعين
لمستبصرين فتصير كانها غطى عليها وحيل
نها وبين الابصار وسماه على الاستعارة
ختما وتغشية اومثل قلوبهم ومشاعرهم
لمؤوفة بها باشياء ضرب حجاب بينها وبين
لاستنفاع بها ختما وتغطية

قلوبهم وسمعهم وابصارهم المخلوقة للتعقل والاعتبار واستماع كلام الناصح وابصار دلائل الحق مع الهيئة الحادثة فيها المانعة من الانتفاع بها بحال اشياء معدّة للانتفاع بها مع المنع عن ذلك بطريق الختم والتغشية والجامع عدم الانتفاع بما اعدّله بعروض مايمنع منه ثم استعير اللفظ الدال على المشبه به للمشبه ولاشك ان وجه الشبه وهو عدم الانتفاع بماخلق للانتفاع به بناء على مانع عرض فمنع منه امر عقلى مركب من عدة امور ﴿ قوله وهى ﴾ اى الامور المذكورة التى هى الختم والطبع والاغفال والاقساء ﴿ قوله من حيث ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى الخ ﴾ متعلق بقوله اسندت اليه سبحانه وتعالى وقوله واقعة خبر بعد خبر لان قوله اسندت اليه خبر للمبتدأ الذى هو قوله وهى وقوله ومن حيث انهامسببة مما اقترفوه اى اكتسبوه متعلق بقوله وردت الآية ناعية عليهم شناعة صفتهم ولعلّ وجه تقديم الظرف على عامله فى هذين الموضعين هو التنبيه على الحصر فكانه قال ان تلك الامور اسندت اليه تعالى من حيث ان الممكنات مستندة اليه تعالى لامن حيث ماذكره المعتزلة من الوجوه الفاسدة فان الآية وردت ناعية عليهم شناعة صفة قلوبهم ومشاعرهم من حيث ان تلك الامور مسببة مما اقترفوه فكانت عقوبة لهم على سوء صنعهم معجلة فى الدنيا كما ان العذاب العظيم المعدّلهم فى الآخرة عقوبة مؤجلة على ذلك لا كما زعمت المعتزلة من ان الآية وردت لمجرّد ذم الكفار بتمكن الاعراض عن الحق فى قلوبهم ومقصود المصنف بهذا الكلام دفع مايتوهم من المنافاة بين اسناد الختم بالمعنى المجازى وهو احداث الهيئة المذكورة فى قلوب الكفرة ومشاعرهم الى الله تعالى وبين ذمهم بعدم نفع الانذار فيهم وانهم لايؤمنون من حيث ان اسناده اليه تعالى يشعر بان المانع من قبول الحق من جهته تعالى حيث ضرب الحجاب بين قواهم المدركة وبين الحق فلم يدركوه فكيف يقبلونه وان ذمّهم بذلك يشعر بان القصور من جهتهم حيث لم يهتدوا بهداية الله تعالى ودلالته فلذلك استحقوا العذاب العظيم فى الآخرة ووجه اندفاع مايتوهم من المنافاة بينهما ان مااسنداليه من احداث الهيئة المانعة من قبول الحق فى قلوب الكفرة ومشاعرهم المعبر عنها بالختم والطبع والاغفال والاقساء ونحوها لم يحدثه الله تعالى ابتداء حتى يقال ان المانع من قبول الحق جاء من جهته تعالى فكيف يستحقون الذم بعدم نفع الانذار فيهم وقبول الايمان بل انما احدثه فيهم ليكون عقوبة على مااقترفوه من الغى والتقليد بآبائهم الضالين واعراضهم عن النظر الصحيح فكان مااقترفوه من الضلال عن الحق والتقليد بالآباء والاعراض عن النظر فى الدلائل المؤدية الى الايمان والطاعة اسبابا مقتضية لما احدثه الله تعالى فى قلوبهم ومشاعرهم من الهيئة المانعة من قبول الحق فلا منافاة بين الاسناد اليه تعالى وبين ذمّهم بعدم نفع الانذار فيهم وبانهم لايؤمنون لانه تعالى انما احدثها فى قلوبهم ومشاعرهم لاستحقاقهم ذلك بسبب اقترافهم ﴿ قوله واضطربت المعتزلة فيه ﴾ اى فى وجه اسناد الختم اليه تعالى فانه لامخالفة بيننا وبين المعتزلة فى ان كل واحد من الختم والتغشية ليس على حقيقته من حيث ان القلوب والمشاعر لاتقبل شيأ منهما حقيقة فوافقناهم فى حملهما على المعنى المجازى الذى تقبله القلوب والمشاعر وانما المخالفة بيننا وبينهم فى تعيين ذلك المعنى المجازى وانه ماهو فانا نقول ان المراد بهما احداث هيئة فى قلوبهم ومشاعرهم تمنعهم من ادراك الحق وقبوله فان اسناد الختم بهذا المعنى المجازى هو ان يحدث الله سبحانه وتعالى فى العبد تلك الهيئة المانعة من ادراك الحق وقبوله حقيقة عندنا اذلا يقبح شئ بالنسبة الى صدوره من الله تعالى وقالت المعتزلة خلق ذلك المانع فى القلوب والمشاعر قبيح فلا يجوز اسناده اليه تعالى فتعين ان الختم المسند اليه تعالى ليس بهذا المعنى فاضطروا الى تأويله بوجه آخر لكن اضطربت مقالاتهم فى تعيين ذلك التأويل وتوجيهه بوجوه نقلها المصنف واحدا واحدا * واعلم ان الامة اجمعوا على ان الله سبحانه وتعالى لايفعل القبيح ولايترك الواجب اما الاشاعرة فمن جهة انه لاقبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصوّر منه فعل قبيح ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ماهو قبيح منه يتركه ومايجب عليه يفعله وانما قال اهل الحق انه لاقبيح منه سبحانه وتعالى لان الحاكم بالحسن والقبح هو الشرع دون العقل فالقبيح عندنا مانهى عنه شرعا نهى تحريم اوتنزيه والحسن بخلافه اى مالم ينه عنه شرعا كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند اصحابنا رحمهم الله من قبيل الحسن ﴿ قوله الاوّل الخ ﴾ حاصل هذا الوجه على ماذكر فى الحواشى الشريفية انه شبه اعراضهم عن الايمان من حيث تمكنه فى قلوبهم مع كونه وصفا عارضا مخلوقالهم بالوصف الخلقى الذى خلقهم الله تعالى عليه فاعطى له

وقد عبر عن احداث هذه الهيئة بالطبع فى قوله تعالى اولئك الذين طبع الله على قلوبهم وسمعهم وابصارهم وبالاغفال فى قوله تعالى ولاتطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا وبالاقساء فى قوله تعالى وجعلنا قلوبهم قاسية وهى من حيث ان الممكنات باسرها مستندة الى الله تعالى واقعة بقدرته اسندت اليه ومن حيث انها مسببة مما اقترفوه بدليل قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم وقوله تعالى ذلك بانهم آمنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم وردت الآية ناعية عليهم شناعة صفتهم ووخامة عاقبتهم واضطربت المعتزلة فيه فذكروا وجوها من التأويل الاوّل ان القوم لما اعرضوا عن الحق وتمكن ذلك فى قلوبهم حتى صار كالطبيعة لهم شبه بالوصف الخلقى المجبول عليه

حكم الخلق فى اسناده اليه تعالى فاسناد الختم بالمعنى المجازى اليه تعالى كناية عن فرط تمكين تلك الهيئة الحادثة وبيان لرسوخها فى قلوبهم واسماعهم فان كونها كذلك يستلزم كونها مخلوقة لله تعالى صادرة منه فذكر اللازم ليتصور وينتقل منه الى الملزوم وهو كون تلك الهيئة ممكنة راسخة فى قلوبهم واسماعهم الذى هو المقصود فيصدق به كما يقال فلان مجبول على صدق المقال وحسن الفعال ويراد شدة تمكن ذلك فيه لاتحقيق خلقه عليه الا ان كون اللفظ كناية عن الملزوم مبنى على جواز ارادة المعنى الاصلى اللازم منه وهو ههنا كون تلك الهيئة الراسخة مخلوقة لله تعالى ولا يمكن ارادة ذلك المعنى الاصلى فى اسناد الختم اليه تعالى على مذهب المعتزلة فوجب ان يكون ختم الله مجازا متفرعا على الكناية كما فى قوله سبحانه وتعالى الرحمن على العرش استوى فان هذا القول فى حق من يجوز عليه ان يجلس على سرير السلطنة يكون كناية عن الملك وبيعة الناس اليه اياه فكان فى حقه تعالى مجازا متفرعا على الكناية فاريد به ما كنى به عنه وهو الملك فانه اذا امكن ارادة الحقيقة يكون اللفظ كناية عن الملزوم واذا لم يمكن يكون مجازا مبنيا على تلك الكناية وحينئذ يجوز اطلاق الكناية عليه ايضا نظرا الى انه فى اصله كان كناية والا فهو فى الحقيقة مجاز لكونه مستعملا فى غير ما وضع له وليس بمستعمل ليتصور معناه الاصلى وينتقل منه الى الملزوم الذى هو المقصود فلا يكون كناية بل يكون متفرعا عليها **قوله** الثانى ان المراد به **اى بالكلام المذكور بتمامه وهو قوله سبحانه وتعالى ختم الله على قلوبهم حاصل هذا الوجه ان يشبه حال قلوبهم فيما كانت عليه من التجافى والنبوّ عن الحق بحال قلوب محققة ختم الله سبحانه وتعالى عليها كقلوب الاغتام وآلتها او بحال قلوب مقدرة ختم الله تعالى عليها ثم تستعار الجملة بكمالها اى مشتملة على ما فيها من الاسناد فى المشبه به على سبيل التمثيل التحقيقى او التخييلى فيكون المسند الى الله تعالى حقيقة ختم تلك القلوب المحققة او المقدرة لا ختم قلوب الكفار فلا قبح فى ذلك الاسناد لدخوله فى المشبه به ولا مدخل لله سبحانه وتعالى فى تجافى قلوبهم عن الحق كما لا مدخل للمتردد الذى خاطبه بقوله اراك تقدم رجلا وتؤخرى اخرى فى تقديم الرجل وتأخيرها لان كل واحد منهما داخل فى المشبه به فكما انه ليس هناك من المخاطب تقديم الرجل وتأخيرها فكذلك هنا ليس من الله سبحانه وتعالى ختم حقيقى ولا مجازى وهو احداث الهيئة المانعة من قبول الحق لا يقال انما يستقيم تشبيه حال قلوبهم بحال قلوب مقدرة ان لو كان المشبه به معروفا بوجه الشبه والقلوب المقدرة لما لم تكن متعينة لم تكن معروفة بذلك لانا نقول القلوب المقدرة وان لم تكن متعينة لكنها معلومة بان الله سبحانه وتعالى ختم عليها كما اشار اليه بقوله او قلوب مقدرة ختم الله عليها ومعلوم ان الختم مانع من دخول امر فى المختوم وان المانع اذا صار صادرا من الله سبحانه وتعالى لا يقدر احد على ازالته فبذلك الوجه تكون معروفة بوجه الشبه **قوله** ونظيره **يعنى ان قولهم سال به الوادى وطارت به العنقاء نظير لما نحن فيه من الآية الكريمة فى كون الجملة بكمالها مستعارة من المشبه به على سبيل التمثيل من غير ان يكون للمسند اليه فيها مدخل فيما اسند اليه وهو الختم فى الآية والهلاك وطول الغيبة فى المثالين المذكورين فانه مثل حاله فى هلاكه بحال من سال به الوادى وفى طول غيبته بحال من طارت به العنقاء فكذلك مثل حال قلوبهم لما كانت عليه من التباعد من الحق بحال القلوب المذكورة ولعله اورد النظير متعددا بناء على ان سال به الوادى من قبيل التمثيل التحقيقى لان ما سال به الوادى متحقق كثير الوقوع وقوله طارت به العنقاء من قبيل التمثيل التخييلى لان نفس العنقاء لما كانت معروفة الاسم مجهولة الجسم كان من طارت به العنقاء لا محالة امرا مقدرا مفروض الوقوع فلما اشار اولا الى جواز كون ختم الله تعالى من قبيل كل واحد من نوعى التمثيل اورد لكل واحد منهما نظيرا ذكر فى الصحاح العنقاء الداهية واصلها طائر عظيم معروف الاسم مجهول الجسم روى عن الخليل رحمه الله انه قال سميت عنقاء لانه كان فى عنقها بياض كالطوق وقيل لانه كان فى عنقها طوق وروى عن الكلبى انه قال كان لاهل الرس نبى يقال له حنظلة بن صفوان وكان بأرضهم جبل يقال له دمخ بفتح الدال وسكون الميم والخاء المعجمة سمكه فى السماء قدر ميل وكان فيه طائر من احسن الطيور وهو العنقاء وكان من عادتها ان تنقض على الطيور فتأكلها فجاعت يوما ولم تجد طيرا فانقضت على صبى فذهبت به فسميت عنقاء مغرب لانها تغرب بكل ما اخذته ثم انقضت يوما على جارية قاربت الحلم فذهبت بها فشكوها الى نبيهم حنظلة فدعا عليها وقال اللهم خذها واقطع نسلها فاصابتها صاعقة فاحرقتها وقيل انها الآن باقية اغربت فى البلاد فبعدت ولم تعد بعد ذلك وهذا المعنى يلائم طول

(الغيبة)

الثانى ان المراد به تمثيل حال قلوبهم بقلوب البهائم التى خلقها الله تعالى خالية عن الفطن او قلوب مقدرة ختم الله عليها ونظيره سال به الوادى اذا هلك وطارت به العنقاء اذا طالت غيبته

الغيبة وماتقدم يلائم الاهلاك الكلى ﴿ قوله الثالث ان ذلك ﴾ اى الختم فالمعنى المجازى ليس مسندا اليه مع حقيقته بل هو فعل الشيطان او الكافر نفسه الا انه سبحانه و تعالى لما كان هو الذى اقدره و مكنه اسند اليه الفعل كما اسند الى الامير فى قوله بنى الامير المدينة ﴿ قوله الرابع ان اعراقهم ﴾ جمع عرق و هو اصل الشجرة و المراد به ههنا ضمائرهم المحتجبة بابدانهم و محصول هذا الوجه ان الختم ليس مجازا عن احداثه الهيئة المانعة من قبول الحق الملجئة الى الكفر و الطغيان حتى يمتنع اسناده اليه سبحانه و تعالى بل هو مجاز مرسل عن ترك القسر و الالجاء الى الايمان لاستلزام الختم على القلوب اياه و ذكر الملزوم و ارادة اللازم من قبيل المجاز المرسل فمعنى ختم الله على قلوبهم انه لم يقسرهم على الايمان الا ان هذا المعنى المجازى و هو ترك القسر ليس مقصودا لذاته بل انما قصد لينتقل منه الى ان مقتضى حالهم الالجاء الى الايمان من حيث ان اعراقهم وضمائرهم استحكم فيها الكفر فلا طريق الى ايمانهم سوى القسر والالجاء الا انه سبحانه وتعالى لم يقسرهم ولم يكرههم على الايمان ابقاء لما هو المقصود من التكليف وهو اثابة المكلف بمقابلة اتيانه بما كلف به باختياره و ارادته فان المرء لايثاب بما فعله بالقسر و الالجاء و وجه الانتقال من ترك القسر الى ان مقتضى حالهم الالجاء اليه ولا طريق اليه سوى الالجاء مامرّ من ان قوله سبحانه وتعالى ختم الله على قلوبهم جواب من السؤال عن السبب المطلق الحكم السابق فقوله سبحانه و تعالى ختم الله على قلوبهم بمعنى انه لم يقسرهم على الايمان لايكون جوابا السؤال عن السبب المطلق له الا اذا بلغوا فى الاصرار على الكفر الى اقصى غايته بحيث لايكون لهم طريق الى الايمان سوى الالجاء اليه فكأنه قيل لاينفع الانذار فهم لايؤمنون اصلا بناء على انه سبحانه وتعالى لم يقسرهم على الايمان ولا طريق اليه غير القسر فتعين انهم لايؤمنون فالجواب عن السؤال عن السبب المطلق بانه سبحانه وتعالى لم يقسرهم على الايمان انما يصح اذا كان مقتضى حالهم الالجاء اليه و انتفاء طريق سواه فاطلق الختم على ترك القسر مجازا مرسلا ثم كنى به عن تناهيهم فى الاصرار على الكفر و الضلال بحيث لاطريق الى ايمانهم سوى الالجاء اليه فليس المقصود من الاخبار بعدم قسرهم على الايمان مجرد بيان هذا الحكم بل هو كناية عن تناهيهم فى الكفر اذ ينتقل منه الى ان مقتضى حالهم الالجاء اليه لولا مانع ابتناء التكليف على الاختيار ﴿ قوله الخامس ﴾ محصوله انه انما يجوز اسناد الختم اليه ان لو كان المقصود من هذا الكلام ان يبين الله سبحانه وتعالى من عند نفسه احوالهم و مافعل بهم بنفسه وليس كذلك بل المقصود حكاية مقالتهم نقلا بالمعنى لا بعبارتهم تهكما بهم و استهزاء و اذا كانت هذه المقالة مقالة الكفرة بالمعنى كان مافيها من اسناد الختم اليه سبحانه و تعالى حقيقة بناء على ماذكر فى قوله لانهم يجوّزون اسناد القبائح اليه سبحانه و تعالى و امانفس الختم فيجوز ان يكون حقيقة بناء على ماذكر فى قوله سبحانه و تعالى حكاية عنهم و قالوا قلوبنا غلف من انهم ارادوا انها فى اغطية جبلية وفطرية و ان يكون مجازا كما ذكر فى قوله سبحانه و تعالى و قالوا قلوبنا فى اكنة الآية الا انها تمثيلات لنبوّ قلوبهم عن الحق و انما قالوا ان هذه الآية حكاية لمقالتهم بالمعنى لان كون القلوب فى اكنة معناه الختم عليها كما ان معنى ثبوت الوقر فى الاذان هو الختم عليها وثبوت الحجاب بينه عليه السلام و بينهم معناه تغطية الابصار و قوله تهكما علة لقوله حكاية و كون هذه الحكاية على سبيل التهكم مما يعرف بالذوق السليم و قوله كقوله تعالى لم يكن يعنى ان هذه الآية مثل قوله تعالى لم يكن الذين كفروا الآية فى كونه حكاية لكلام الكفرة تهكما بهم واستهزاء فانه سبحانه و تعالى حكى بقوله لم يكن الذين كفروا معنى ماكانوا يقولونه قبل البعثة بعبارة اخرى فانهم كانوا يقولون قبلها لاننفك عن ديننا ولا نتركه حتى يبعث النبى الموعود فى التوراة و الانجيل اى لانتركه الا عند بعثته لان مابعد حتى لابدان يغاير ماقبلها فى الحكم و البينة الحجة الواضحة و رسول بدل من البينة ﴿ قوله السادس ان ذلك ﴾ اى ختم القلوب و ابطال القوى و المشاعر لايكون فى الدنيا حتى يقال انه ترك لما هو اصلح للعباد فلا يجوز اسناده اليه سبحانه و تعالى بل انما يكون فى الآخرة جزاء على اعمالهم القبيحة و الجزاء على حسب مايستحقه العبد عدل لاظلم فيكون الاسناد على حقيقته و انما المجاز فى تشبيه غير الواقع بالواقع لتحقق وقوعه و التعبير عنه بما يدل على انه قد وقع و يشهد لصحة هذا التوجيه انه سبحانه و تعالى قد اخبر انه يعميهم و يصمهم و يختم على افواههم حيث قال و نحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا و بكما و صما وقال اليوم نختم على افواههم وقال تعالى لهم فيها زفير و شهيق و قال لهم فيها زفيروهم فيها لايسمعون ﴿ قوله السابع ﴾ حاصله انه ليس المراد بالختم احداث الهيئة المانعة من قبول الايمان ليمتنع اسناده اليه سبحانه و تعالى بل المراد بذلك سمة اى علامة يجعلها الله فى قلوب الكفرة واسماعهم فتعلم الملائكة بذلك الوسم انهم كفرة وانهم

الثالث ان ذلك فى الحقيقة فعل الشيطان او الكافر لكن لما كان صدوره عنه باقداره تعالى اياه اسند اليه اسناد الفعل الى المسبب الرابع ان اعراقهم لما رسخت فى الكفر واستحكمت بحيث لم يبق طريق الى تحصيل ايمانهم سوى الالجاء والقسر ثم لم يقسرهم ابقاء على غرض التكليف عبر عن تركه بالختم فانه سدّ لايمانهم و فيه اشعار على تمادى امرهم فى الغى و تناهى انهماكهم فى الضلال و البغى الخامس ان يكون حكاية لما كانت الكفرة يقولون مثل قلوبنا فى اكنة مما تدعونا اليه و فى آذاننا وقر ومن بيننا و بينك حجاب تهكما واستهزاء بهم كقوله تعالى لم يكن الذين كفروا الآية السادس ان ذلك فى الآخرة و انما اخبر عنه بالماضى لتحققه وتيقن وقوعه ويشهد له قوله تعالى و نحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا و بكما و صما السابع ان المراد بالختم وسم قلوبهم بسمة تعرفها الملائكة فيبغضونهم و ينفرون منهم

لايؤمنون ابدا فيبغضونهم ويلعنونهم شبه الوسم المذكور بالختم فاطلق اسم الختم عليه استعارة اصلية ثم اشتق من الختم بمعنى الوسم صيغة الماضى فكانت استعارة تبعية ﴿ **قوله** وعلى هذا المنهاج ﴾ اى منهاج ماذكرنا من ان الختم بمعنى احداث الهيئة المانعة من قبول الحق اسند اليه سبحانه وتعالى من حيث ان الممكنات باسرها مسندة الى الله سبحانه وتعالى واقعة بقدرته عندنا خلافا للمعتزلة ﴿ **قوله** كلامنا ﴾ مبتدأ وكلامهم عطف عليه وقوله على هذا المنهاج خبر قدم على المبتدأ وقوله فيما يضاف ظرف لاحد الكلامين على سبيل التنازع يعنى ان قوله سبحانه وتعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة وقوله كلا بل ران على قلوبهم ماكانوا يكسبون وقوله اولئك الذين طبع الله على قلوبهم ونحو ذلك من الآيات الدالة على اسناد نحو الرين والطبع اليه من حيث ان الممكنات باسرها مستندة اليه سبحانه وتعالى واقعة بقدرته واما المعتزلة فانهم يؤولونها بوجوه مناسبة لاصولهم الفاسدة مثل الوجوه السابقة لهم كما عرفت ﴿ **قوله** وعلى سمعهم معطوف على قلوبهم ﴾ لما كان قوله سبحانه وتعالى وعلى سمعهم يحتمل وجهين الاول ان يكون معطوفا على قلوبهم متعلقا بالختم ومتمما للجملة الفعلية التى قبله والثانى ان يكون خبرا مقدما ومابعده عطفا عليه وغشاوة مبتدأ نكرة وجاز الابتداء بها لكون خبرها ظرفا مقدما فيكون كل واحد من السمع والابصار متعلقا بالتغشية ومن تمام الجملة الاسمية فعلى الاحتمال الاول يوقف على سمعهم ويبتدأ بما بعده وعلى الثانى يوقف على قلوبهم بين ان الحق هو الاحتمال الاول واستدل عليه بدليلين نقليين وبدليل عقلى الاول من الدليل النقلى قوله سبحانه وتعالى وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فانه صريح فى نسبة الختم الى السمع والقلب وتخصيص البصر بنسبة الغشاوة اليه فعلمنا بذلك ان قوله تعالى جل ذكره وعلى سمعهم فى هذه الآية معطوف على قلوبهم لان الآى يفسر بعضها بعضا والثانى من الدليل النقلى اتفاق القرآء رحمهم الله على الوقف على قوله تعالى وعلى سمعهم ولو كان ذلك من تمام الجملة التى بعده لكان ينبغى ان يبتدأ به ويوقف على ماقبله ومحصول ماذكره من الدليل العقلى ان كلا من الختم والتغشية انما ذكر لبيان كون مابه ذلك ممنوعا من فعله الخاص بسبب تعلقه فينبغى ان يكون مايمنع المؤثر من تأثيره مناسبا لجهة تأثيره مانعا اياه من التأثير بتلك الجهة ولايخفى ان الختم لكونه مانعا من جميع الجوانب للوصول الى المختوم عليه مناسب للقلب الذى لايختص ادراكه بما فى بعض الجوانب فيكون مناسبا للسمع ايضا لذلك بخلاف الغشاوة فانها ليست مناسبة للسمع لان ادراك السمع لايختص ببعض الجوانب والغشاوة المتوسطة بين حاسة البصر والمرئى او بين حاسة السمع والمسموع انما تمنع من ادراكهما من الجهة التى تقابلهما فلاوجه لجعلها مانعة لحاسة السمع عن الادراك لعدم المناسبة بينهما ﴿ **قوله** وكرر الجار ﴾ اى ذكرت كلمة على فى قوله وعلى سمعهم ولم يكتف بذكرها فى قوله على قلوبهم مع ان كل واحدة منهما متعلقة بقوله ختم فلو قيل ختم الله على قلوبهم وسمعهم لم يستفد من الكلام المعنى الحاصل بالتكرير وذكر للتكرير فائدتين الاولى ان تكريره ادل على شدة الختم فى الموضعين وان كان اصل الدلالة حاصلا بدون التكرير بناء على ان ختم يستعمل متعديا تارة بنفسه يقال ختمه فهو مختوم واخرى بعلى يقال ختم عليه فهو مختوم عليه فاذا استعمل بعلى يراد الدلالة على شدة الختم لان زيادة اللفظ مع حصول اصل المعنى بدونه تدل على زيادة المعنى والمعنى المناسب للزيادة ههنا هو الشدة فاذا دخلت كلمة على على القلوب وعطف السمع عليها بالواو حصلت الدلالة على شدة الختم فيهما واذا كرر يراد زيادة الدلالة على شدته فيما دخلت هى عليه والفائدة الثانية الادلة على استقلال كل واحد من القلوب والاسماع بكونه مختوما عليه وذلك لان ملاحظة معنى الجار فى كل من الموضعين تقتضى ان يلاحظ مع كل واحد منهما معنى الفعل المتعدى به فكأن الفعل مذكور مرتين وذلك يدل على ان كل واحد منهما مختوم عليه بختم على حدة وان ختم القلوب ختم مغاير لختم السمع وقد فرق النحويون رحمهم الله بين مررت بزيد وعمرو وبين مررت بزيد وبعمرو فقالوا فى الاول هو مرور واحد وفى الثانى هما مروران وهذا الوجه وهو كون ملاحظة معنى الجار فى كل واحد من الموضعين مقتضيا لملاحظة معنى الفعل مع كل واحد منهما كما يدل على استقلال كل واحد منهما بالختم يدل ايضا على شدته فيهما وذلك لان تكرير الجار لما كان فى قوة تكرير الفعل المعدى به كان ذلك فى قوة تأكيد الفعل وتأكيده يدل على شدته ﴿ **قوله** ووحد السمع ﴾ جواب سؤال تقريره ان يقال ان السمع لفظ مفرد وقد اضيف الى ضمير الجمع والجماعة لايكون لهم سمع واحد فكان مقتضى الظاهر ان يقال واسماعهم ولاسيما ان ماقبله قلوبهم ومابعده ابصارهم وكلاهما جمع فالمناسب للطرفين صيغة الجمع * وتقرير الجواب ان السمع فى الاصل وان كان مصدرا كالسماع بمعنى ادراك القوة

على هذا المنهاج كلامنا وكلامهم فيما يضاف
لى الله تعالى من طبع واضلال ونحوهما او على
سمعهم معطوف على قلوبهم لقوله تعالى وختم
على سمعه وقلبه وللوفاق على الوقف عليه
لانهما لما اشتركا فى الادراك من جميع
لجوانب جعل مايمنعهما من خاص فعلهما
لختم الذى يمنع من جميع الجهات وادراك
لابصار لما اختص بجهة المقابلة جعل المانع
هما من فعلها الغشاوة المختصة بتلك الجهة
كرر الجار ليكون ادل على شدة الختم
فى الموضعين واستقلال كل منهما بالحكم ووحد
لسمع للامن من اللبس

السامعة يقال سمعت الشئ سمعا وسماعا الا انه قديطلق على آلته التى هى الاذن السامعة وعلى القوة السامعة المودعة فيها مجازا وان الاقرب ان يكون المراد به فى الآية نفس العضو لانه جسم صالح للختم بخلاف المعنيين الاخيرين فانهما عرضان تابعان له * ومن المعلوم ان القوم المذمومين لهم آذان سامعة بعددهم وان المعنى ختم الله على آذانهم فلا يصل الى قلوبهم من جهتها ادراك فكان القياس ان يجمع السمع لكنه لم يجمع للأمن من اللبس وهذا شائع مطرد عند الامن منه كما وحد الشاعر البطن فى موضع الجمع حيث قال

* كلوا فى بعض بطنكمو تعفوا * فان زمانكم زمن خميص *

يقال عف عن الحرام يعف عفا وعفافا وعفة اى كف عنه ولم يتعرض لما لا يحل والمعنى اقنعوا بالقليل من الطعام تعفوا عن تناول الحرام فان زمانكم زمن الضيق والجدب والخميص الجائع والمراد ان زمانكم ذو خمص كما فى عيشة راضية اى ذات رضى هذا اذا أمن اللبس واما اذا لم يؤمن بان يكون مدلول اللفظ امرا منفصلا عن الشخص كالثوب والفرس فلا يجوز حينئذ اطلاق اللفظ المفرد وارادة الجمع فلا يقال ثوبهم وفرسهم عند ارادة الاثواب والافراس حذرا من اللبس فانه يجوز اشتراك جماعة فى ثوب واحد وفرس واحد **قوله** واعتبار الاصل عطف على الامن فهو وجه ثان لتوحيد السمع مع ان المراد معنى الجمع اى وعلى آذانهم **قوله** او على تقدير مضاف عطف على قوله للامن بان يكون تقدير الكلام او بناء على ان يقدر هناك مضاف محذوف اى وعلى حواس سمعهم فعلى هذا الوجه يكون السمع بمعنى المصدر لا بمعنى العضو **قوله** ولعل المراد بهما كلمة لعل لعدم القطع بذلك لاحتمال ان يكون بمعنى المصدر ويقدر مضاف ليتأتى الختم عليه **قوله** وبالقلب معطوف على قوله بهما واراد بمحل العلم الجسم الصنوبرى لسرعة تقلب مافيه من الخواطر وكثيرا ما يراد به العقل بمعنى القوة العاقلة المودعة فيه او التعقل المتفرع على استعمالها ويطلق ايضا على لب كل شئ وخالصه تشبيها له بقلب الانسان فى شرفه والقلب ايضا اسم نجم من منازل القمر فسمى بذلك قلب الانسان لاضاءته كالنجم واخر تفسير القلب عن تفسير السمع والبصر مع تقدمه ذكره فى نظم الآية الشريفة بناء على اشتهاره فى المعنى المذكور وانما فسره المصنف رحمه الله تبعا لتفسيرهما متابعة لبعض المتأخرين **قوله** وقد يطلق ويراد به العقل اى التعقل فان لفظ العقل وان غلب استعماله فى القوة العاقلة المودعة فى العضو الصنوبرى الا انه لما عطف عليه المعرفة بطريق التفسير علم ان المراد به التعقل المتفرع على استعمال تلك القوة وفسر القلب المذكور فى قوله سبحانه وتعالى ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب بالتعقل مع ان القلب فى الاصل اسم للعضو المخصوص لا بنفس العضو وتنكير قلب بهذا المعنى للتنبيه على ان مطلق التعقل ايضا لا يكفى فى التذكير بل مناط التذكر والانعاظ هو التعقل الذى ينجيه من شقاء الابد ويسعده بالسعادة الدائمة المؤبدة **قوله** وانما جاز امالتها اى امالة الف ابصارهم مع ان الصاد من حروف الاستعلاء وامالة فتحها نحو الكسرة وامالة الالف التى بعدها نحو الياء يستدعيان تسفل صوت الصاد وهو ينافى كونها من المستعلية التى يتصعد الصوت بها الى الحنك الاعلى فان ابا عمرو والكسائى رحمه الله فى رواية الدورى عنه يميلانها قال فى الشاطبية

* وفى الفات قبل راطرف أتت * بكسر أمل تدعى حميدا وتقبلا *

* كابصارهم والدار ثم الحمار مع * حمارك والكفار واقس لتنضلا *

والمعنى اوقع الامالة فى الفات واقعة قبل رآء متطرفة مكسورة تدعى اى تسمى محمودا وتقبل ولا ترد ولا يرد ماقرأت به والتاء فى قوله تدعى رمز الدورى عن الكسائى رحمهما الله والحاء فى قوله حميدا رمز ابى عمرو قوله رحمه الله واقس لتنضلا معناه قس على هذه الامثلة ماشابهها فأمله لهما لتنضلا اى لتغلب فى النضال يقال ناضل القوم فنضلهم اذا راماهم فغلبهم فى الرمى وعلة امالة ذلك طلب الخفة لان الالف التى بعدها كسرة اذا اميلت قربت من الياء وقربت الفتحة التى قبلها من الكسرة فعمل اللسان عملا واحدا مستفلا وذلك اخف من ان يعمل متصعدا بالفتحة والالف ثم يهبط مستفلا بالكسرة لاسيما ان كسرة الراء قويت وقامت مقام كسرتين من حيث ان الراء حرف تكرير قائم مقام حرفين فغلبت على الصاد المستعلية لذلك والله اعلم **قوله** ويؤيده اى يؤيد رأى الاخفش رحمه الله ووجه التأييد ان الكلام على رأيه يكون جملة ظرفية والفعل اصل فى العمل فلذلك ذهب اكثر النحاة رحمهم الله الى ان الظرف مقدر بالفعل فالتقدير فى الآية الشريفة واستقرت

واعتبار الاصل فانه مصدر فى اصله والمصادر لا تجمع او على تقدير مضاف مثل وعلى حواس سمعهم والابصار جمع بصر وهو ادراك العين وقد يطلق مجازا على القوة الباصرة وعلى العضو وكذا السمع ولعل المراد بهما فى الآية العضو لانه اشد مناسبة للختم والتغطية وبالقلب ماهو محل العلم وقد يطلق ويراد به العقل والمعرفة كما قال تعالى ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب وانما جاز امالتها مع الصاد لان الرآء المكسورة تغلب المستعلية لما فيها من التكرير وغشاوة رفع بالابتدآء عند سيبويه وبالجار والمجرور عند الاخفش ويؤيده العطف على الجملة الفعلية

على ابصارهم غشاوة فيحصل التناسب فى ذلك بين المعطوف والمعطوف عليه بخلاف ماذا حمل الكلام على الجملة الاسمية كما هو رأى سيبويه رحمه الله ﴿ قوله وقرئ بالنصب ﴾ اى بنصب لفظ غشاوة بكسر الغين المعجمة ذكر لنصبه وجهين الاول اضمار فعل مناسب للمقام يدل عليه ختم اى وجعل او احدث على ابصارهم غشاوة وقد صرح بهذا العامل فى قوله سبحانه وتعالى وجعل على بصره غشاوة فيكون الكلام من قبيل قوله

* ياليت زوجك قد غدا * متقلدا سيفا ورمحا *

اى وحاملا رمحا وقوله * علفتها تبنا وماء باردا * اى وسقيتها ماء باردا ولا تسلك هذه الطريقة حال السعة والاختيار والثانى انتصابه بنزع الخافض فيكون قوله سبحانه وتعالى وعلى ابصارهم معطوفا على ماقبله والتقدير ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم بغشاوة ثم حذف حرف الجر وعدى الفعل بنفسه ﴿ قوله وقرئ بالضم والرفع ﴾ اى بضم الغين المعجمة ورفع الآخر وكذا قوله وبالفتح والنصب اى وقرئ بفتح الاول ونصب الآخر ايضا وضم الغين وفتحها لغتان فى غشاوة ﴿ قوله وعشاوة بالعين الغير المعجمة ﴾ اى العين المفتوحة وفتح فاء الكلمة من العشا بالقصر وهو مصدر الاعشى وهو الذى لا يبصر بالليل ويبصر بالنهار والعشاء بالفتح والمد الطعام الذى يؤكل بعد الزوال والغداء مايؤكل قبل الزوال وفى الحواشى الشريفية ولعل المعنى حينئذ انهم يبصرون الاشياء ابصار غفلة لا ابصار عبرة انتهى اى يبصرونها كما يبصر الاعشى فى سواد الليل لا كما يبصر اولوا الابصار السليمة فى بياض النهار قيل هذه القرآآت كلها شواذ سوى القرآءة بكسر الغين مع الالف بعد الشين ورفع الآخر ﴿ قوله تعالى ولهم عذاب عظيم ﴾ جملة اسمية قدم فيها الخبر وهو لهم وعذاب مبتدأ وعظيم صفته والمبتدأ النكرة الموصوفة وان جاز تقديمه على الخبر كما فى قوله سبحانه وتعالى واجل مسمى عنده الا انه اخرهها لان المقام مقام تهويل لما يستحقونه من الجزآء من ربهم سبحانه وتعالى من القتل والاسر فى الدنيا والعذاب الدائم فى العقبى ومن جملة وجوه تهويله بيان ان مايستحقونه من العذاب مخصوص بهم بحيث لا يعذب عذابهم احد ولا يوثق وثاقهم احد ﴿ قوله والعذاب كالنكال بناء ومعنى ﴾ اما بناء فظاهر لان بناء كل واحد منهما على وزن فعال بفتح الفاء واما معنى فلان المراد بهما العقاب الذى يرتدع به الجانى عن المعاودة الى الجناية التى وقع العقاب المذكور بمقابلتها جزآء عليها ويرتدع به غير الجانى ايضا عن ارتكاب مثلها ففى كل واحد معنى المنع والامتناع والردع والامساك وفى الصحاح نكل به تنكيلا اذا جعله نكالا وعبرة لغيره اى عاقبه على جنايته عقابا منعه وردعه عن المعاودة اليها وردع غيره ايضا اعتبارا بحاله ﴿ قوله ولذلك ﴾ اى ولكون الماء العذب يقمع العطش ويردعه سمى نقاخا بالخاء المعجمة لانه ينقخ العطش اى يكسره ولفظ الفرات فيه قلب المكان حيث جعل العين موضع الفاء والفاء موضع العين فيكون وزن فرات عفالا لانه من رفت الشئ رفته اذا فته وكسره بيده كما يرفت المدر والعظم البالى والرفات الحطام وهو ماتكسر من اليبس ﴿ قوله ثم اتسع ﴾ عطف على قوله والعذاب كالنكال يعنى انهما متماثلان معنى حتى ان كل عذاب نكال وبالعكس ثم انه اتسع فى العذاب دون النكال اى اوقع فيه الاتساع بان استعمل فى معنى اعم من اصل معناه وهو كل ألم فادح اى مثقل سوآء اريد به ردع الجانى عن ان يعاود الى مافعله من الجناية اولا الا ترى ان الآلام الاخروية يقال لها عذاب مع انها لم يرد بها الردع عن المعاودة وانما هى مجازاة للجناية السابقة فقط والفادح بالفاء من فدحنى الشئ اى اثقلنى ﴿ قوله فهو اعم منهما ﴾ اى اذا ثبت ان العذاب اتسع فيه بان اطلق على كل ألم فادح ثبت انه حينئذ يكون اعم من النكال والعقاب فانهما عبارتان عن الم يكون المقصود منه ردع الجانى والله اعلم ﴿ قوله وقيل اشتقاقه من التعذيب الذى هو ازالة العذب كالتقذية والتمريض ﴾ لما بين ان العذاب فى الاصل اسم للالم الفادح الذى يراد به ردع الجانى ثم اتسع فيه باطلاقه على مطلق الالم الفادح اشار الى ماقيل من ان العذاب من العذب الذى هو القذى وهو مايسقط فى العين والشراب وفى الصحاح العذبة القذاة وماء ذو عذب اى كثير القذى ويقال قذيت عينه تقذى قذى فهو رجل قذى العين على فعل اذا سقط فى عينه قذاة واقذيت عينه اى جعلت فيها القذى وقذيتها تقذية اخرجت منها القذى ويقال مرضته تمريضا اى اقمت عليه فى مرضه ومعنى اشتقاق الثلاثى من المزيد فيه تحقق المناسبة بينهما فى الحروف والمعنى فصح جعل العذاب مشتقا من التعذيب والقذى من التقذية ونحوهما فان

وقرئ بالنصب على تقدير وجعل على ابصارهم غشاوة او على حذف الجار وايصال الختم بنفسه اليه والمعنى وختم على ابصارهم بغشاوة وقرئ بالضم والرفع وبالفتح والنصب وهما لغتان فيها وغشوة بالكسر مرفوعة وبالفتح مرفوعة ومنصوبة وعشاوة بالعين الغير المعجمة (ولهم عذاب عظيم) وعيد وبيان لما يستحقونه والعذاب كالنكال بناء ومعنى تقول عذب عن الشئ ونكل عنه اذا امسك ومنه العذب لانه يقمع العطش ويردعه ولذلك سمى نقاخا وفراتا ثم اتسع فاطلق على كل ألم فادح وان لم يكن نكالا اى عقابا يردع الجانى عن المعاودة فهو اعم منهما وقيل اشتقاقه من التعذيب الذى هو ازالة العذب كالتقذية والتمريض

المزيد فيه قديكون اظهر و اشهر فى معنى بالنسبة الى الثلاثى فيقال فى بيان معنى الثلاثى انه مشتق منه كما يقال الوجه مشتق من المواجهة ﴿قوله و العظيم نقيض الحقير﴾ اى ضدّه و مقابله لا انهما متناقضان حقيقة اذ ليسا قضيتين فضلا عن ان يختلفا بالايجاب و السلب فان الكبر عبارة عن ازدياد مقدار الجثة و الصغر عبارة عن انتقاصه و عظم الشئ عبارة عن ازدياد خطره و شرفه وحقارته عبارة عن دناءة قدره و خطره و ان كان كبيرا الجثة و المقدار فاذا قيل هذا كبير و عظيم دفع الاوّل انه صغير و الثانى انه حقير فتوصيف الشئ بالحقارة ادخل فى ذمه من توصيفه بالصغر لان الصغير قديكون عظيما شريفا اذ لاتقابل بين الصغر و العظمة حتى يمتنع اجتماعهما بخلاف الحقير فانه يمتنع ان يكون عظيما لانهما متضادّان فيمتنع اجتماعهما و لما كان الحقير دون الصغير و اخس منه كان العظيم فوق الكبير و اشرف منه لان الكبير مع جثته قديكون حقيرا من حيث انه لاتقابل بين الكبر و الحقارة حتى يمتنع اجتماعهما بخلاف العظيم فانه يمتنع ان يكون حقيرا لكون عظم القدر و حقارته متضادّين فيمتنع اجتماعهما فيكون توصيف العذاب بالعظم ابلغ فى تهويل شأنه بالنسبة الى توصيفه بالكبر لان العظيم يمتنع كونه حقيرا للتضادّ بينهما و الكبير لايمتنع كونه حقيرا و مايمتنع كونه حقيرا و هو العظيم فوق مالايمتنع كونه حقيرا و هو الكبير ﴿قوله ومعنى التوصيف به﴾ لما كان وجه توصيف العذاب بمعنى الالم الفادح لكونه عظيما لايخلو عن خفاء بين ان معنى توصيفه به ان العذاب المتعلق بهم اذا قيس بسائر مايجانسه فى كونه عذابا كان ذلك المجانس قاصرا حقيرا بالنسبة الى ماتعلق بهم ﴿قوله ومعنى التنكير فى الآية﴾ يريد ان التنكير فى كل واحد من غشاوة وعذاب للنوعية فان المقصود بيان وجه التنكير فى كل واحد منهما لا فى تنكير عذاب وحده و لذلك قال فى الآية و لم يقل فيه فانه لو قال ومعنى التنكير فيه لانصرف الضمير الى ماهو بصدد تفسيره فقط قال صاحب الكشاف رحمه الله و معنى التنكيران على ابصارهم نوعا من الاغطية غيرما يتعارفه الناس و هو غطاء التعامى عن آيات الله سبحانه و تعالى و لهم من بين الآلام العظام نوع عظيم لايعلم كنهه الا الله عزوجل و اطلق التنكير و لم يقل و معنى التنكير فيه لئلا ينصرف الى ماهو بصدد تفسيره و التنكير فى الموضعين و ان احتمل كونه للتعظيم بان يكون المعنى و على ابصارهم غشاوة اىّ غشاوة و لهم عذاب اىّ عذاب و يكون توصيفه بالعظم للتأكيد كما فى مضى امس الدابر الا ان حمل التنكير على النوعية فى قوله عذاب عظيم اظهر من حمله على التعظيم بناء على ان التعظيم يستفاد من تصريح و ضعه الدال عليه بجوهر لفظه و صيغته و تنكيره ايضا و الوصف المشتمل على هذه الامور الثلاثة كاف فى تعظيم العذاب فينبغى ان يحمل تنكيره على التنويع ليفيد الكلام فائدة زائدة غير التعظيم و اذا حمل تنكير العذاب على التنويع حمل تنكير غشاوة ايضا عليه ليناسب العقوبة العاجلة و الآجلة و ذكر لفظ التعامى الدال على انهم باختيارهم اظهروا من انفسهم العمى مع عدم اتصافهم به فى الواقع فان نحو تمارض و تغافل معناه انه أرى نفسه مريضا و غافلا و ليس به ذلك و الحال انهم فى الواقع عند تغطى الابصار و ختم القلوب و الاسماع لااختيار لهم فى حدوث هذه الصفات فهم تنبيها على ان ذلك من سوء اختيارهم و شؤم اصرارهم على الكفر و الانكار فكأنهم باختيارهم هذا المنكر اختاروا مايترتب عليه و اظهروه من انفسهم ﴿قوله لما افتتح سبحانه و تعالى كتابه الكريم بشرح حال الكتاب﴾ حيث قال فى حقه ذلك الكتاب لاريب فيه هدى للمتقين الآية ﴿قوله محضوا الكفر ظاهرا و باطنا﴾ اى قلبا و لسانا و لم يلتفتوا اليه اى الى جانب الكتاب اصلا لاقولا و لافعلا و لااعتقادا و فى الصحاح لايلتفت لفت فلان اى لاينظر اليه و فيه ايضا التذبذب التحرك و المذبذب المتردد بين الامرين ﴿قوله ثلث بالقسم الثالث﴾ جواب لما و قوله تكميلا للتقسيم علة للتثليث به فان رؤساء الناس واعلامهم فى باب التدين ثلاث طوائف المتقون و الكفار المصرون على الكفر ظاهرا و باطنا و المنافقون المذبذبون فالله سبحانه و تعالى ذكر القسم الاوّل فى اربع آيات و ذكر القسم الثانى فى آيتين و ذكر القسم الثالث فى ثلاث عشرة آية تكميلا لاقسام رؤساء الناس ﴿قوله موّهوا الكفر﴾ اى ستروه بالايمان الظاهرى يقال موّهت الشئ اذا طليته بذهب او فضة و تحته نحاس او حديد و تمويه الكفر تدليس و خبث آخر منضم الى خبث الكفر حيث خلطوا بالكفر مخادعة كما قال سبحانه و تعالى فى حكاية حالهم يخادعون الله و الذين آمنوا او استهزاء كما قال سبحانه و تعالى حكاية عنهم انما نحن مستهزئون ﴿قوله ولذلك طوّل الخ﴾ اى ولكونهم اخبث الكفرة طوّل الله سبحانه و تعالى فى بيان خبثهم بان ذكر ادّعاءهم الايمان بالمبدأ و المعاد بجميع مايتعلق بالمحيا و الممات ثم فضحهم و بين كذبهم فيه بقوله و ماهم بمؤمنين و لهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون و وصفهم بالمخادعة و التلبيس و مرض القلب و الافساد فى الارض و تسفيه

و العظيم نقيض الحقير و الكبير نقيض الصغير فكما ان الحقير دون الصغير فالعظيم فوق الكبير و معنى التوصيف به انه اذا قيس بسائر مايجانسه قصر عنه و حقر بالاضافة اليه و معنى التنكير فى الآية ان على ابصارهم نوع غشاوة ليس مما يتعارفه الناس و هو التعامى عن الآيات و لهم من الآلام العظام نوع عظيم لايعلم كنهه الا الله (و من الناس من يقول آمنا بالله و باليوم الآخر) لما افتتح سبحانه و تعالى بشرح حال الكتاب و ساق لبيانه ذكر المؤمنين الذين اخلصوا دينهم لله تعالى و واطأت فيه قلوبهم السنتهم وثنى باضدادهم الذين محضوا الكفر ظاهرا و باطنا و لم يلتفتوا لفته رأسا ثلث بالقسم الثالث المذبذب بين القسمين و هم الذين آمنوا بافواههم و لم تؤمن قلوبهم تكميلا للتقسيم و هم اخبث الكفرة و ابغضهم الى الله لانهم موّهوا الكفر و خلطوا به خداعا و استهزاء و لذلك طوّل فى بيان خبثهم

المؤمنين ﴿قوله وجهلهم﴾ عطف على طوّل حيث قال فى حقهم ومايشعرون ولكن لايشعرون ولكن لايعلمون ﴿قوله واستهزأبهم﴾ عطف على طوّل او جهلهم حيث قال سبحانه و تعالى الله يستهزئ بهم ﴿قوله وتهكم بافعالهم﴾ حيث قال سبحانه و تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فاربحت تجارتهم ﴿قوله وسجل على غيهم وطغيانهم﴾ اى حكم بهما حكما قطعيا حيث قال و يمدهم فى طغيانهم يعمهون والعمه التحير والتردد وهو فى البصيرة كالعمى فى البصر وقد يتوهم ان قوله وجهلهم على صيغة المصدر المضاف الى الضمير عطفا على خبثهم وكذا قوله واستهزأبهم على صيغة المصدر المضاف وهو خطأ لعدم التطويل فى بيان جهلهم و استهزآئهم ﴿قوله وضرب لهم الامثال﴾ القبيحة حيث قال مثلهم كمثل الذى استوقد نارا الخ ﴿قوله وقصتهم عن آخرها﴾ اى حال كونها ناشئة من اوّلها ممتدة الى آخرها وفى الحواشى الشريفية ليس هذا العطف من عطف جملة على جملة لتطلب بينهما المناسبة المصححة لعطف الثانية على الاولى بل هو من قبيل عطف جمل متعددة مسوقة لغرض على مجموع جمل اخرى مسوقة لغرض آخر فيشترط فيه التناسب بين الغرضين دون آحاد الجمل الواقعة فى المجموعين وهذا اصل عظيم فى باب العطف لم يتنبه له كثيرون فاشكل عليهم الامر فى مواضع شتى الى هنا كلامه و بيان تناسب الغرضين فى الآية الشريفة ان الجمل الاولى المعطوف عليها كانت مسوقة لتقبيح حال الكفار المصرين على الكفر ظاهرا و باطنا وان الجمل المعطوفة كانت مسوقة لتقبيح حال المنافقين المصرين على كفرهم ايضا و لاخفاء فى تناسب هذين الغرضين ﴿قوله والناس اصله اناس لقولهم انسان وانس واناسى﴾ اى يشهد لكون اصله اناسا بالهمزة وجودها فى مفرده وهو انسان و انس و انسى و فى جمعه ايضا وهو اناسى فان الجمع يردّ الالفاظ الى اصولها وقيل الناس اسم جمع كالقوم و الرهط و واحده انسان او لا واحد له من لفظه و يرادف اناسى الا انه جمع انسان او انسى والانس البشر واحده انسى و انسى ايضا بالتحريك و الجمع اناسى وان شئت جعلت واحده انسانا ثم جمعته على اناسى فتكون الياء فيه عوضا عن النون ﴿قوله حذفها فى لوقة﴾ يعنى ان اللوقة اسم من ألق لا من لوق وان اصله ألوقة بشهادة قوله

* وانى لمن سالمتهم لألوقة * وانى لمن عاديتهم سم أسود *

وقوله * حديثك اشهى عندنا من ألوقة * تعجلها طيان شهوان للطعم *

اى للاكل يقال طعم يطعم طعما اذا اكل اوذاق و الطيان الجوعان من الطوى و هو الجوع يقال طوى بالكسر يطوى طوى فهو طاو وطيان و الشهوان ايضا صفة مشبهة من شهوة الطعام قال الجوهرى فى فصل ألق الألوقة طعام يصلح من الزبد و انشد قوله حديثك اشهى البيت و قال فى فصل لوق اللوقة بالضم الزبدة و عن الكسائى رحمه الله يقال لوّق طعامه اذا اصلحه بالزبد يقال لا اكل الا مالوّق لى اى لين حتى يصير كالزبد فى لينه وقال ابن الكلبى هو الزبدة بالرطب وفيه لغتان لوقة وألوقة و انشد قوله و انى لمن سالمتهم الى هنا كلام الجوهرى رحمه الله فى الفصلين و يظهر منه ان كل واحد من لوقة و ألوقة لغة مستقلة ليس احدهما مخففا من الآخر بحذف همزته على خلاف القياس و لهذا قال الشريف المحقق رحمه الله يقال لوّق الطعام اذا اصلحه بالزبدة ثم قال وهذا يدل على ان لوقة لغة اخرى اى ليست تخفيف ألوقة بل فاء الكلمة فى لوقة هى اللام لا الهمزة المحذوفة فهى لغة مغايرة للغة ألوقة لان فاء الكلمة فيها الهمزة دون اللام و لما حذفت همزة اناس عوّض عن الهمزة المحذوفة الالف واللام ولذا لايجمع بينهما الابطريق الندرة و الشذوذ كما فى قوله

* ان المنايا يطلعن على الاناس الآمنينا *

قال الجوهرى قد يكون من الانس و من الجن و اصله اناس فخفف و لم يجعلوا الالف و اللام فيه عوضا عن الهمزة المحذوفة لانه لو كان كذلك لما اجتمع مع المعوّض عنه فى قول الشاعر ان المنايا يطلعن على الاناس الآمنينا الى هنا كلامه و ماذكره المصنف رحمه الله من كون الجمع شاذا نادرا هو الاظهر ﴿قوله وهو اسم جمع﴾ يعنى ان لفظ اناس اسم جمع مثل رخال بضم الراء فانه اسم جمع رخل بكسر الخاء المعجمة وفتح الراء وهى الانثى من اولاد الضأن والذكر منها حمل ولم يجعلهما جمعين مبنيين على مفردهما بناء على ان بناء فعال بضم الفاء ليس من اوزان الجموع عند العرب ﴿قوله مأخوذ من انس﴾ بكسر النون يقال أنست به أنسا و أنسة و هو خلاف الوحشة و فيه لغة اخرى وهى أنست به أنسا على مثال كفرت به كفرا قال الشاعر

* وما سمى الانسان الا لانسه * ولا القلب الا انه يتقلب *

(او هو)

وجهلهم واستهزأ بهم وتهكم بافعالهم وسجل على غيهم وطغيانهم وضرب لهم الامثال وانزل فيهم ان المنافقين فى الدرك الاسفل من النار وقصتهم عن آخرها معطوفة على قصة المصرّين والناس اصله اناس لقولهم انسان وانس واناسى فحذفت الهمزة حذفها فى لوقة وعوّض عنها حرف التعريف ولذلك لايكاد يجمع بينهما وقوله

ان المنايا يطلعن على الاناس الآمنينا

شاذ وهو اسم جمع كرخال اذلم يثبت فعال فى ابنية الجمع مأخوذ من انس لانهم يستأنسون بامثالهم او آنس لانهم ظاهرون مبصرون ولذلك سموا بشرا كما سمى الجن جنا لاجتنانهم

او هو مأخوذ من آنس بمد الهمزة بمعنى ابصر يقال آنس يؤنس ايناسا سمى بنو آدم ناسا لانهم ظاهرون مبصرون ولذلك اى ولكونهم ظاهرين مبصرين سموا بشرا وهو ظاهر جلد الانسان و بشرة الارض ماظهر من نباتها كما سمى الجن جنا لاجتنانهم ولاختفائهم عن اعين الناس وتسترهم قال الامام رحمه الله واعلم انه لايجب فى كل لفظ ان يكون مشتقا من شئ آخر والالزم التسلسل فعلى هذا الكلام لاحاجة الى جعل لفظ الانسان مشتقا من شئ آخر ﴿قوله اذلا عهد﴾ الظاهر أنه تعليل لكون من موصوفة على تقدير كون تعريف الناس للجنس لا للحصة المعهودة منه فان اللام لما كانت لتعريف الجنس كانت الاشارة الى نفس الجنس وهو وان كان معلوما فى نفسه لكنه مبهم باعتبار صدقه على افراده فلا وجه لان يعبر عن بعض افراده بمن الموصولة التى هى معرفة اذ لا معهود يشار اليه بمن الموصولة على تقدير ان تكون اللام للجنس فالاوجه حينئذ ان يعبر عنه بمن الموصوفة التى هى نكرة قال الشريف نوّر الله مرقده وزجه جعل من موصوفة مع الجنس وموصولة مع العهد مبنى على رعاية المناسبة والاستعمال اما المناسبة فلان الجنس مبهم لاتوقيت فيه فناسب ان يعبر عن بعضه بما هو نكرة والمعهود معين فناسب ان يعبر عن بعضه بما هو معرفة واما الاستعمال فكما فى قوله سبحانه وتعالى من المؤمنين رجال صدقوا وقوله سبحانه وتعالى ومنهم الذين يؤذون النبى ففى الآية الاولى عبر عن البعض بالنكرة بناء على انه اريد بالمؤمنين الجنس وفى الآية الثانية عبر عن البعض بالمعرفة بناء على انه اريد بالمضمر الجماعة المعينة * قيل كيف يصح ان تكون اللام فى قوله تعالى ومن الناس لتعريف الجنس مع انه خبر مقدم وقوله من يقول مبتدأ مؤخر وعلى تقدير ان تكون اللام للجنس كان المعنى من يقول كذا وكذا من الناس ولا فائدة فى هذا الاخبار اذلا التباس فى ان ذلك القائل من جنس الناس * واجيب بان فائدته التنبيه على ان الصفات المذكورة تنافى الانسانية فينبغى ان لايجعل المتصف بها من جنس الناس ويتعجب منه كانه قيل انظروا الى من يتصف بهذه الصفات مع انه من افراد جنس الناس وهل يجترئ احد من الناس على ان يتصف بهذه الصفات التى لاتصدر من المجانين مع انه لايجب ان يكون قوله سبحانه وتعالى ومن الناس خبرا مقدما ومن يقول مبتدأ مؤخرا بل يجوز ان يجعل مضمون الجار والمجرور مبتدأ على معنى وبعض الناس من اتصف بهذه الصفات ولا استبعاد فى وقوع الظرف مبتدأ بتأويل معناه ﴿قوله ونظرآؤه﴾ اى فى الاصرار على النفاق وفى كونه مختوما على قلبه ومشاعره سوآء كانوا من اصحاب ابن ابىّ اولم يكونوا فلذلك عطفوا على قوله واصحابه ﴿قوله فانهم من حيث انهم صمموا على النفاق دخلوا فى عداد الكفار المختوم على قلوبهم﴾ بيان لوجه الحكم على المنافقين بانهم من الناس المعهودين المذكورين بقوله سبحانه وتعالى ان الذين كفروا سوآء عليهم الآية فانه ورد على الحكم المذكور ان يقال ان المنافقين كيف يدخلون فى عداد الناس المعهودين المصرّين على الكفر ولاينفع فيهم الانذار ولايؤمنون ابدا مع انهم متميزون عنهم بما فيهم من الزيادة التى ليست بموجودة فى هؤلاء المعهودين وهى تمويه الكفر بالخداع والاستهزآء ونحو ذلك فانه لايقال الخيل من البغال وبالعكس لاختصاص كل واحد من النوعين بزيادة ليست فى الاخر * فاجاب عنه بان اختصاص المنافقين بتلك الزيادة لايمنع دخولهم تحت الجنس المعهود بل يدخلون تحته باعتبار كونهم حصة من مطلق الكافر المصر كما ان اختصاص الجنس المعهود بزيادة هى المجاهرة بالانكار لايمنع دخوله تحت جنس المنافقين بل هو داخل فى عدادهم لمشاركته اياهم فى الاصرار على الباطل الاترى ان اختصاص كل نوع من الانواع المتباينة بفصل يقوّمه ولايوجد فى غيره لايمنع دخوله تحت الجنس المقول عليه فان الانسان مع اشتماله على زيادة لاتوجد فى مفهوم الحيوان مندرج تحته داخل فى عداده فكذا المنافقون مع اختصاصهم بما فيهم من الزيادة داخلون فى عداد الجنس المعهود وهو جنس الكفرة المصرّين على كفرهم المختوم على قلوبهم ومشاعرهم لانه اذا جعل اللام فى الناس للعهد وجعل المنافقون بعضا من هؤلاء المعهودين تعين ان يكون المعهود الجنس المتنوّع الى النوعين وهما الماحضون والمنافقون لا النوع القسيم للمنافقين والا لما صح جعل المنافقين بعضا منه ﴿قوله فعلى هذا﴾ اى على تقدير ان يكون تعريف الناس للعهد والمعهود الجنس المذكور وان يكون المنافقون بعضا منهم يكون قوله سبحانه وتعالى ومن الناس الخ تقسيما للقسم الثانى وهو الذين كفروا واصروا على الكفر وختم على قلوبهم الى قسمين احدهما الماحضون والآخر المنافقون ووجه كونه تقسيما له اليهما ان قوله تعالى ان الذين كفروا سوآء عليهم الى قوله ولهم عذاب عظيم يتناول

والللام فيه للجنس ومن موصوفة اذلا عهد فكأنه قال ومن الناس ناس يقولون او للعهد والمعهود هم الذين كفروا ومن موصولة مراد بها ابن ابىّ واصحابه ونظرآؤه فانهم من حيث انهم صمموا على النفاق دخلوا فى عداد الكفار المختوم على قلوبهم واختصاصهم بزيادات زادوها على الكفر لاياً بى دخولهم تحت هذا الجنس فان الاجناس انما تنوّع بزيادات يختلف فيها ابعاضها فعلى هذا تكون الآية تقسيما للقسم الثانى

الماحضين والمنافقين ولما ذكر بعده قسم المنافقين بان عدّ من هؤلاء الكفرة والمصرّين وقيل ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين فقد حصل بصريح النظم قسم المنافقين المندرجين وهو معنى التقسيم * فان قيل على ماذكرت يكون المنافق المذكور ههنا هو المنافق المصرّ على نفاقه فلاتكون القسمة حاضرة * قلنا جوابه مامرّ من ان خروجه لاينافي الانحصار بناء على ان المقصود تقسيم من كان مصمما في باب الديانة ﴿قوله واختصاص الايمان بالله وباليوم الآخر﴾ اى كونهما مختصين بالذكر وابهام من خصصهما اشارة الى انه كما يجوز ان يكون التخصيص فعل المنافقين يجوز ان يكون فعل الله تعالى بان يكون المنافقون ادّعوا الايمان بجميع مايجب الايمان به الا انه تعالى حكى عنهم ادّعاء الايمان بهما للوجهين الاخرين من الوجوه الاربعة المذكورة الوجهان الاوّلان مبنيان على كون التخصيص فعل المنافقين والوجهان الاخيران مبنيان على كونه فعل الله تعالى او نقول الاوّلان متعلقان بالمقالة المحكية والاخيران بحكايتها ومقصود المصنف بهذا القول الاشارة الى جواب مايقال كيف يصح الاقتصار على ذكر الايمان بالله وباليوم الآخر في مقام دعوى الايمان والحال ان الايمان لايتحقق بمجرّد الايمان بهما بل يجب الايمان بجميع مايجب الايمان به الوجه الاول من وجوه الجواب انهم انما خصصوا الايمان بالله و بيوم جزاء الاعمال والعقائد من حيث ان الايمان بهما معظم اجزاء الايمان والايمان بسائرها يتفرع على الايمان بهما فكأنهم عبروا عن الايمان باعظم اجزائه والثاني انهم انما خصصوهما بالذكر ادعاء منهم بانهم احاطوا بالايمان بجميع اجزائه لان المبدأ احد طرفي مايجب الايمان به والمعاد طرفه الآخر ومن امن بهما فقد احتاز الايمان بجميع اجزائه فقوله وادّعاء عطف على قوله تخصيص وهو خبر لقوله واختصاص الايمان وقوله احتازوا من الحوز وهو الجمع وكل من ضم الى نفسه شيأ فقد حازه وقوله بقطريه اى بطرفيه والثالث انه تعالى خصصهما بالذكر حيث حكى عنهم ادعاء الايمان ايذانا بان السنتهم لاتواطئ قلوبهم في كل ماهو من باب الاعتقاد حتى فيما يظنون انهم مخلصون فيه واليهود جمع يهودي فان الفرق بين المفرد والجمع كما يكون بالتاء في نحو تمرة وتمر يكون ايضا بالياء فيقال مثلا يهودي وزنجي ورومي للواحد ويهود وزنج وروم للجمع والقوم وان كانوا يقرّون بالله تعالى بالسنتهم ويظنون انهم مخلصون فيه لكن هذا الاقرار لايواطئ قلوبهم لان مااعتقدوه ليس مااقروا به من حيث انهم اعتقدوا في حقه تعالى التشبيه حيث قالوا لموسى عليه الصلاة والسلام اجعل لنا الها كما لهم آلهة واعتقدوا ايضا انه تعالى اتخذ ولدا حيث قالوا عزير ابن الله وكذا يقرّون باليوم الآخر ايضا لكن مااقرّوا به غير مااعتقدوه فانهم يعتقدون ان الجنة لايدخلها الا من كان هودا وكذا النصارى يعتقدون ان الجنة لايدخلها الا من كان نصرانيا كما حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وحكى عن اليهود ايضا انهم قالوا لن تمسنا النار الا ايامامعدودة ﴿قوله وغيرها﴾ مثل اعتقادهم ان اهل الجنة لايأكلون ولايشربون ولاينكحون بل يتلذذون بالنسيم والارواح العبقة كما سبق وشيء من ذلك ليس اعتقادا بالآخرة فلاجرم كان قولهم آمنا باليوم الآخر نفاقا وان لم يقصدوا به النفاق ﴿قوله ويرون﴾ بضم الياء والرآء من الارآءة وهو في محل النصب على انه معطوف على قوله يؤمنون والحاصل انهم يؤمنون بالله واليوم الآخر على وجه لايطابق ماعليه المؤمن به في حدّ نفسه ثم انهم يرون المؤمنين انهم آمنوا ايمانا مثل ايمانهم وهو عين النفاق الا انه بقي الكلام في انهم لما قالوا هذا الكلام على وجه النفاق والتلبيس لم يكونوا يظنون انهم مخلصون فيه فما وجه قول المصنف آنفا انه ايذان بانهم منافقون فيما يظنون انهم مخلصون فيه فانه لايتصوّر اجتماع الاخلاص والنفاق في شخص واحد بالنسبة الى حكم واحد من اجل ان النفاق يستلزم عدم الموافقة من اللسان والقلب والاخلاص يستلزمها الا ان يقال انهم يظنون انهم مخلصون في قولهم آمنا بالله وباليوم الآخر من وجه ويقصدون به النفاق والتمويه من وجه آخر فانهم من حيث انهم يعتقدون ثبوت الصانع وحقية امر المعاد وان قولهم هذا تعبير عن ذلك الاعتقاد مخلصون فيه ومن حيث ارآءتهم المؤمنين بهذا القول ان ايمانهم بهما مثل ايمان المؤمنين منافقون مموّهون بخلاف اقرارهم بنبوّة محمد عليه الصلاة والسلام وبالقرآن ونحوهما فانهم لايظنون كونهم مخلصين فيه بوجه من الوجوه بل يقصدون به الخداع المحض والرابع انه تعالى خص بالذكر قولهم آمنا بالله واليوم الآخر من بين ماقالوه على وجه النفاق بيانا لتضاعف خبثهم لان قولهم هذا خبث قالوه على وجه النفاق

اختصاص الايمان بالله وباليوم الآخر
الذكر تخصيص لما هو المقصود الاعظم
ن الايمان وادعاء بانهم احتازوا الايمان
ن جانبيه واحاطوا بقطريه وايذان بانهم
نافقون فيمايظنون انهم مخلصون فيه فكيف
مايقصدون به النفاق لان القوم كانوا يهود
وكانوا يؤمنون بالله وباليوم الآخر ايمانا
كلا ايمان لاعتقادهم التشبيه واتخاذ الولد
وان الجنة لايدخلها غيرهم وان النار لاتمسهم
الا ايامامعدودة وغيرها ويرون المؤمنين
انهم امنوا مثل ايمانهم وبيان لتضاعف خبثهم
افراطهم في كفرهم

من حيث ان سائر ماقالوه نفاقا حق فى نفسه وانما الفساد من جهة عدم مطابقته لاعتقادهم واما قولهم فانه كما انه فاسد من جهة صدوره على وجه الخداع والتمويه فاسد ايضا لو صدر عن اعتقاد لانهم وان كانوا يعتقدون ثبوت الصانع الا انهم يصفونه بما هو منزه عنه من مشابهة الامثال واتخاذ الولد وكذا يصفون اليوم الاخر بخلاف صفته واحواله فلا يكون الايمان بهما واصفين اياهما بتلك الصفات ايمانا بالله تعالى ولا بحقية اليوم الآخر فثبت انه لو قالوه عن اعتقاد لا يكون ايمانا فكيف وقد قالوه خداعا ونفاقا بخلاف نحو قولهم آمنا بمحمد عليه الصلاة والسلام وبكتابه فانهم لو قالوه عن اعتقاد يكون معتبرا صحيحا ولا فساد فيه الا انه من حيث صدوره نفاقا لم يعتبر فظهر الفرق بين هذا المحكى وبين سائر ماقالوه نفاقا وانه اخبث من سائره ﴿قوله وعقيدتهم عقيدتهم﴾ جملة اسمية وقعت حالا من فاعل صدر من قبيل * انا ابو النجم وشعرى شعرى * اى لو صدر هذا القول منهم عن اعتقاد والحال ان عقيدتهم عند صدور هذا القول منهم هى عقيدتهم التى كانوا عليها قبله او هى العقيدة المشهورة المنقولة عنهم لم يكن هذا القول منهم ايمانا الخ ﴿قوله وفى تكرار الباء﴾ اى مع انه لا حاجة الى اعادة الجار فى العطف على المظهر بخلاف العطف على المضمر المجرور فانه يجب فيه اعادة الجار فى المعطوف نحو مررت به وبزيد ومع ذلك اعيد الجار لفائدتين الاولى ادعاء الايمان التفصيلى بكل واحد منهما والثانية ادعاء استحكام ايمانهم وتأكده وذلك لما مر من ان ملاحظة معنى الجار فى كل واحد منهما تقتضى ان يلاحظ مع كل واحد منهما معنى الفعل المعدى به فكأنه مذكور مرتين وهذا يدل على استقلال كل واحد منهما بالايمان واستحكامه ﴿قوله والقول هو التلفظ بما يفيد﴾ يعنى انه فى الاصل مصدر بمعنى التلفظ بلفظ يفيد معنى من المعانى سواء كان ذلك المعنى مفردا او مركبا كذا قالوا لكن المشهور انه هو التلفظ باللفظ المركب الدال على النسبة الاسنادية كما فى قوله تعالى من يقول آمنا وفى قوله قولوا آمنا وقوله قالوا انا معكم ثم يطلق مجازا على اللفظ المقول تسمية للمفعول ثم انه غلب على هذا المعنى حتى صار بمنزلة الحقيقة فيه ثم جعل مجازا منه فى المعانى الثلاثة الباقية تسمية للمدلول باسم الدال المعنى الاول من تلك الثلاثة هو الكلام النفسى المعبر عنه باللفظ قال تعالى ويقولون فى انفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول والمعنى الثانى منها الرأى وهو الاعتقاد المكتسب من النظر والاجتهاد سواء كان متفقا عليه او مختلفا فيه والمعنى الثالث المذهب وهو الاعتقاد الاجتهادى المختلف فيه فالرأى اعم فيقال هذا قول ابى حنيفة رضى الله عنه ويراد انه رأيه او مذهبه فقوله مجازا قيد لقوله ويقال اى ويقال قولا مجازيا لهذه المعانى الاربعة واليوم فى العرف مابين طلوع الشمس الى غروبها من الزمان وفى الشرع مابين طلوع الفجر الثانى الى غروب الشمس والمراد به ههنا اما الوقت الغير المحدود بمعنى انه لا آخر له وان كان له مبدأ وهو وقت الحشر وهو الابد الدائم الذى لا قطع له ووصف بالآخر لكونه آخر الوقت المحدود من جهة طرفيه وهو وقت الدنيا واما آخر الوقتين المحدودين اللذين احدهما وقت الدنيا وثانيهما مابين وقت الحشر الى ان يدخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار وهذا الوقت آخر الاوقات المحدودة ومابعده هو الابد الذى لا حد له ﴿قوله انكار ما ادعوه﴾ وهو احداثهم الايمان ونفى ما انتحلوا اثباته لانفسهم اى ادعوا لانفسهم اثباته وفى الصحاح نحلته القول انحله نحلا بالفتح اذا اضفت اليه قولا قاله غيره وانتحل فلان شعر غيره او قول غيره اذا ادعاه لنفسه وتنحله مثله انتهى فالنحلة والانتحال والتنحل كله بمعنى الادعاء الا ان الاول ادعاء الشئ على الغير الذى هو برئ منه والاخيران ادعاؤه لنفسه مع خلوه عنه فقوله ونفى ما انتحلوا اثباته من قبيل عطف التفسير ولما بين ان المقصود من قوله تعالى وماهم بمؤمنين رد كلامهم وتكذيبهم فيه وانكار ما ادعوا اثباته لانفسهم ورد ان يقال ان المطابق لمقتضى الحال ان يقال وما آمنوا ليطابق دعواهم فان قولهم آمنا كلام فى شان الفعل اى فى بيان انه متحقق صادر عنهم وقوله تعالى وماهم بمؤمنين كلام فى بيان الفاعل اى فى بيان انه بحيث لم يصدر عنهم ذلك فان القاعدة ان يتقدم الذى شأنه اهم وبيانه اعنى واكثر مقصودا فلما قدموا الفعل فى قولهم آمنا صرحوا بان عبارتهم متعلقة ببيان صدور الفعل منهم لا ببيان فاعليتهم لذلك الفعل فالرد الذى يطابقه التصريح بنفى الفعل عنهم لا بنفى فاعليتهم فاشار الى جوابه بقوله لكنه عكس تأكيدا او مبالغة فى التكذيب ووجه كون تقديم الفاعل مفيدا للمبالغة فى التكذيب انه لو قيل وما آمنوا لكان ردا لعين ما ادعوه ولما قيل وماهم بمؤمنين كان رد الانخراطهم فى سلك المؤمنين وكونهم معدودين فى عدادهم الذى هو من لوازم ثبوت الايمان الحقيقى لهم فكان هذا القول نفيا لما هو اللازم لما ادعوه ومن المعلوم ان انتفاء اللازم اعدل شاهد واوضح دليل على انتفاء الملزوم فكان هذا القول نفيا للملزوم على آكد

لان ماقالوه لو صدر عنهم لا على وجه الخداع والنفاق وعقيدتهم عقيدتهم لم يكن ايمانا كيف وقد قالوه تمويها على المسلمين وتهكما بهم وفى تكرار الباء ادعاء الايمان بكل واحد على الاصالة والاستحكام والقول هو التلفظ بما يفيد ويقال بمعنى المقول وللمعنى المتصور فى النفس المعبر عنه باللفظ وللرأى والمذهب مجازا والمراد باليوم الآخر من وقت الحشر الى مالا ينتهى او الى ان يدخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار لانه آخر الاوقات المحدودة (وماهم بمؤمنين) انكار ما ادعوه ونفى ما انتحلوا اثباته وكان اصله وما آمنوا ليطابق قولهم فى التصريح بشأن الفعل دون الفاعل لكنه عكس تأكيدا ومبالغة فى التكذيب لان اخراج ذواتهم من عداد المؤمنين ابلغ من نفى الايمان عنهم فى ماضى الزمان

وجه وابلغه بالنسبة الى نفي الملزوم ابتداء بان قيل وما آمنوا وذلك لان نفي اللازم ملزوم لنفي الملزوم ودليل له فيكون ماعليه النظير ذكرا للملزوم وارادة للازم وهو كناية في احد المذهبين ومن المعلوم ان الكناية ابلغ من الصريح وكيف لا وقد بولغ في نفي اللازم بالدلالة على دوامه المستلزم لانتفاء حدوث الملزوم مطلقا فان الجملة الاسمية كما تفيد الدوام والثبات في الاثبات كذلك المنفية تفيد الدوام والثبات في النفي ﴿قوله ولذلك﴾ اى ولقصد التأكيد والمبالغة في التكذيب اكد النفي بالباء ولذلك ايضا اطلق الايمان اذلم يقل وماهم بمؤمنين بالله وباليوم الآخر فان نفي الايمان المطلق يستلزم نفي الايمان المقيد بالطريق الاولى وفيه ايضا تأكيد النفي ببينة عادلة ومن في قوله ليسوا من الايمان في شيء للبيان اى ليسوا في شيء من الايمان لامن الايمان بالله واليوم الآخر ولا من الايمان بغيرهما ﴿قوله ويحتمل ان يقيد الخ﴾ لما ذكر اوّلا انه حذف مفعول بمؤمنين لنفي تصديقهم لانه لو ذكر لتوهم ان فعله مقصور على ماذكر معه ذكر ههنا انه يحتمل ان يقيد الايمان المذكور في قوله وماهم بمؤمنين بما قيد به الايمان المذكور في قولهم آمنا بالله وباليوم الآخر الا انه حذف من الثاني لدلالة الاوّل عليه فيكون ذكر القيد في الاوّل قرينة دالة على اعتباره في الثاني ﴿قوله والآية تدل على ان من ادّعى الايمان وخالف قلبه لسانه بالاعتقاد لم يكن مؤمنا﴾ هذا ردّ على الامام حيث قال ان الآية تدل على ان من لم يعرف الله واقرّ به فانه لايكون مؤمنا لقوله تعالى وماهم بمؤمنين وقالت الكرامية انه يكون مؤمنا وبين وجه دلالتها عليه بان هؤلاء المنافقين لوكانوا عارفين بالله وقد اقروا به لكان يجب ان يكون اقرارهم بذلك ايمانا لان من عرف الله واقرّ به لابد وان يكون مؤمنا هذا كلامه * ووجه الردّ ان الآية نزلت فيمن كان يدعي الايمان وخالف قلبه لسانه بالاعتقاد سواء كان اللام في الناس للعهد او للجنس اما اذا كان للعهد فظاهر لان المنافقين حينئذ يكونون بعضا من الذين كفروا وختم على قلوبهم واما اذا كان للجنس فلان قوله وماهم بمؤمنين تكذيب لهم في دعواهم التصديق القلبيّ على وجه يخرجهم عن زمرة المؤمنين المصدقين الذين واطأت قلوبهم السنتهم فكان قلبهم في اعتقادهم جميع ما آمنوا به غير مطابق لما عليه قلب المؤمن في حد نفسه وتكذيبهم في اخبارهم باحداث هذا الاعتقاد يستلزم ان لاتكون قلوبهم خالية عن الاعتقاد بل تكون مخالفة بالاعتقاد لما تشعر به السنتهم ومن كان في قلبه اعتقاد غير مطابق للواقع مضادّ لما يشعر به لسانه فهو كافر اتفاقا وقوله تعالى وماهم بمؤمنين من جملة مايدل على كفره وهو لايدل على ان فارغ القلب اذا تكلم بما يدل على اعتقاد الحق لايكون مؤمنا حتى يستدل به على بطلان قول الكرامية القائلين بان الايمان هو الاقرار باللسان لاغير وكفر من في باطنه مايضادّ ما في ظاهره لايستلزم كفر من كان باطنه خاليا عما يشعر به ظاهره وعما ينافيه قيل في كون الآية دليلا على بطلان قول الكرامية ان الله تعالى لما نفى عن المؤمنين اسم الايمان مع وجود الاقرار باللسان فيهم عاريا عن التصديق بالقلب دل ذلك على ان الايمان اسم للتصديق والاقرار جميعا حيث انعدم الاسم بانعدام احدهما وهو اسم للتصديق فقط والاقرار باللسان لم يعتبر الا لكونه دليلا على التصديق وعلامة لما في الضمير ﴿قوله والخلاف مع الكرامية في الثاني﴾ وهو من تكلم بالشهادتين حال كونه فارغ القلب عما ذكر فانه ليس مؤمنا عندنا خلافا لهم واما من ادعى الايمان وخالف قلبه لسانه فهو كافر بالاتفاق وفي شرح المقاصد ان من اخفى الكفر واظهر الايمان فهو مؤمن عند الكرامية وان استحق الخلود في النار * قال الامام في تفسير قوله يؤمنون بالغيب ان الذين قالوا الايمان الاقرار باللسان لهم طريقان الاوّل قالوا ان الاقرار باللسان فقط هو الايمان لكن شرط كونه ايمانا حصول المعرفة في القلب فالمعرفة شرط لكون الاقرار باللسان ايمانا لا انها داخلة في مسمى الايمان والثاني قالوا ان الايمان يحصل بمجرد الاقرار باللسان وهو قول الكرامية وزعموا ان المنافق مؤمن الظاهر كافر السريرة فثبت له حكم المؤمنين في الدنيا وحكم الكافرين في الآخرة انتهى وظاهرهما يخالف قول المصنف والخلاف مع الكرامية في الثاني ﴿قوله الخدع ان توهم غيرك﴾ اى توقع في وهم صاحبك خلاف ما تضمره مما هو مكروه عنده يقال وهمت الشيء اهمه اذا ذهب اليه وهمك ووقع ذلك في خاطرك او همته غيري ﴿قوله لتزله﴾ متعلق بقوله توهم والازلال الاسقاط والازلاق يقال زللت يافلان تزل زللا والاسم الزلة اذا زلق في طين او منطق وازله غيره واستزله والمزلة بفتح الزاي وكسرها مكان الزلق وهو موضع الزلل ﴿قوله عما هو فيه او عما هو بصدده﴾ اى لتزله عن مطلوبه الحاصل له او عن مطلوبه الذي بصدد تحصيله والوصول اليه فعلى هذا يكون معنى الخدع هو الايهام المذكور مع قصد الازلال سواء حصل الازلال بالفعل او لم يحصل الا ان ظاهر الازلال بالفعل معتبر في معنى الخدع في عرف العامة كما يدل

ولذلك أكد النفي بالباء واطلق الايمان على معنى انهم ليسوا من الايمان في شيء ويحتمل ان يقيد بما قيدوا به لانه جوابه والآية تدل على ان من ادّعى الايمان وخالف قلبه لسانه بالاعتقاد لم يكن مؤمنا لان من تفوّه بالشهادتين فارغ القلب عما يوافقه او ينافيه لم يكن مؤمنا والخلاف مع الكرامية في الثاني فلا ينهض حجة عليهم (يخادعون الله والذين آمنوا) الخدع ان توهم غيرك خلاف ماتخفيه من المكروه لتزله عما هو فيه وعما هو بصدده من قولهم خدع الضب اذا توارى في جحره وضب خادع وخدع اذا اوهم الحارش اقباله عليه

قوله ثم خرج من باب آخر فان الضب اذا توارى اى اختفى فى جحره اوخرج من باب آخر بعدما اظهر للحارش او همه ان يقبل عليه حين امرّ الحارش يده على باب جحره فقد ازل الحارش عماهو بصدده واصابه بماهو المكروه عنده وهو ادباره وامتناعه عن الاصطياد له بعدما اوهمه الاقبال عليه وقال صاحب الكشاف الخدع ان يوهم صاحبه خلاف ماريده من المكروه وقال الشريف يعنى ويصيبه به كمايدل عليه تفسير اصله الذى اخذمنه وهو ان يصيب الخادع صاحبه خلاف مايخفيه من المكروه فلوقال المصنف ويزله بالوا وعطفا على قوله يوهم لكان اوفق بهذا المعنى والحارش صائد الضب خاصة ﴿قوله واصله﴾اى اصل الخدع بالمعنى المذكور المتعارف بين العامة بحسب اللغة الاخفاء والظاهر ان يقال اصله الخفاء يقال بحسب اللغة اخدع اخداعا بمعنى اخفى اخفاء ومنه اى ومن الاخداع بمعنى الاخفاء قولهم مخدع للمخزن وهو بضم الميم وفتح الدال اسم مكان من الاخداع بمعنى الاخفاء لان اسم المكان والزمان والمصدر من المزيد ان يكون على صيغة اسم المفعول منها فاصله ضم الميم الا انهم كسروه استثقالا ﴿قوله والمخادعة تكون من اثنين﴾بان يضمر كل واحد منهما خلاف مراد الآخر ويوهمه الموافقة معه فى ارادة حصول مطلوبه به ليزله عن ذلك فيكون كل واحد منهما مخدوعا لصاحبه والله سبحانه يستحيل ان ينخدع من احد من حيث انه لايخفى عليه شئ من البواطن واهل الكتاب عارفون بان الله تعالى عليم بذات الصدور فلا يتصوّر ان يخدعه احد فيعلمون بذلك امتناع ان يصدر منهم فعل الخدع فثبت بذلك انه لايصح اجرآء هذا اللفظ على ظاهره ﴿قوله ولانهم لم يقصدوا خديعته﴾قال المولى المعروف بخسرو لانهم من اهل الكتاب وهم عارفون بان احدا لايخدع الله تعالى وقد قال فى شرح التاويلات لااحد يقصد مخادعة الله تعالى مع اقراره بانه خالقه قال الله تعالى ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله انتهى وظاهران ماذكره بيان وتوضيح للوجه الاوّل وليس بوجه ثان فالوجه ان يقال ان قصدخداع الله بايهام تصديق رسوله فيما جاء به من معنى اضمار الكفر يقع على اعتقاد ان الله تعالى بعثه اليهم وهؤلاء يعتقدون ذلك فلم يكن قصدهم فى نفاقهم مخادعة الله تعالى فثبت به ايضا انه لايمكن اجرآء اللفظ المذكور على ظاهره بل لابد من التاويل وهو من وجهين الاوّل ان يكون المراد بالمخادعة مخادعة رسول الله صلى الله عليه وسلم امابناء على حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وهو جائز فى كلام العرب عند الامن من التباس المراد واما الثانى على اعتبار المجاز العقلى فى النسبة الايقاعية حيث اوقع فعل المخادعة على غير ماحقه ان يوقع عليه فان حقه ان يوقع على مايصح عليه الخدع او قع عليه للملابسة بينهما من حيث انه خليفته فى ارضه والناطق عنه باوامره ونواهيه مع عباده ومثل هذه العلاقة كما يصح ان يسند الى الاصل ماحقه ان يسند الى النائب بان يقال قال الملك كذا ورسم الملك بكذا وانما القائل وزيره ومن ناب منابه يصح ايضا ان يوقع على الاصل ماحقه ان يوقع على النائب كما فى قوله تعالى يخادعون الله فى موضع يخادعون رسول الله وفى ايثار هذه الطريقة تفخيم امر الخليفة وتعظيم شأنه حيث جعل مخادعة خليفته بمنزلة مخادعة نفسه فثبت بهذين الوجهين جواز ان يراد بقوله تعالى يخادعون الله انهم يخادعون رسوله والذين آمنوا وبقى الكلام فى توجيه صدور وجه الخدع من كل واحد من الجانبين متعلقا بالآخر حتى يكون قوله يخادعون على اصله لابمعنى يخدعون فان كونه بمعنى يخدعون سيذكر بعد قوله ويحتمل فيجب ان يكون يخادعون فى هذين الوجهين باقيا على اصل معناه وصدوره من المنافقين حقيقة متعلقا بالرسول والذين آمنوا ظاهر واما صدوره منهما كذلك بالمنافقين ففيه خفاء لان صدور الخدع من الرسول والمؤمنين فى حقهم حقيقة ليس بظاهر ولامجال لان يكون الخدع من احد الجانبين حقيقة ومن الاخر مجازا لاتحاد اللفظ وان جعل مجازا منهما يكون هذا الوجه بعينه هو الوجه الثانى الذى اشار اليه بقوله واما ان صورة صنيعهم الخ والصنيع من صنع به صنيعا قبيحا والصنع بالضم من صنع اليه معروفا وهذه الجملة فى محل الرفع عطفا على قوله اما مخادعة رسول الله عليه الصلاة والسلام ﴿قوله وصنع الله﴾مجرور معطوف على صنيعهم وقوله استدراجا علة لقوله صنع الله وقوله وامتثال الرسول مجرور معطوف على قوله صنع الله وقوله فى اخفاء حالهم متعلق بالامتثال وقوله مجازاة لهم علة للامتثال المذكور وقوله صورة صنيع المخادعين خبر أن المفتوحة ولفظ المخادعين على لفظ التثنية لا على صيغة الجمع قال الشريف المحقق والحاصل ان بينهم من الجانبين معاملة مشبهة بالمخادعة فقوله تعالى يخادعون استعارة تبعية وليس فى هذا الجواب اعتبار هيئة مركبة من الجانبين ومايجرى بينهما مشبهة

ثم خرج من باب اخر واصله الاخفاء ومنه المخدع للخزانة والاخدعان لعرقين خفيين فى العنق والمخادعة تكون من اثنين وخداعهم مع الله ليس على ظاهره لانه لايخفى عليه خافية ولانهم لم يقصدوا خديعته بل المراد اما مخادعة رسوله على حذف المضاف اوعلى ان معاملة الرسول معاملة الله من حيث انه خليفته كما قال ومن يطع الرسول فقد اطاع الله ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله واما ان صورة صنيعهم مع الله تعالى من اظهار الايمان واستبطان الكفر وصنع الله معهم من اجراء احكام المسلمين عليهم وهم عنده اخبث الكفار واهل الدرك الاسفل من النار استدراجا لهم وامتثال الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين امر الله فى اخفاء حالهم واجرآء حكم الاسلام عليهم مجازاة لهم بمثل صنيعهم صورة صنيع المتخادعين

بهيئة اخرى مركبة من الخادع والمخدوع والخدع ليحمل الكلام على الاستعارة التمثيلية على قياس مامرّ في ختم الله تعالى على قلوبهم فلا تغفل انتهى كلامه ولعل مراده ان الحمل على الاستعارة التبعية كاف ههنا فلاحاجة الى الحمل على الاستعارة التمثيلية والافالحمل على الاستعارة التمثيلية جائز ايضا وهو الظاهر من تقرير المصنف فانه يدل دلالة ظاهرة على اعتبار هيئة مركبة من صنيعهم مع الله تعالى من اظهار الايمان واخفاء الكفر وصنع الله تعالى معهم من حيث انه تعالى امر الرسول عليه الصلاة والسلام والمؤمنين باجرآء احكام المسلمين عليهم كالتوارث واعطاء السهم من المغنم ونحو ذلك والحال انهم عنده تعالى من اخبث الكفرة وتشبيه تلك الهيئة بهيئة اخرى مركبة منتزعة من الاحوال الحاصلة للمخادعين وهى ان كل واحد منهما يظهر لصاحبه المسالمة معه ويضمر في نفسه ان يفعل به خلاف مراده ثم انه يستعار لفظ الهيئة المشبهة بها الهيئة المشبهة استعارة تمثيلية والجامع بينهما مااشتركا فيه من اظهار كل واحد منهما للآخر خلاف ماعنده حتى يحصل مراده ولايحصل مراد الآخر وقد ذكر الشريف في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم ان الهيئة المركبة لايلزم ان يكون جميع اجزآئها مذكورة بالفاظها بالفعل بل يكفي ان يكون بعض الفاظها مذكورة بالفعل وبعضها مقدرة وبعضها منوية وقال الفاضل خسرو حاصل هذا الوجه انه اعتبر ههنا هيئة منتزعة من الجانبين ومايجرى بينهما مشبهة بهيئة اخرى منتزعة من الخادع والمخدوع والخدع فيكون استعارة تمثيلية كما تحققته في على هدى ومن اقتصر على التبعية قد اتبع العصبية فانه لماذهب الى ان تركب الطرفين بمعنى دلالة جزء اللفظ على جزء المعنى شرط في التكميل على خلاف ماذهب اليه النحرير التفتازاني وكان اعتبار التركيب ههنا فيه تكلف اقتصر على التبعية **قوله** ويحتمل ان يراد يخادعون الخ عطف على قوله والمخادعة تكون بين اثنين واذا كان بمعنى يخدعون لايحتاج الى اعتبار خدع الله تعالى او المؤمنين اياهم وتاويله لايحتاج الى اعتباره الا اذا كان فعل المخادعة على اصله مع انه لاينسب اليه الخدع حقيقة عند المعتزلة لان الحكيم الذى لايفعل القبيح لايخدع واما عندنا فلان الخدع الحقيقى يوهم العجز عن اظهار المكتوم وايصاله عيانا من غير ان يوهم خلافه ويجعله مغرورا بذلك **قوله** لانه بيان ليقول او استئناف تعليل لكونه بمعنى يخدعون فان يقول لاشك من جانب واحد وهو المنافقون فينبغى ان يكون فعل الخدع ايضا من جانب واحد ليطابق البيان المبين والاستئناف ايضا يفيد فائدة البيان لانه فى معرض الجواب لما عسى ان يقال مابالهم يقولون آمنا وماهم بمؤمنين فقيل يخادعون الله فلما كان هذا الكلام جوابا لغرضهم كان الفعل المذكور من جانبهم فقط فكان يخادعون بمعنى يخدعون ويحتمل ان تكون هذه الجملة حالا من الضمير المستكن في يقول والمعنى ومن الناس من يقول كذا حالة كونهم مخادعين **قوله** الا انه استثناء من قوله ويحتمل ان يراد بيخادعون يخدعون الا ان يخدعون الواقع من واحد اخرج في زنة فاعلت كما في قولهم طابقت النعل وعاقبت اللص للمبالغة في قوة الفعل وكماله كما يقال فلان يخاشى الله اى يخشاه خشية عظيمة والوجه في دلالة الاخراج المذكور على المبالغة ماذكره من ان زنة المفاعلة للمغالبة اى للمعارضة وبيان الغالب من المعارضين فان الفعل المبنى من باب المفاعلة يذكر لبيان ان الغلبة في الفعل الذى يذكر بعد ذلك الفعل نحو كارمنى فكرمته وناضلنى فنضلته اى غلبته في المكرم ورمى السهم ومن المعلوم ان الفعل متى غلب فيه فاعله اى عورض وجرى بينه وبين صاحبه مباراة ومقابلة كان ابلغ واقوى من ذلك الفعل اذا جاء بلامقابلة ومعارضة لان فعله على وجه المعارضة يكون الداعى الى الفعل والاهتمام به اشدّ واقوى مما اذا زاوله وحده ولايخفى ان الفعل مع قوة الداعى اليه وشدة الاهتمام به يكون اتم واحسن من الذى لايكون كذلك فلما كانت الزنة المذكورة للمغالبة المقتضية لقوة الفعل الواقع من الجانبين استصحبت الزنة للمبالغة المذكورة **قوله** ومبارا عطف تفسير لقوله معارض يقال فلان يبارى فلانا اى يعارضه ويفعل مثل فعله وقوله استصحبت جواب لما وقوله ذلك اشارة الى المبالغة المذكورة **قوله** ويعضده اى يقوى الاحتمال المذكور * فان قيل كيف يخدعون الله وهم يعلمون استحالة ذلك ضرورة ان كل احد يعلم استحالة ان يوقع في علمه تعالى خلاف مايقصده مماهو مكروه عنده تعالى * واجيب في الجواب الاول بوجهين بلا تغيير وفي الجواب الثانى بنوع تغيير **قوله** وكان غرضهم في ذلك اى في اظهار الايمان وابطان الكفر كأنه قيل لاى غرض اقدموا على النفاق ولاى مقصود ارادوا الخداع فاجاب بذلك وذكر له ثلاث منافع الاولى دفع مضرة المؤمنين عن انفسهم والثانية جلب المنفعة منهم

ويحتمل ان يراد بيخادعون يخدعون لانه بيان ليقول او استئناف بذكر ماهو الغرض منه الا انه اخرج في زنة فاعلت للمبالغة فان الزنة لماكانت للمغالبة والفعل متى غولب فيه كان ابلغ منه اذا جاء بلا مقابلة معارض ومبارا استصحبت ذلك ويعضده قرآءة من قرأ يخدعون

قوله (وكان غرضهم في ذلك) حاشيته سيأتى في الصحيفة (١٣٣) فانظر المصحح

و الثالثة اضرار المؤمنين باشاعة اسرارهم الى الكفار الذين يعادونهم و المنابذة اظهار العداوة كان كل واحد من المعادين ينبذ مافى قلبه من العداوة او ينبذ اليه عهده و الاذاعة الاشاعة ﴿قوله مايطرق به﴾ على بناء المفعول و به قائم مقام الفاعل من طرقه الزمان بنوآئبه اذا اصابه بها و الشخص مطروق و النوآئب مطروق بها ﴿قوله و المعنى ان دآئرة الخداع﴾ اى مايدور و يترتب عليه من المضرة راجعة اليهم فانهم لما عاملوا مع الله و مع المؤمنين معاملة شبيهة بالمخادعة فلا جرم ان الله تعالى يجازيهم و يعاقبهم عليها و ذلك العقاب المترتب عليها هو الضرر الراجع اليهم المقصور عليهم لما حق المعنى فى قرآءة و مايخادعون الا انفسهم من حيث انه قصر تعلق المخادعة على انفسهم فيها بعد التصريح بكونها متعلقة بالله تعالى و بالمؤمنين بين ان قصر تعلقها عليهم قصر ضررها عليهم و بيان ان لايتجاوز عنهم الى احد اصلا و طريق استعارة هذا المعنى من تلك القرآءة ان تكون العبارة الدالة على كون مخادعتهم مقصورة على انفسهم ملزومة لانحصار الضرر المترتب عليها فيهم و ذكر الملزوم و ارادة اللازم مجازا و كناية على اختلاف المذهبين و الظاهر انه مجاز لان تعلقها بما علقت به سابقا قرينة صارفة عن ارادة المعنى الاصلى و هو ان نفس مخادعتهم مقصورة عليهم فلا تكون كناية لان شرط الكناية ان تصح ارادة المعنى الاصلى و هو الذى ذكر من معنى قصر المخادعة على انفسهم و اما معنى نفس المخادعة فهو ماذكر من معنى المخادعة المذكورة سابقا فان كان الكلام السابق يخادعون رسول الله و المؤمنين على احد الوجهين يكون معنى الثانى و مايخادعون رسول الله و انما يخادعون انفسهم و ان كان قصرها على انفسهم مجازا عن قصر ضررها عليهم و ان كانت المخادعة المذكورة سابقا استعارة للمعاملة الجارية فيما بينهم و بين الله تعالى و المؤمنين المشبهة بمخادعة المؤمنين يكون معنى الثانى ان تلك المعاملة المشبهة بمعاملة المخادعين مقصورة عليهم و المراد حصر ضررها اللازم لها فيهم ﴿قوله او انهم فى ذلك﴾ اى انهم فى خداعهم الله تعالى و المؤمنين خدعوا انفسهم حقيقة بين اولا ان معنى قصر مخادعتهم على انفسهم قصر ضررها اللازم لها على انفسهم بان يراد بالمخادعة لازمها الذى هو الضرر و الوبال ثم ذكر انه يحتمل ان يراد بها حقيقة المخادعة و على هذا المعنى ايضا اندفع مايتوهم من ان قصر مخادعتهم على انفسهم ينافى ماسبق من قوله تعالى يخادعون الله و الذين آمنوا و ذلك لان هذه المخادعة مخادعة اخرى جارية بينهم و بين انفسهم باعتبار التغاير المبنى على التجريد بان جردوا من انفسهم اشخاصا يخادعونهم كما يخادعون غيرهم من الاشخاص كما جرد الشاعر من نفسه شخصا فخاطبه بقوله تطاول ليلك بالاثمد * و بهذا المعنى ايضا يندفع مايرد من ان المخادعة لاتكون الا بين اثنين فكيف يتصور مخادعتهم انفسهم و لا اثنينية و تصوير جريان المخادعة بينهم و بين انفسهم فى مخادعتهم الله تعالى و المؤمنين على الوجه المذكور انهم فى تلك المخادعة يخدعون انفسهم بان يوهموها الاباطيل و الاكاذيب من انهم قد خدعوا الله تعالى و المؤمنين و انفسهم بذلك و كذا انفسهم تخدعهم و توهمهم الامنيات الخالية عن الفائدة و الاطماع المبنية على السفاهة و الوقاحة فلما اوهموا انفسهم الا باطيل و اوهمتهم انفسهم الاكاذيب مع انه يتفرع على تلك المعاملة مع المؤمنين امور و اغراض مهمة كانت معاملتهم مع انفسهم شبيهة بمعاملة المخادعين فاطلق عليها اسم المخادعة ثم اشتق منها لفظ يخادعون فكانت استعارة تبعية ﴿قوله لان المخادعة لاتتصور الا بين اثنين﴾ لما كانت نفس القرآءة ثابتة بالتواتر وجب ان يحمل هذا التعليل على كونه بيانا لوجه اختيارهم هذه القرآءة و ترجيحها على القرآءة الثانية ايضا بالنقل المتواتر و رد على هذه القرآءة ايضا ان المخادعة كما انها لاتتصور الا بين اثنين كذلك تقتضى شخصا مغايرا للخادع حتى يقصد اصابة المكروه به و يندفع بالمصير الى التجريد لكن من جانب واحد بان يجردوا من انفسهم اشخاصا يخدعونها اى يعاملونها معاملة الخادع المخدوع ﴿قوله و قرئ و يخدّعون﴾ بتشديد الدال على ان بناء التفعيل للمبالغة و التكثير و قوله و يخدّعون بفتح الياء و الخاء و كسر الدال المشددة اصله يختدعون نقلت فتحة التاء الى الخاء ثم قلبت التاء دالا لقرب مخرجها و ادغمت الدال فى الدال و هو ههنا متعد نصب مفعوله كما فى قولك انتزعت الشئ اى اقتلعته و قيل ينبغى ان يكون نصب انفسهم فى هذه القرآءة بانتزاع الخافض الا ان يثبت اختدع بمعنى خدع ﴿قوله و يخدعون و يخادعون على البناء للمفعول﴾ اى فى القرآءتين معا و على هذا يكون انتصاب انفسهم بنزع الخافض على طريقة و اختار موسى قومه اى من قومه يقال خدعت زيدا نفسه اى عن نفسه او على التمييز ان جوّز كون التمييز معرفة و انتصابه على باقى القرآءات على المفعولية لما تقرر ان المستثنى المفرغ يعرب على حسب اقتضاء العامل و هو مالايذكر فيه المستثنى منه و شرطه ان يكون بعد نفى او شبهه كالاستفهام و النهى

و كان غرضهم فى ذلك ان يدفعوا عن انفسهم مايطرق به من سواهم من الكفرة و ان يفعل بهم مايفعل بالمؤمنين من الاكرام و الاعطاء و ان يختلطوا بالمسلمين فيطلعوا على اسرارهم و يذيعوها الى منابذيهم الى غير ذلك من الاغراض و المقاصد (و مايخادعون الا انفسهم) قرآءة نافع و ابن كثير و ابى عمرو و المعنى ان دآئرة الخداع راجعة اليهم و ضررها يحيق بهم او انهم فى ذلك خدعوا انفسهم لما غرّوها بذلك و خدعتهم انفسهم حيث حدثتهم بالامانى الفارغة و حملتهم على مخادعة من لايخفى عليه خافية و قرأ الباقون و مايخدعون لان المخادعة لاتتصوّر الا بين اثنين و قرئ و يخدّعون من خدّع و يخدّعون بمعنى يختدعون و يخدعون و يخادعون على البناء للمفعول و نصب انفسهم بنزع الخافض

قوله والنفس ذات الشيء وحقيقته سوآء كان جسمانيا اولا لقوله تعالى تعلم مافي نفسي ولا اعلم مافي نفسك والمتبادر من هذه العبارة ان يكون لفظ النفس حقيقة في الذات مجازا فيما عداه فيكون قوله لان نفس الحيّ به بيانا للعلاقة بينها وبين ذات الشيء نقل اوّلا من ذات الشيء واطلق على الروح سوآء كان روحا حيوانيا وهو البخار اللطيف او انسانيا وهو النفس الناطقة بناء على ان الروح باىّ معنى كانت سبب لقوام النفس بمعنى ذات الشيء الحيّ على طريق اطلاق اسم المسبب على السبب ثم نقل عنه الى القلب لانه محل الروح الحيواني فان القلب له تجويف في جانبه الايسر يجذب اليه لطيف الدم فيتحرر بحرارته فذلك البخار هو المسمى بالروح عند الاطباء ثم انه يسرى من القلب الى جميع البدن ولما كان القلب منبعه قال لانه محل الروح **قوله** او متعلقه اى او لان القلب متعلق الروح على ان يراد بالروح الروح الانساني وهو عند اكثر المتكلمين جسم لطيف سارى في البدن حالّ فيه واذا تعلق بجميع البدن تعلق الحلول يكون متعلقا بالقلب الذى هو العضو الصنوبرى والروح عند الحكماء مجرد تعلق الروح بالبدن تعلق التدبير والتصرف بواسطة تعلقه بالروح الحيواني الحالّ في القلب وهو عندهم ليس بجسم ولا متعلق بالجسم تعلق الحلول فيه **قوله** وللدم اى ونقل لفظ النفس من ذات الشيء للدم وقيل للدم نفس من حيث ان نفس الشيء اى ذاته تتقوّم بالدم حيث روى ان بعض الاطباء ذهبوا الى ان الروح هو الدم وقيل للماء ايضا نفس لان ذات الشيء تحتاج اليه فرط احتياج قال تعالى وجعلنا من الماء كل شيء حيّ روى ان قيصر بعث الى معاوية بقارورة وقال له اجعل فيها كل شيء فسأل ابن عباس رضى الله عنهم فقال له اجعل فيها ماء **قوله** وللرأى في قولهم فلان يؤامر نفسه اى يشاور رأيه اذا تردّد في الامر وانجدله رأيان داعيان لا يدرى على ايهما يعتمد **قوله** لانه ينبعث عنها اى لان الرأى ينبعث عن ذات فلان وهو اشارة الى اطلاق النفس على الرأى مجازا مرسلا من قبيل اطلاق السبب على المسبب من حيث ان الرأى يتسبب عن النفس **قوله** او يشبه ذاتا مايأمره عطف على قوله ينبعث فعلى هذا يكون اطلاق اسم النفس على الرأى على طريق الاستعارة المبنية على تشبيه الرأى الداعى بالذات المشير الآمر واطلاق اسم المشبه به على المشبه وفي الحواشي الشريفية كونه استعارة مبنية على المشابهة انسب بهذا المقام واظهر بحسب المعنى ولعل وجه كونه انسب ان المؤامرة والمشاورة انما تتعلق بالذوات المشيرة وتلائمها فالمناسب ان تكون ترشيحا للاستعارة ووجه كونه اظهر بحسب المعنى ان اعتبار المشابهة بين النفس والرأى الداعى اظهر من اعتبار كون النفس سببا للرأى لان السبب الحقيقي هو الله تعالى **قوله** والمراد بالانفس ههنا ذواتهم لانها اصل معناها ولا مقتضى للعدول عنها **قوله** لا يحسون بذلك اى بكون دآئرة الخداع راجعة اليهم **قوله** لتمادى غفلتهم اى لامتداد غفلتهم وبلوغها الى مداها اى غايتها والشعور العلم الحاصل بالحس ومشاعر الانسان حواسه والمعنى ان لحوق ضرر ذلك بهم كالمحسوس لكنهم لتماديهم في الغفلة صاروا بمنزلة من لا حس له وفيه اشارة الى انهم اخس وادنى حالا من البهائم وملحقون بالجمادات **قوله** واصله الشعر وهو الفهم والعلم يقال شعرت بالشيء اشعر به شعرا اى فطنت له ومنه قولهم ليت شعرى اى ليتني علمت ومنه الشعار وهو شعار القوم في الحرب وعلامتهم التي بها يعرف بعضهم بعضا فهو سبب الشعور وايضا الشعار ثوب يلى الجسد ويحس به **قوله** ومجاز في الاعراض النفسانية اى الصفات العارضة للنفس وهو جمع عرض بفتحتين وبالعين المهملة والمراد بالجهل الجهل البسيط وهو عدم العلم عما من شأنه ذلك وبسوء الاعتقاد الجهل المركب لانه عبارة عن الاعتقاد الغير المطابق والحسد تمنى زوال نعمة المحسود الى الحاسد والضغينة كينة الحقد الكامن الذى يؤدى الى قصد الانتقام اطلق لفظ المرض على هذه الصفات على طريق الاستعارة التصريحية لابتنائه على المشابهة بين تلك الصفات والمرض الحقيقي فان الامراض البدنية فيها حالتان الاولى انها تخرج البدن عن الاعتدال اللائق به وتوجب الخلل في افعاله فان المرض العارض لكل عضو يمنعه عن كمال منفعته وهو صدور الافعال المتعلقة به من غير خلل والثانية تأديته الى زوال الحياة الجسمانية وهلاك الجسم والاعراض النفسانية المذكورة تشبه الامراض البدنية في هاتين الحالتين فانها تمنع عن كمالها وهو اكتساب الفضائل الدينية من معرفة الله تعالى وطاعته وسلوك سبيل مرضاته في جميع مايأتيه ويذره وربما يؤدى الى هلاك النفس بزوال حياتها الحقيقية الابدية الحاصلة للمؤمنين في دار السعادة واراد بالفضائل في قوله لانها مانعة من نيل الفضائل ما لا يؤدى انتفاؤها الى الكفر وزوال الحياة الابدية بقرينة قوله او مؤدية الى زوال الحياة الحقيقية **قوله** والآية الكريمة تحتملهما اى تحتمل ان يراد بالمرض

والنفس ذات الشيء وحقيقته ثم قيل للروح لان نفس الحيّ به وللقلب لانه محل الروح او متعلقه وللدم لان قوامها به وللماء لفرط حاجتها اليه وللرأى في قولهم فلان يؤآمر نفسه لانه ينبعث عنها او يشبه ذاتا تأمره وتشير عليه والمراد بالانفس ههنا ذواتهم ويحتمل حملها على ارواحهم وآرآئهم (ومايشعرون) لا يحسون بذلك لتمادى غفلتهم جعل لحوق وبال الخداع ورجوع ضرره اليهم في الظهور كالمحسوس الذى لا يخفى الا على مؤوف الحواس والشعور الاحساس ومشاعر الانسان حواسه واصله الشعر ومنه الشعار (في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا) المرض حقيقة فيما يعرض للبدن فيخرجه عن الاعتدال الخاص به ويوجب الخلل في افعاله ومجاز في الاعراض النفسانية التي تخل بكمالها كالجهل وسوء العقيدة والحسد والضغينة وحب المعاصي لانها مانعة من نيل الفضائل او مؤدّية الى زوال الحياة الحقيقية الابدية والآية الكريمة تحتملهما

قوله (في قلوبهم مرض) وقوله (فزادهم الله مرضا) سيأتى حاشيتهما في الصحيفة (١٣٧) فانظر
مصححه

فيها معناه المجازى الذى هوالاعراض النفسانية وان يراد به ماهو من قبيل الامراض البدنية وهومايعرض لجرم القلب الصنوبرى من سوء مزاجه وتألمه ومرضه فان الانسان اذا صار ممتلئا بالحسد والنفاق ومشاهدة ماهو المكروه عنده واستمر به ذلك ودام فربما صار ذلك سببا لتغيير مزاج قلبه ووجعه وهذا مع كونه معنى حقيقيا لمرض القلب ابلغ من المعنى المجازى الذى لا يرتكب الا لكونه ابلغ من الحقيقة ﴿**قوله** فان قلوبهم كانت متألمة تحرقا على مافاتهم من الرياسة﴾ اى احتراقا وتحزنا على فواته وهو علة لتألم قلوبهم وتوجعها توجعا حسيا من اجل مافات عنهم من حب الرياسة فان اهل المدينة قد اتفقوا على ان يبايعوا ابن ابيّ بيعة السيادة ويتوّجوه بتاج الامارة قبل طلوع شمس الاسلام وقدوم فخر المرسلين صلى الله عليه وسلم فلما تقرّر امر النبوّة وقبلها اكثر اهل المدينة وتركوا ماعزموا عليه فى حق ابن ابيّ عظم ذلك عليه وعلى اصحابه واتباعه فلم يقدروا على كظمه والصبر عليه بل مرض به قلوبهم مرضا حقيقيا واشتد وجعها حين ظهر منهم ماظهر مما يتعلق بهتك حرمة رسول الله صلى الله عليه وسلم واعتذر سعد بن عبادة رضى الله عنه من قبل ابن ابى بقوله اعف عنه يارسول الله واصفح الى تمام الحديث وفى الحواشى الشريفية ان التحرق ههنا من حرق الاسنان اى محق بعضها على بعض حتى يسمع لها صريف اى صوت وهو كناية عن شدّة الغيظ وهو ليس من الاحتراق لان استعماله بعلى يمنع هذا المعنى ﴿**قوله** وزاده الله غمهم﴾ اى تألم قلوبهم المسبب من اغتمامهم بمشاهدة مايكرهونه من اعلاء شأنه وزيادة قدره يوما فيوما فأطلق السبب الذى هو الاغتمام وأريد المسبب وهو تألم قلوبهم فانه عطف على قوله فان قلوبهم كانت متألمة والمقصود منه تفسير قوله تعالى فزادهم الله مرضا على تقدير ان يحمل المرض على المرض البدنى الحقيقى والمناسب لقوله فان قلوبهم كانت متألمة ان يقول هنا فزاده الله تألم قلوبهم ليطابق قوله تعالى فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا فان زيادته لابد ان تكون من جنس المزيد عليه والاغتمام ليس من جنس تألم جرم القلب بل هو السبب المؤدّى اليه فلا بد ان يكون المراد بالاغتمام التألم المسبب عنه فان اغتمامهم بمشاهدة مايكرهونه من اعلاء امر رسول الله صلى الله عليه وسلم وتزايد قدره يوما فيوما لما كان سببا مفضيا لتألم قلوبهم عبر المصنف عن تألمها بالاغتمام حيث قال وزاده الله غمهم بما زاد فى اعلاء امره واشادة ذكره اى رفع قدره وفى الصحاح اشاد ذكره اى رفع قدره ﴿**قوله** ونفوسهم كانت مؤوفة﴾ بالنصب عطفا على قوله فان قلوبهم كانت متألمة وهو اشارة الى توجيه المعنى على تقدير ان يراد بالمرض المعنى المجازى فعلى هذا يكون معنى قوله فزادهم الله مرضا فزادهم الله تعالى ذلك المذكور من الكفر وسوء الاعتقاد ونحو ذلك بالختم على قلوبهم وهو من جنس المزيد عليه لانه يؤكده ويقويه او المعنى فزادهم الله بازدياد التكليف عليهم اى زيادتها فان الازدياد متعد ههنا ومضاف الى مفعوله وان كان المشهور استعماله لازما ونظيره فى اضافة المصدر الى مفعوله قوله وتكرير الوحى فان اصله وتكريره الوحى الى النبي صلى الله عليه وسلم وكذا قوله وتضاعف النصر فان معناه وتضعيف النصر له ويحتمل ان يكون الازدياد والتضاعف كنايتين عن الزيادة والتضعيف لكونهما لازمين لهما جعل الطبع زيادة على مافى قلوبهم من المرض بالمعنى المجازى كالكفر وسوء الاعتقاد ومعاداة النبي صلى الله عليه وسلم بمعنى احداث الهيئة المانعة من قبول الحق فى قلوبهم ومشاعرهم تزيد على مافى نفوسهم من مرض الكفر وسوء الاعتقاد ونحوهما وتلك الزيادة من جنس المزيد عليه وملائمة له ومسندة اليه تعالى لكونها من جملة الامور المسندة اليه تعالى وجعل زيادة التكاليف وتكرير الوحى وتضعيف النصر ايضا زيادة على مافى نفوسهم من مرض الكفر وسوء الاعتقاد ونحوهما مع انها ليست من جنس المزيد عليه وغير ملائمة له بحسب الظاهر بناء على ان احداث هذه الامور سبب لازدياد مافى نفوسهم من المرض المجازى لانه تعالى كلما زاد تكليفا وانكروه وكلما كرر انزال الوحى على رسوله وسمعوه وكلما نصره وزاد ذلك ازداد كفرهم وسوء اعتقادهم ولما كان احداث هذه الامور سببا لزيادة كفرهم جعل احداثه بمنزلة زيادة مافى نفوسهم من المرض المجازى فقال فزاده الله ذلك الطبع او بازدياد التكاليف ﴿**قوله** وكان اسناد الزيادة الى الله تعالى من حيث انه مسبب من فعله﴾ متعلق بقوله بازدياد التكاليف وجواب عما يرد عليه من ان قوله تعالى فزادهم الله مرضا يستدعى مرضا مجازيا زائدا على ماكان فى قلوبهم بحيث يكون ذلك الزائد من جنس المزيد عليه وملائما له لان الزائد على كل شئ لابد أن يكون كذلك ويستدعى ايضا ان تكون زيادته مستندة اليه تعالى وكل واحد من الامرين ظاهر على تقدير ان يفسر

فان قلوبهم كانت متألمة تحرقا على مافات عنهم من الرياسة وحسدا على مايرون من ثبات امر الرسول صلى الله عليه وسلم واستعلاء شانه يوما فيوما وزاده الله غمهم بما زاد فى اعلاء امره واشادة ذكره ونفوسهم كانت مؤوفة بالكفر وسوء الاعتقاد ومعاداة النبي صلى الله عليه وسلم ونحوها فزاد الله سبحانه وتعالى ذلك بالطبع او بازدياد التكاليف وتكرير الوحى وتضاعف النصر وكان اسناد الزيادة الى الله تعالى من حيث انه مسبب من فعله واسنادها الى السورة فى قوله تعالى فزادتهم رجسا لكونها سببا

ذلك بان يقال فزاد الله مافى قلوبهم من الكفر و الحسد لظهور دين الله و نصرة رسوله و نحوهما من الامراض المجازية بالطبع لان الطبع بمعنى احداث الهيئة المانعة من قبول الايمان و الطاعة مرض قلبى ملائم لما فى قلوبهم من الامراض المجازية وان زيادته مسندة اليه تعالى و اما ان فسر ذلك بقوله فزاد الله ذلك بازدياد التكاليف وتكرير الوحى و تضعيف النصر فلا يظهر الا من الاوّل لان زيادة التكاليف و ان كانت افعالا مسندة اليه تعالى الا انها ليست من جنس الامراض المجازية فضلا من ان تكون من جنس المزيد عليه اوملائمة له حتى تعدّ زيادتها زيادة على مافى قلوبهم من الامراض وتقرير الجواب ان من فسر المرض المذكور فى قوله فزادهم الله مرضا بازدياد التكاليف لم يرد أن هذه الامور امراض مجازية زآئدة على ما كان فى قلوبهم حتى يرد أن يقال انها ليست من قبيل الامراض المجازية فضلا عن ان تكون من جنس المزيد عليه او ملائمة له بل اراد ان قلوبهم كانت مريضة بالكفر وسوء الاعتقاد و نحوهما فزاد الله ذلك بسبب أن زاد التكاليف وكرر الوحى وضاعف النصر فانه تعالى كلما زاد شيأ من هذه الامور زاد مافى قلوبهم من الكفر وسائر الامراض المجازية الا ان ماازداد فى قلوبهم بسبب ازدياد التكاليف صفات اكتسبوها باختيارهم فهى مسندة اليهم من هذا الوجه و لهذا يلامون عليها و يعاقبون بسببها و خلق الله تعالى اياها فيهم من جهة انهم صرفوا اختيارهم اليها و اكتسبوها لا انه تعالى خلقها فيهم جبرا من غير سبق اختيار منهم و لما كان حدوث هذه الامور الزآئدة على مافى قلوبهم من الامراض المجازية مبنيا على كسب المكلف اياها وصرف اختياره و ارادته اليها كان الظاهر اسنادها الى المكلف وكان اسنادها اليه تعالى خلاف الظاهر لان كونها مخلوقة لله تعالى مبنى على كسب العبد اياها وصرف اختياره اليها فاسنادها الى العبد بالقصد والاختيار سابق على اسنادها اليه تعالى بالخلق و الايجاد الا ان تلك الزيادة اسندت اليه تعالى من حيث انها اى من حيث ان تلك الزيادة التى هى فى معنى المرض مؤوّلة به مسببة عن فعله تعالى فان القدر الزآئد على مافى قلوبهم من اصل المرض المجازى و ان كان مسندا اليهم واقعا بقصدهم و اختيارهم الا انه لما كان مسببا عن فعله تعالى اسند اليه تعالى فانه تعالى لولم يزد التكاليف ولم يكرر انزال الوحى ولم يضاعف نصر الرسول لما زادوا على مافى قلوبهم من الكفر وسوء الاعتقاد و نحوهما من الامراض المجازية اسندت زيادتها اليه تعالى لان تلك الزيادة المكتسبة لما وقعت بسبب مافعل الله تعالى من زيادة التكاليف صارت مسندة اليه تعالى من هذا الوجه وبالجملة المرض الذى اسندت زيادته اليه تعالى ان اريد به الافعال المذكورة فهى ليست بامر آخر و ان اريد مايترتب عليها من الامراض فهى غير مسندة اليه تعالى وتقرير الجواب ان المراد به الثانى و اسناد زيادتها اليه تعالى مع كونها مترتبة على اختيارهم من قبيل اسناد الشئ الى موجد سببه مجازا فانهم انما ازدادوا كفرا وضغينة وحسدا و معاداة للنبى صلى الله عليه وسلم بسبب انه تعالى فعل الافعال التى هى اسباب ازدياد مرضهم فانه تعالى كلما زاد تكليفا فانكروه ازداد كفرهم وسوء اعتقادهم و كلما كرر انزال الوحى على رسوله وسمعوه وكلما نصره وزاده اذداد كفرهم وحسدهم فكأن الله تعالى هو الذى زادهم ماازدادوه فاسندت الزيادة اليه تعالى على طريق اسناد الفعل الى المسبب له كما اسند الى نفس السبب فى قوله تعالى فزادتهم رجسا الى رجسهم فان السورة سبب لتلك الزيادة من حيث انهم اذا سمعوها انكروها وكفروا بها و اسناد الشئ الى سببه او مسببه غير خارج عن قانون البلاغة وقوله من حيث انه مسبب اى من حيث ان تلك الزيادة و تذكير الضمير الراجع اليها لكونها فى تأويل المرض ﴿ **قوله** ويحتمل ان يراد بالمرض ماتداخل قلوبهم من الجبن والخور ﴾ عطف على قوله يحتملهما يعنى ان المرض المذكور فى الآية كما يحتمل ان يراد به مايعرض الى جرم القلب و ان يراد به الاعراض النفسانية التى تخل بكمالها فى باب العقائد الدينية كالجهل وسوء الاعتقاد او فى الاخلاق بان يكون من الرذآئل القلبية كالحسد و الضغينة وحب المعاصى يحتمل ايضا ان يراد به الاعراض النفسانية التى تخل بكمالها فى باب الاخلاق بان يكون من الرذآئل فى الهيئات الانفعالية كالجبن و الخور وهو بفتحتين الضعف ﴿ **قوله** حين شاهدوا ﴾ ظرف لقوله تداخل وقوله وقذف فعل ماض معطوف على قوله شاهدوا و فى قوله ماتداخل قلوبهم اشارة الى ان هذا المعنى المجازى للفظ المرض امر حدث فيهم وعرض عليهم بعد مارأوا قوّة الاسلام وشوكة المسلمين فان التداخل يقتضى العروض والحدوث وقد كانت قلوبهم قبل ذلك قوية حيث كانوا يطمعون فى عدم استقرار امرهم و عدم قبول الخلق اياه و من قبل منهم ذلك سيندم على

ويحتمل ان يراد بالمرض ماتداخل قلوبهم من الجبن والخور حين شاهدوا شوكة المسلمين وامداد الله تعالى لهم بالملائكة وقذف الرعب فى قلوبهم و بزيادته تضعيفه بما زاد لرسوله صلى الله عليه وسلم نصرة على الاعدآء و تبسطا فى البلاد

فعله و يرجع عنه فيضمحل امره فلما رأوا منه غلبة النصر و اظهار دينه على الدين كله ضعفت قلوبهم لغلبة اليأس عليها و ايضا انهم كانوا اصحاب شجاعة و جسارة فى الحروب فقذف الله تعالى فى قلوبهم الرعب فغلب الخوف و الجبن على قلوبهم و لمافسر المرض بثلاثة او جه فسر الزيادة فى كل وجه بما يناسبه ﴿ **قوله** فى قلوبهم مرض ﴾ الجار و المجرور فيه خبر مقدم لقوله مرض و تقديمه مصحح للابتدآء بالنكرة ﴿ **قوله** فزادهم الله مرضا ﴾ جملة فعلية معطوفة على الجملة الاسمية قبلها مسببة عما قبلها بمعنى سبب حصول الزيادة حصول المرض فى قلوبهم و زاد يستعمل لازما و متعديا الى اثنين ثانيهما غير الاول كاعطى وكسا و مثال استعماله لازما قولك زاد المال و مثال استعماله متعديا قوله تعالى و زدناهم هدى و قوله فزادهم الله مرضا و قد يحذف احد مفعوليه فيقال زدت زيدا و لايذكر مازيد و زدت مالا و لاتذكر من زدت ﴿ **قوله** اى مؤلم ﴾ بفتح اللام على انه اسم مفعول من آلم ايلاما اى اوجع ايجاعا فالمؤلم هو المعذب الذى تعلق به الالم و صار محلاله فهو بمعنى الاليم فانه صفة مشبهة مشتق من الفعل اللازم و هو ألم يألم ألما فهو أليم و معنى ألم صار ذا ألم بان تعلق به الالم فيكون ذا ألم و هو بعينه بمعنى المؤلم ﴿ **قوله** و صف به العذاب للمبالغة ﴾ جواب لما يقال من ان أليم حينئذ يكون صفة المعذب بفتح الذال لا صفة العذاب فكيف و صف به العذاب و وجه المبالغة ان التوصيف به المذكور على ان الالم المتعلق بالمعذب بلغ فى القوّة و الكمال الى حيث سرى من المعذب فى العذاب العارض له و انه من شدّته يتألم بنفسه و هذا نهاية المبالغة كما وصف الضرب فى قوله * تحية بينهم ضرب و جيع * بكونه وجيعا و الجامع ان الاليم هو المضروب بذلك و المعنى ضربهم الوجيع كتحية بينهم على التشبيه البليغ المقلوب فان ظاهر الكلام يدل على تشبيه التحية من حيث انهم فى اوّل التلاقى يبتدئون به بدل ابتدآء المتلاقيين بالتألم باللسان ﴿ **قوله** على طريقة قولهم جدّ جدّه ﴾ اى فى كون الاسناد المدلول عليه بالكلام اسنادا مجازيا لا فى كون المسند مسندا الى مصدره كما فى جدّ جدّه و انما يكون كذلك لو اسند الاليم و الوجيع و قيل ألم ألم و وجع وجيع و ليس كذلك و يمكن ان يكون اسناد الالم الى ضمير العذاب من قبيل اسناده الى مصدره و هو الألم بناء على ان العذاب هو الألم القادح غايته ان لايكون المصدر من لفظ المسند و هو لاينافى كونه مسندا الى مصدره اذ ليس الاسناد الى نفس اللفظ ﴿ **قوله** و المعنى بسبب كذبهم ﴾ اشارة الى ان الباء للسببية و ما مصدرية و اما كلمة كان فهى للدلالة على الاستمرار فى الازمنة كذا فى الحواشى الشريفية و الدلالة على الاستمرار و الانقطاع ليست بمعتبرة بحسب الوضع فى معنى كان الناقصة بل كل واحد منهما مستفاد من القرينة و ذهب الى ان كان يدل على استمرار مضمون الخبر فى الزمان الماضى مستدلا بقوله و كان الله سميعا بصيرا و قال الرضى الاستدلال منشأه الغفلة عن ان الاستمرار مستفاد من قرينة وجوب كون الله تعالى سميعا بصيرا لا من لفظ كان الناقصة اذهى موضوعة لمجرّد الدلالة على ثبوت خبرها لفاعلها فى الزمان الذى يدل عليه صيغة الفعل الناقص اما ماضيا او حالا او استقبالا فكان للماضى و يكون للحال او للاستقبال و كن للاستقبال و مقصود الشريف الرضى رحمه الله بهذا الكلام دفع ما يتوهم من المنافاة بين لفظى كان و يكذبون من حيث ان لفظ كان اداة دالة على ان الكذب منتسب اليهم فى الزمان الماضى و لفظ يكذبون يدل على ان انتسابه اليهم فى الحال او فى المستقبل فالزمان الذى يدل عليه يكذبون بصيغته غير الزمان الذى تدل عليه الاداة فاوجه الجمع بينهما و تقرير الدفع ان كلمة كان للدلالة على استمرار كذبهم فى جميع الازمنة بشهادة القرينة كان لفظ يكذبون يدل على الاستمرار التجددى ﴿ **قوله** او بدله ﴾ اشارة الى جواز كون الباء للمقابلة فان الجزاء مقابل للجريمة و هى سبب للجزاء و ما مصدرية ايضا و المراد بكذبهم قولهم آمنا فانه اخبار منهم باحداثهم الايمان فى الزمان الماضى فيصح توصيفه بالكذب لكونه اخبارا غير مطابق للواقع و ان قالوه على ارادة قصد الانشاء لايصح نسبة الكذب اليهم فى انشاء الايمان بل يكون التكذيب حينئذ راجعا الى الاخبار الذى تضمنه هذا الانشاء فانه متضمن للاخبار بصدور الايمان منهم ﴿ **قوله** من كذبه ﴾ بالتشديد نقيض صدّقه فالمعنى على القرآءة الاولى تكذيبهم فى قولهم آمنا و على هذه القرآءة تكذيبهم الرسول بقلوبهم و بالسنتهم ايضا اذا خلوا الى شياطينهم و حذف مفعول يكذبون اما رعاية الفاصلة او لقصد التعميم و التنبيه على انهم يكذبون جميع ما يجب ان يصدق من الاخبار المتعلقة بالاعتقاد او لمجرّد الاختصار اعتمادا على القرينة الدالة على ان المراد تكذيب الرسول صلى الله عليه و سلم فان شأن اليهود العناد و تكذيب من كان كائنا من كان ﴿ **قوله** و اذا خلوا الى شطار دينهم ﴾ عطف على قوله بقلوبهم و السنتهم و اذا خلوا و فى بعض النسخ و اذا خلوا الى شياطينهم

(و لهم عذاب أليم) اى مؤلم يقال ألم فهو أليم كوجع فهو وجيع وصف به العذاب للمبالغة كقوله
تحية بينهم ضرب وجيع * على طريقة قولهم جدّ جدّه (بما كانوا يكذبون) قرأها عاصم و حمزة و الكسائى و المعنى بسبب كذبهم او بدله جزاء لهم و هو قولهم آمنا و قرأ الباقون يكذبون من كذبه لانهم كانوا يكذبون الرسول عليه الصلاة و السلام بقلوبهم و اذا خلوا الى شطار دينهم

و يقال الشيطان لمن غلا فى الضلال و يقال خلوت الى فلان اذا اجتمعت معه فى خلوة ﴿ **قوله** او من كذب الذى هو للمبالغة او للتكثير ﴾ فانّ بناء فعل بالتشديد قد يكون للمبالغة فى فعل بالتخفيف بحسب الكيفية اى للدلالة على ان الفعل الصادر من الفاعل قوىّ شديد بالغ اقصى درجات الكمال و قد يكون للدلالة على كثرة الفعل و زيادته بحسب الكمية و العدد فمعنى يكذبون على الاوّل يكذبون كذبا عظيما و على الثانى يكذبون كذبا كثيرا من جهة كثرة الفاعلين كما فى قولهم موّتت البهائم فان بناء فعل فيه لتكثير الفعل من جهة كثرة الفاعل و فى قولهم بيّن الشئ للدلالة على كمال تبين الشئ و قوّة ظهوره و اتضاحه فالمثال لان من قبيل اللف و النشر المرتب فان قوله بيّن الشئ مثال لكون بناء التفعيل للمبالغة و قوله و موّتت البهائم مثال لكونه للتكثير و كلمة او فى قوله او للتكثير لمنع الخلوّ اذ لا منافاة بين المبالغة و التكثير الذى هو المبالغة بحسب الكم فان صاحب الكشاف فى سورة مريم فى تفسير قوله تعالى انه كان صدّيقا نبيا قال الصدّيق من ابنية المبالغة و نظيره الضحّيك و النطّيق و المراد كثرة ما صدق به من غيوب الله تعالى و آياته و كتبه و رسله او كان بليغا فى الصدق لان ملاك النبوّة الصدق ﴿ **قوله** او من كذب الوحشىّ اذا جرى شوطا ﴾ اى مسافة و ميدانا قريبا كان او بعيدا و فى الحواشى الشريفية قولهم كذب الوحشىّ مجاز مأخوذ من كذب الذى بمعنى التعدية كأنه يكذب رأيه و ظنه فيقف لينظر ما وراءه و لما كثر استعماله فى هذا المعنى و كانت حال المنافق شبيهة به جاز ان يستعار منه لها الى هنا كلامه اى شبه تردّد المنافق بين الدينين و اظهاره الايمان خوفا و حذرا ثم تفكره فى لحوق ما يخاف منه به اى هو الاخبار عن المحكوم عليه بانه على وجه يكون ذلك الوجه خلاف الوجه الذى ذلك المحكوم عليه ملابس بذلك الوجه فى الواقع ﴿ **قوله** و هو حرام كله ﴾ قيل لا على مذهب الشافعية و ذكر فى كتب الحنفية انه يجوز فى ثلاثة مواضع فى الصلح بين الناس و فى الحرب و مع امرأته ﴿ **قوله** و ماروى الخ ﴾ جواب عما يقال اذا كان الكذب كله حراما فكيف كذب ابراهيم عليه الصلاة و السلام ثلاث كذبات * الاولى قوله انى سقيم و ليس به سقم * و ثانيها قوله بل فعله كبيرهم هذا و لم يفعل الصنم الكبير شيأ * و ثالثها قوله لملك الشام حين اراد ان يغصب زوجته سارّة هذه اختى و هى زوجته لا اخته و قيل الكذبات الثلاث قوله هذا ربى ثلاث مرات حين جنّ عليه الليل فرأى كوكبا و حين رأى القمر و حين رأى الشمس * و تقرير الجواب ان اطلاق الكذب عليها على سبيل المجاز تشبيها لها بالكذب لكونها فى صورته لانها ليست بكذب فى الحقيقة بل تعاريض و التعاريض ان يشار بالكلام الى جانب و الغرض منه جانب آخر فقوله انى سقيم فى الحال ليتركوه عن الذهاب معهم الى عيدهم و يخلوا سبيله فيكسر اصنامهم لكن الغرض منه جانب آخر و هو انه سيسقم لما علم ذلك بامارة من النجوم من حيث كونه عالما باحكامها و احوالها و انه سيسقم لما يجد من الغيظ الشديد باتخاذهم الاصنام آلهة و قوله بل فعله كبيرهم هذا اوهمهم ان الكبير كسر الصغار غيرة على تسويتكم اياها به فى استحقاق العبادة و التعظيم و الغرض الاشعار بعدم قدرته عليه و ان من عجز عن ان يدفع عن نفسه مثل هذا الضعيف كيف يكون الها فاذا لم يصلح هو للالوهية فالصغار المكسورة اولى ان لا تكون آلهة و قوله هذه اختى اوهم الملك انها اخته من جهة النسب و الغرض منه الاخوّة فى الدين و انتسابهما الى دين واحد و اراد بذلك تخليصها من يد الظالم فان ذلك الملك كان من قوانين سياسته ان لا يتعرض الا لذوات الازواج و اللاتى لا ازواج لهن لا سبيل له عليهن الا اذا رضين فاوهمه انها ليست بذات زوج ليخلصها منه و قوله هذا ربى كلام على سبيل التنزل و الغرض ارخاء العنان مع الخصم فى المحاورة كأنه يعرض بربوبيته تنبيها على خطأهم و اتخاذهم المتغير الحادث الممكن ربا ﴿ **قوله** عطف على يكذبون ﴾ و تقدير الكلام و بما كانوا اذا قيل لهم لا تفسدوا الخ و على الثانى و من الناس من اذا قيل لهم لا تفسدوا و الاوّل اوجه لخلوّه عن تخلل البيان او الاستئناف و هو يخادعون الله و ما يتعلق به بين اجزاء الصلة ﴿ **قوله** و ماروى عن سلمان ﴾ اى الفارسى رضى الله عنه اشارة الى جواب ما يقال عطفه على يكذبون او يقول يستلزم ان يكون الذين نهوا عن الفساد فى الارض هم المنافقون الذين كانوا فى زمن الرسول صلى الله عليه و سلم و قالوا آمنا و هو ينافى ماروى من انهم لم يأتوا بعد * و جوابه ان المنافاة انما تلزم ان لو كان معنى قوله لم يأتوا بعد ما يفهم من ظاهره و ليس كذلك بل معناه انهم لم ينقرضوا و لم يفنوا عن آخرهم بل و سيكون من بعد هذا الوقت او من بعد زمانه عليه الصلاة و السلام من حاله حالهم فى النفاق و ما يترتب عليه و انما احتاج المصنف الى التأويل المذكور بقوله لان هذه الآية متصلة بما قبلها بالضمير الذى فيها فيكون اهلها اهل ما قبلها بالضرورة و معلوم ان اهل ما قبلها قد اتوا و قول سلمان هذه المقالة كيف

ن كذب الذى هو للمبالغة او للتكثير مثل
لشئ و موّتت البهائم او من كذب الوحشىّ
جرى شوطا و وقف لينظر ماوراءه فان
فق متحير متردّد و الكذب هو الخبر عن
ى على خلاف ماهو به و هو حرام كله
علل به استحقاق العذاب حيث رتب
ه و ماروى ان ابراهيم عليه السلام كذب
ث كذبات فالمراد التعريض و لكن لما شابه
ذب فى صورته سمى به (و اذا قيل لهم
سدوا فى الارض) عطف على يكذبون
قول و ماروى عن سلمان ان اهل هذه
ية لم يأتوا بعد فلعله اراد به ان اهله ليس
ن كانوا فقط بل و سيكون من بعد من حاله
هم لان الآية متصلة بما قبلها بالضمير
ى فيها

والفساد خروج الشئ عن الاعتدال
والصلاح ضده وكلاهما يعمان كل ضارّ
ونافع وكان من فسادهم فى الارض هيج
الحروب والفتن بمخادعة المسلمين وممالأة
الكفار عليهم بافشاء الاسرار اليهم فان
ذلك يؤدى الى فساد ما فى الارض من
الناس والدواب والحرث ومنه اظهار
المعاصى والاهانة بالدين فان الاخلال
بالشرآئع والاعراض عنها مما يوجب
الهرج والمرج ويخل بنظام العالم والقائل
هو الله تعالى او الرسول او بعض المؤمنين
وقرأ الكسائى وهشام قيل باشمام الضم
(قالوا انما نحن مصلحون) جواب لاذا
ورد للناصح على سبيل المبالغة والمعنى انه
لايصح مخاطبتنا بذلك فان شاننا ليس الا
الاصلاح وان حالنا متمحضة عن شوآئب
الفساد لان انما تفيد قصر مادخلت
عليه على مابعده مثل انما زيد منطلق
وانما ينطلق زيد وانما قالوا ذلك لانهم
تصوروا الفساد بصورة الصلاح

يصح منه ان يقول ان اهل هذه الآية لم يأتوا بعد فوجب ان يأوّل كلامه لفساده ان حمل على ظاهره ﴿قوله
وكلاهما يعمان كل ضارّ ونافع﴾ يعنى ان كل واحد من قوله لاتفسدوا ومصلحون لم يذكر مفعوله للتعميم فان
الافساد يتناول اضرار كل مايصح ان يتعلق به الافساد والاصلاح بان يحدث فيه الاعتدال اللائق به فكأنه
اذا قيل لهم لاتخرجوا شيأ مما فى الارض عن الاعتدال اللائق به ولاتغيروه اصلا قالوا انما نحن مصلحون
كل شئ مما فى الارض مما يصح ان يتعلق به الصلاح والنفع فعلى هذا يكون كل واحد من قوله ضار ونافع بالنسبة
نحو تامر ولابن فيكون المعنى انهما يعمان كل مايصح ان يتعلق به الاصلاح والافساد ويكون المقصود الاشارة
الى ان عدم ذكر مفعول الافساد والاصلاح للتعميم لجميع ما فى الارض مما يصح ان يتعلق به الافساد والاصلاح
﴿قوله وكان من فسادهم﴾ اى من الفساد الناشئ من جهتهم فى الارض لامن فسادهم فى انفسهم يقال هاج
الشئ هيجا اى ثار وارتفع وهاجه غيره يتعدى ولايتعدى والمراد بقوله هيج الحروب والفتن هو مااستعمل لازما
لان المتعدى هو الافساد لا الفساد ﴿قوله وممالأة الكفار عليهم﴾ اى بمعاونة الكفار على المسلمين بافشاء اسرار
المسلمين الى الكفار يقال مالأه اى عاونه وهو مهموز اللام قال الراغب يقال مالأته اى عاونته فى مهمه وساعدته
عليه وصرت من ملئه وجمعه كما يقال شايعته اى صرت من شيعته ﴿قوله فان ذلك﴾ اى هيج الحروب
والفتن بالطريق المذكور وهو اشارة الى كون هيجان الحروب والفتن فسادا فى الارض ويعنى ان الفساد
فى الارض لما كان عبارة عن خروج مافيها من الناس والدواب والحرث عن الاعتدال اللائق وكان هيجان
الحروب والفتن سببا لذلك الخروج كان اطلاق اسم الفساد عليه من قبيل اطلاق اسم المسبب على السبب مجازا
فمعنى لاتفسدوا لاتهيجوا الفتن المؤدية الى فساد ما فى الارض من الناس والدواب فانهما يقتلان فى الحرب
وكذا الحرث فانه يقطع عليق الخيل لاهل الحرب ويداس بالارجل ﴿قوله ومنه اظهار المعاصى﴾ عطف
على قوله من فسادهم جعل الاظهار لمعصية الله تعالى من فسادهم فى الارض لان الشرآئع سنن موضوعة
بين العباد هدى ورحمة لهم فاذا تمسك الخلق بها زال الافساد والعدوان والبغضاء بينهم ولزم كل احد شانه فحقنت
الدماء وسكنت الفتن فكان فيه صلاح الارض وصلاح اهلها بخلاف ماإذا تركوا التمسك بالشرآئع واقدم كل احد
على مايهواه ويميل اليه طبعه فانه حينئذ يقع الهرج والمرج والاضطراب فيقع فساد عظيم فى الارض فقوله تعالى
لاتفسدوا فى الارض معناه لاتفعلوا مايؤدى الى الفساد فى الارض وهو الاعراض عن الطاعة وعن التمسك
بالشريعة واتيان المعصية ﴿قوله والقائل هو الله تعالى او الرسول او بعض المؤمنين﴾ وكل ذلك محتمل الا ان
الاقرب ان ذلك القائل من كان مشافها لهم بذلك الكلام فهو اما الرسول صلى الله عليه وسلم بان شافههم بذلك
بناء على انه بلغه عنهم مايدل على نفاقهم ولم يقطع بذلك فنصحهم فاجابوا بما يحقق ايمانهم وانهم فى الصلاح بمنزلة
سائر المؤمنين واما بعض من المؤمنين الذين يرون منهم مايؤدى الى وقوع الفساد فى الارض فيقولون لهم على
سبيل الوعظ لاتفسدوا فى الارض ﴿قوله ورد للناصح على سبيل المبالغة﴾ وجه المبالغة كون جوابهم بالجملة
الاسمية الدالة على الثبات والاستمرار وكون تلك الجملة مصدرة بكلمة انما الدالة على تأكيد الحكم وعلى القصر
ايضا ﴿قوله وان حالنا متمحضة﴾ اى خالصة عن شوآئب الافساد اشار الى ان القصر المستفاد من انما هو
قصر الافراد فانهم لما نهوا عن الافساد توهموا انه قد حكم عليهم بانهم يخلطون الافساد بالاصلاح فاجابوا بانهم
مقصورون على محض الاصلاح لايشوبه شئ من وجوه الافساد ﴿قوله لان انما تفيد قصر مادخلت عليه
على مابعده﴾ تعليل لكون المعنى ماذكره بقوله فان شأننا الخ فان كلمة انما ان دخلت على الموصوف تفيد قصر
الموصوف على الصفة نحو انما زيد منطلق وان دخلت على الصفة تفيد قصر الصفة على الموصوف نحو انما منطلق
زيد والآية الكريمة من قبيل الاول ﴿قوله وانما قالوا ذلك﴾ يعنى ان المنافقين قالوا انما نحن مصلحون
وقصروا انفسهم على محض الاصلاح بناء على انهم تصوروا ماهم عليه من تهييج الحروب والفتن ومعاونة الكفار
على المسلمين وتعويقهم عن الايمان بصورة انفسهم بان يوهموها الاباطيل والاكاذيب من انهم قد خدعوا الله
تعالى والمؤمنين وانفسهم تنخدع بذلك وتقر وتطمئن وكذلك انفسهم تخدعهم بان تحدثهم وتوهمهم الامنيات
الخالية عن الفائدة والاطماع المبنية على السفاهة والوقاحة فلما اوهموا انفسهم الاباطيل واوهمتهم الاكاذيب
مثل ان يتفرع على تلك المعاملة مع المؤمنين امور واغراض مبهجة كانت معاملتهم مع انفسهم شبيهة بمعاملة

المخادعين فاطلق عليها اسم المخادعة ثم اشتق منها لفظ يخادعون فكانت استعارة تبعية لان المخادعة لاتتصور بصورة الصلاح زعما منهم بان دينهم هو الصواب وان سعيهم لاجل تقوية ذلك الدين واخلاء وجه الارض عما يعارضه وينفيه ويبطله فلما زعموا ان سعيهم وجل همهم تقرير ماهو الصواب والصلاح عندهم قالوا انما نحن مصلحون بناء على زعمهم الباطل الا انهم اوهموا المسلمين بذلك ان مقصودهم انما هو صلاح مافي الارض وتقوية دين الاسلام واظهاره على سائر الاديان اذ لاطاقة لهم على اظهار مااعتقدوا في باطنهم للمسلمين وان يحكموا عليه بانه هو الصلاح والصواب وماعليه المؤمنون هو الفساد والضلال فلذلك ابهموا كلامهم حيث قالوا انما نحن مصلحون فاوهموا به المسلمين انهم مصلحون في دين الاسلام وكان مافي ضميرهم انهم مصلحون في دينهم لافي نفس دين الاسلام ومفعول يشعرون محذوف اما اختصارا اي لايعلمون انهم مفسدون لانهم يظنون ان الذي هم عليه من ابطان الكفر وممالأة الكفار على المسلمين وتهييج الفتن ونحوها اصلاح واما اقتصارا على مجرد نفي الشعور عنهم وهو الادراك بالحواس ومن انتفى عنه ذلك انتفى عنه العلم رأسا ولفظ لكن في الآية للاستدراك بالنفي بعد الايجاب وقد يكون بالايجاب بعد النفي ايضا * ووجه الاستدراك فيها انه لما قيل هم المفسدون سبق الى الوهم انهم يفعلون ذلك من حيث يشعرون بناء على انهم وصفوا بالافساد وجعل ذلك وصفا قائما بهم فيتبادر الى الوهم انهم يعلمون اتصافهم بذلك اذ الظاهر ان يعلم الانسان ماهو فيه من الصفات فدفع الوهم المذكور بقوله ولكن لايشعرون مبالغة في جهلهم الجهل المركب لاسيما اذا تعلق بماهو من احوال النفس فيكون في غاية القباحة لاسيما عند قيام دلائل واضحة وبراهين قاطعة تبين بها المصلح من المفسد والمحق من المبطل **قوله ردّ لما ادعوه ابلغ ردّ** فانهم لما ادعوا كونهم مصلحين وبالغوا فيه بايراد الكلام على صورة الجملة الاسمية المصدرة بانما الدالة على تأكيد الحكم وقصرهم انفسهم على الصلاح بولغ في ردهم بوجوه متعددة *الاول انه سلك في ردهم مسلك الاستئناف فانه لكونه منساقا الى السامع بعد السؤال والطلب يكون ادل على تمكن الحكم في ذهنه من الذي سمعه ابتداء بلا تعب * والثاني تصدير تلك الجملة المستأنفة بكلمة ألا المركبة من همزة الانكار وحرف النفي فتفيد تحقق مابعدها لان انكار النفي تحقيق الاثبات وكذلك كلمة أما فانها ايضا مركبة من همزة الاستفهام التي للانكار وحرف النفي لافادة التنبيه على تحقق مابعدها لكنهما بعد التركيب صارتا كلمة تنبيه وذهب كثير من النحاة الى انهما لاتركيب فيهما ونظيرهما الهمزة الداخلة على ليس في كونها لتحقيق مابعدها فان قوله تعالى أليس ذلك بقادر يفيد تحقيق قادريته وتقريرها **قوله ألا المنبهة** ألا في محل الجر على انه بدل من التأكيد واما في محل الرفع على انه خبر مبتدأ محذوف **قوله وان المقررة** عطف على قوله الا المنبهة اي احدهما الا والآخران **قوله ولذلك** اي ولكونها لتحقيق مابعدها يصدر مابعدها غالبا بما يتلقى به القسم اي بما يجاب به يقال تلقاه بكذا واستقبله به اي اجابه به ومايجاب به القسم اللام وان وحروف النفي نحو والله ان زيدا قائم اولزيد قائم اوماقام زيد وانما اجيب القسم باللام وان لانهما يفيدان التأكيد الذي لاجله جاء القسم فيدخلان لتقوية فائدة القسم **قوله واختها اما** جملة اسمية وقعت معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه والطلائع جمع طليعة وهي مقدمة الجيش سميت طليعة لطلوعها قبل الجيش استعيرت ههنا لمطلق المقدمة فقوله من طلائع القسم اي من مقدماته كما في قوله

* اما والذي ابكى واضحك والذي *	* امات واحيي والذي امره امر *
* لقد تركتني احسد الوحش أن ارى *	* أليفين منها لاير وعهما الذعر *

اي والله الذي صفته كذا وكذا اني اذا نظرت الى الوحوش وهي تأتلف في مراعيها اثنين اثنين لايفزعها رقيب احسدها واتمنى ان يكون حالي مع صاحبتي كحالها مع الفها وقوله لقد تركتني جواب القسم وقوله ان أرى ان كان بكسر همزة ان فالمعنى على الشرط وان كان بفتحها فالمعنى احسد الوحش على أن أرى كما يقال حسدته على كذا * والوجه الثالث من وجوه المبالغة في ردّ ماادعوه تعريف الخبر فانه وان كان يفيد قصر المسند على المسند اليه كما ذكره صاحب المفتاح وشبه به في الاستعمال قوله تعالى ان الله هو الرزاق اي لارازق سواه فيكون ضمير الفصل حينئذ لتأكيد هذا القصر فانه يؤكد مايجده في الجملة من القصر وقد افاد هذا الكلام قصر المسند على المسند اليه واكده ضمير الفصل الا ان تعريف الخبر قد يفيد قصر المسند اليه على المسند ايضا نحو الكرم

قلوبهم من المرض كما قال الله تعالى
زين له سوء عمله فرآه حسنا
لا انهم هم المفسدون ولكن لايشعرون)
لما ادعوا ابلغ رد للاستئناف به وتصديره
في التأكيد ألا المنبهة على تحقيق
بعدها فان همزة الاستفهام التي للانكار
دخلت على النفي افادت تحقيقا ونظيره
س ذلك بقادر ولذلك لاتكاد تقع
لة بعدها الا مصدرة بمايتلقى بها القسم
ختها اما التي هي من طلائع القسم
ن المقررة للنسبة وتعريف الخبر وتوسيط
صل ردا في قولهم انما نحن مصلحون
التعريض للمؤمنين والاستدراك بلا
رون

(واذا قيل لهم آمنوا) من تمام النصح والارشاد فان كمال الايمان بمجموع الامرين الاعراض عما لا ينبغي وهو المقصود بقوله لاتفسدوا والاتيان بما ينبغي وهو المطلوب بقوله آمنوا (كما آمن الناس) في حيز النصب على المصدر ومامصدرية اوكافة مثلها في ربما واللام في الناس للجنس والمراد به الكاملون في الانسانية العاملون بقضية العقل

هو التقوى والحسب هو المال اى لاكرم الا التقوى ولاحسب الا المال قال ابو الطيب

* اذا كان الشباب السكر والشيب هما فالحياة هي الحمام *

اى لاحياة الا الحمام وضمير الفصل جيء به لتأكيد هذا القصر وقد ذكر في الفائق ان تعريف المسند يفيد قصر المسند اليه عليه فأكد الفصل اذ معنى التعريف الاشارة الى الحقيقة كما ذكر في المفلحين وتعريف المفسدون في هذه الآية ينبغي ان يحمل على قصر المسند اليه على المسند لانه هو المناسب للمقام اى مقام رد دعواهم الباطلة فانهم لما قصروا انفسهم على محض الاصلاح قصر افراد في جواب من اعتقدانهم جمعوا بين صفتي الاصلاح والافساد وسمعوا قول المسلمين لهم لاتفسدوا في الارض توهموا ان المسلمين اعتقدوا فيهم انهم جمعوا بين الوصفين فاجابوهم بانهم مقصورون على الاصلاح لايتجاوزون عنه الى صفة الافساد ولا يجمعون بينهما اصلا وهو معنى قصر الافراد فاجابهم الله تعالى بما يدل على قصر القلب وهو قوله تعالى الا انهم هم المفسدون فانهم لما اثبتوا لانفسهم صفة الاصلاح ونفوا الاخرى واعتقدوا ذلك قلب الله تعالى اعتقادهم هذا واثبت لهم مانفوه ونفى عنهم مااثبتوه فهو قصر قلب لكونه كلاما مع من يعتقد العكس ولايخفى ان المناسب لهذا المعنى ان يحمل التعريف على قصر المسند اليه على المسند ويكون المعنى انهم مقصورون على الافساد لاحظ لهم في الاصلاح بوجه ما وتوسيط الفصل كما يفيد تأكيد القصر المذكور يفيد فائدة اخرى وهى رد ما في قولهم انما نحن مصلحون من التعريض للمؤمنين فانه لو قيل نحن مصلحون بدون كلمة انما وقصد به التعريض لجاز فكذلك اذا قالوا نحن مقصورون على محض الاصلاح وقصدوا به ذلك فينبغي ان يكون الكلام المسوق لرد دعواهم الكاذبة مشتملا على رد ماقصدوا افهامه من التعريض للمؤمنين فيكون توسيط الفصل للفائدة المذكورة وجها رابعا من وجوه الابلغية والوجه الخامس الاستدراك بقوله ولكن لايشعرون ووجه دلالته على ابلغيته نفي علمهم بكونهم مفسدين بنفي الاحساس عنهم للاشعار بان افسادهم في الظهور بمنزلة المحسوس الذى لايخفى على من سلمت حواسه وعدم علمهم بذلك من حيث انه لا احساس لهم ولما اشتمل هذا الكلام الوارد لرد قولهم انما نحن مصلحون على هذه الامور التي هي وجوه المبالغة وهي مفقودة في ذلك القول كان هذا الكلام ابلغ منه ﴿قوله فان كمال الايمان بمجموع الامرين﴾ يعني ان نفس الايمان وان كان عبارة عن التصديق القلبي كما مر الا ان كماله بامرين التخلية عما لاينبغي وهو المعبر عنه بالافساد والتحلية بما ينبغي وهو المعبر عنه بالايمان المماثل لايمان الناس ولايتم النصح بالتوصية باحدهما والكاف في كما اسم بمعنى المثل منصوب المحل على انه صفة مصدر محذوف ومامصدرية تقديره آمنوا ايمانا مثل ايمان الناس فلما حذف الموصوف اقيمت الصفة مقامه واعربت وسميت باسمه تجوزا ويجوز ان تكون الكاف فيه حرف جر وما كافة تكفها عن العمل وتصحح دخولها على الجملة الفعلية مع ان حق حرف الجران يختص بالاسم ﴿قوله مثلها في ربما﴾ كلمة ما فيه كافة تكف رب عن العمل وتصحح دخولها على الجملة وفي الحواشي الشريفية ان لفظ ما في كما ان كانت كافة عن العمل مصححة لدخولها على الجملة كانت للتشبيه بين مضمون الجملتين اى حققوا ايمانكم كما تحقق ايمانهم وان كانت مصدرية فالمعنى ايمانا مشابها لايمانهم ﴿قوله واللام في الناس للجنس﴾ المعرف بلام الجنس قد يقصد به نفس الحقيقة من حيث هي كالحدودات المعرّفة باللام وقد يقصد به الجنس بأسره كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر وشيء من هذين المعنيين لايصح ارادته ههنا لان الجنس من حيث هو ليس بمؤمن وكذا جميع افراده وقد يقصد به بعض افراده من حيث انه فرد منه مع قطع النظر عن اتصافه بوصف زائد كما في قوله * ولقد امر على اللئيم يسبني * وهذا المعنى قليل الجدوى جدا لايصار اليه الا اذا تعذر حمل اللام على العهد الخارجي وتعذر ايضا حمله على المعنيين الآخرين لتعريف الجنس فظهر بهذا انه لاوجه لجعل اللام في الناس للجنس لتعذر ارادة كل واحد من المعاني الثلاثة للمعرّف بلام الجنس الا ان بعض افراد الجنس مع كونه بعضا منها في نفس الامر قد يدعى انحصار الجنس فيه وكونه جميع افراد الجنس لكماله واستجماعه جميع الخواص المطلوبة من ذلك الجنس والفضائل المقصودة من مثله فاستحق لذلك ان يحصر الجنس فيه ولايعد ماعداه داخلا في عداد ذلك الجنس وافراده لانحطاط رتبة ذلك الجنس وخلوه عن الخواص المطلوبة من ذلك الجنس في مثل هذا الفرد وكثيرا ماينفى عنه اسم جنسه ويقال فلان ليس بانسان مثلا اذا لم يوجد فيه المعنى الذى خلق الانسان لاجله فقوله واللام في الناس للجنس اى لاستغراق الجنس بادعاء انحصاره في الافراد الكاملين المستجمعين للخواص المطلوبة من

ذلك الجنس و الفضائل المقصودة من خلقه و فى الحواشى الشريفية الكاملون فى الانسانية هم الجامعون لما يعد من خواص الانسان وفضائله فهم لذلك يستحقون ان يحصر فيهم الجنس كانهم الجنس كله فهذا الحصر بالنظر الى كمالهم وهو ما اشار اليه المصنف بقوله فان اسم الجنس كما يستعمل لمسماه مطلقا اى سوآء كان نفس الحقيقة من حيث هى او من حيث تحققه فى ضمن افراده يستعمل ايضا للكاملين من افراده فان كل ما اوجده الله تعالى فى هذا العالم من الاجناس جعله صالحا لفعل خاص و لايصلح له غيره كالفرس للعدو الشديد على وجه الفر او الكر والبعير لقطع المفاوز البعيدة و حمل الاثقال الفادحة و كذلك كل عضو من الجوارح و الاعضاء كاليد و الرجل و العين و الاذن خلق لعمل يختص به و من اشرف ما خلقه الله تعالى لمعان تختص به الانسان فانه تعالى خلقه عاقلا ليعرف خالقه بحسب ما فى وسعه و يعرف جميع ما خلق له من الافعال و التروك فيطيعه فى جميع ذلك و يعمل على مقتضى علمه فمن بلغ الكمال فى هذه المعانى المقصودة من خلقه و استجمعها بتمامها فقد استحق لان يسمى باسم الانسان ومن لم يبلغ هذه المرتبة لم يستحق ان يسمى باسم الانسان بل قد ينفى عنه فيقال فلان ليس بانسان اذا لم يوجد فيه المعنى الذى خلق لاجله ﴿قوله ومن هذا الباب﴾ اى من باب نفى اسم الجنس عمن لا توجد فيه الخواص المقصودة منه قوله تعالى صم بكم عمى و نحوه لايسمعون و لا يبصرون فانهم ليسوا صما و لا بكما و لا عميا فى الحقيقة لكن لما انتفى عنهم فوآئد السمع و الكلام و الابصار و ثمراتها المقصودة منها سموا بذلك و سلب عنهم السمع و البصر و الكلام ﴿قوله وقد جمعهما الشاعر﴾ اى وقد جمع الاستعمالين المذكورين وهما استعمال اسم الجنس لمسماه مطلقا و استعماله لما يستجمع المعانى المخصوصة به فان الشاعر اراد بالناس الاول مطلق الناس و بالثانى الكاملين فى الانسانية وكذا اراد بالزمان الاول مطلق الزمان و بالثانى الزمان الكامل فى الزمانية و من ههنا يعلم ان دعوى الكمال يجوز اعتبارها فى النكرة ايضا و اول البيت

❀ ديار بها كنا نحب مزارها ❀ اذالناس ناس و الزمان زمان ❀

فقوله اذا لناس ظرف لقوله كنا و المعنى فى الوقت الذى كان جنس الناس كله ناسا كاملين لاقصور فيهم و كان جنس الزمان كله زمانا كاملا لا خلل فيه ﴿قوله او العهد﴾ عطف على قوله الجنس و لاشك ان المراد بالجنس العهد الخارجى فلابد ان يكون المشار اليه باللام حصة معهودة بين المتكلم و المخاطب تقدم ذكره صريحا او كناية بان يذكر شئ من لوازمه كما فى قوله تعالى و ليس الذكر كالانثى فان لفظ الذكر اشارة الى ما سبق كناية فى قوله تعالى رب انى نذرت لك ما فى بطنى محررا فان لفظ ما وان كان يعم الذكور و الاناث لكن التحرير وهو ان يعتق الولد لخدمة بيت المقدس انما يكون للذكور دون الاناث فالتحرير قرينة مخصصة للفظة ما بالذكور وقد يستغنى عن تقدم ذكره لعلم المخاطب به بالقرآئن نحو خرج الامير اذا لم يكن فى البلد الا امير واحد و كقولك لمن دخل البيت اغلق الباب والحصة المعهودة فى الاية سوآء اريد بها الرسول و من معه او من آمن من ابناء جنسهم لم يتقدم ذكرها لاصريحا ولا كناية لكنها كالمتقدم ذكرها من حيث ان الرسول صلى الله عليه وسلم و من معه من المؤمنين كانوا معهودين حاضرين فى اذهانهم لايغيبون عن خواطرهم ابدا لما كانوا مبغضين عندهم و يقاسون منهم ما يقاسون من الاحزان حسدا من ظهور امرهم و قبول الناس دينهم و لما رأوا من تتابع المعجزات و البراهين القاطعات و نزول الوحى الناطق بالهدى و البينات و كذا عبدالله بن سلام و اشياعه فانهم ايضا مبغضون عندهم من حيث انهم كانوا من ابناء جنسهم و مصاحبيهم ثم خالفوهم و اتبعوا الحق المبين فانكسرت بذلك قوتهم و تفرقت اعوانهم فهم ايضا معهودون حاضرون فى اذهانهم من هذا الوجه وان لم يتقدم ذكرهم صريحا و لا كناية ﴿قوله من اهل جلدتهم﴾ اى من جلدتهم و من ابناء جنسهم الجوهرى الجلد و احد الجلود و الجلدة اخص منه فالظاهر ان قوله من اهل جلدتهم عبارة عن المبالغة فى القرب كقولهم هو مضغة منى ﴿قوله واستدل به على قبول توبة الزنديق﴾ الزنديق فى عرف الفقهاء من يبطن الكفر مصرا عليه و يظهر الايمان تقية و نقل عن شرح المقاصد ان الكافر ان كان مع اعترافه بنبوة النبى صلى الله عليه وسلم و اظهار شعائر الاسلام يبطن عقائد هى الكفر بالاتفاق خص باسم الزنديق و اختلف فى قبول توبته و الاصح عند الحنفية انها تقبل قبل الظفر و بعده و قيل لا بل يقتل كالساحر و الداعى الى الالحاد و قيل انه ان تاب قبل الاشتهار بذلك قبلت توبته و الا فلا تقبل بل يقتل كالساحر * و وجه الاستدلال بقوله تعالى آمنوا كما آمن الناس على قبول توبة الزنديق ان المنافقين من الزنادقة و قد امروا بالايمان و طلب منهم ان يؤمنوا فينبغى ان تقبل

فان اسم الجنس كما يستعمل لمسماه مطلقا يستعمل لما يستجمع المعانى المخصوصة به و المقصودة منه ولذلك يسلب عن غيره فيقال زيد ليس بانسان ومن هذا الباب قوله تعالى صم بكم عمى و نحوه وقد جمعهما الشاعر فى قوله اذا لناس ناس و الزمان زمان او العهد و المراد به الرسول صلى الله عليه وسلم و من معه او من آمن من اهل جلدتهم كابن سلام و اصحابه و المعنى آمنوا ايمانا مقرونا بالاخلاص متمحضا عن شوآئب النفاق مماثلا لايمانهم و استدل به على قبول توبة الزنديق و ان الاقرار باللسان ايمان و الالم يفد التقييد

(توبتهم)

توبتهم منهم لان مالا يقبل من المكلف لايطلب منه بالامر التكليفي واذا قبلت توبتهم وهم من الزنادقة علم ان توبة الزنديق مقبولة وهو المطلوب* ووجه الاستدلال به على ان الايمان هو الاقرار المجرد سوآء اقترن بالاخلاص ام لم يقترن هو ان قوله تعالى آمنوا قيده بقوله كما آمن الناس بمعنى آمنوا ايمانا مقرونا بالاخلاص بعيدا عن النفاق فلو لم يكن مجرّد الاقرار بالشهادتين ايمانا لما حصل مسمى الايمان بلا اخلاص ولكان قوله كما آمن الناس مجرّدا مستدركا لكون الايمان المأمور به بقوله آمنوا حينئذ هو التصديق مع الاقرار فلا يحتاج الى التقييد بقوله كما آمن الناس*والجواب ان الايمان المطلوب منهم بقوله آمنوا هو الايمان الحقيقي المعتبر عند الله تعالى وهو الاقرار المقرون بالاخلاص وليس الاقرار المجرّد ايمانا حقيقة فكان الظاهر ان يكتفي بقوله آمنوا الا ان الاقرار المجرّد لما كان ايمانا بحسب الظاهر حتى ان من اقر بالشهادتين عصم دمه وماله جاز ان يتوهم اندراجه تحت الايمان المطلوب بكونه مقرونا بالاخلاص فهو بحسب الظاهر تقييد لمطلق الا انه في الحقيقة تأكيد للايمان المطلوب لانه لايكون الا مقرونا بالاخلاص والهمزة في قوله أنؤمن للانكار بمعنى ان ذلك لايكون اصلا واللام في السفهاء اما للعهد الخارجي والمعهود الحصة المعهودة المعينة التي تقدّم ذكرها صريحا في قوله تعالى كما آمن الناس سوآء اريد بالناس المعهودون او الجنس باسره بناء على ادّعاء انحصاره في الكاملين فان اريد بالناس المعهودون واشير بلفظ السفهاء اليهم تكون تلك الحقيقة معهودة بلفظين وباعتبار لفظين وضعا متغايرين واما للجنس باسره اى لاستغراق جنس السفيه او جنس السفهاء بوصف الجمعية واياما كان يكون الناس المذكور سابقا داخلا في جنس المشار اليه بلفظ السفهاء على زعمهم الباطل واما في نفس الامر فهم عقلاء بل اكمل الناس عقلا ذكر في التوسيط ومعالم التنزيل * فان قيل كيف يصح النفاق مع المجاهرة بقوله أنؤمن كما آمن السفهاء*اجيب بانهم كانوا يظهرون هذا القول فيما بينهم لاعند المؤمنين فاخبر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم والمؤمنين بذلك عنهم وقال الامام القائل آمنوا كما آمن الناس اما الرسول او المؤمنون ثم كان بعضهم يقول لبعض أنؤمن كما آمن السفيه فلان ابن فلان السفيه ابن فلان والرسول واصحابه لايعرفون ذلك فاخبرهم الله تعالى بذلك ثم غلب عليهم هذا اللقب بقوله تعالى الا انهم هم السفهاء وفي التفسير كان المنافقون يتكلمون بهذا الكلام في انفسهم دون ان ينطقوا به بالسنتهم لكن هتك الله تعالى استارهم واظهر اسرارهم عقوبة لهم على عداوتهم وبغضهم للحق المبين ففي الآية دلالة على حقية الرسالة من حيث انه عليه الصلاة والسلام اخبر بما في قلوب المنافقين باخبار رب العالمين اياه وكل واحد من هذه الوجوه محتمل لان قوله تعالى واذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس ظرف لقالوا فيكون قولهم أنؤمن جوابا للمؤمنين حين لاقوهم وقالوا لهم آمنوا كما آمن الناس فالقول بان المنافقين لايتكلمون بهذا الكلام بالسنتهم وانما يتكلمون به في انفسهم او يتكلمون به فيما بينهم لاعند المؤمنين بعيد جدّا فالظاهر في الجواب ان يقال قولهم أنؤمن كما آمن السفهاء ليس مجاهرة في الامتناع عن الايمان اذ يمكن لهم ان يقولوا مرادنا بهذا القول دعوى الاخلاص في الايمان بانكار ان يكون ايماننا كايمان السفهاء والعوام ان كان هذا التأويل منهم على وجه النفاق ايضا كان قولهم آمنا بالله وباليوم الآخر كذلك **قوله** وانما سفهوهم اى عدّوا المؤمنين سفهاء او نسبوهم الى السفاهة لاحد امرين * الاوّل انهم لغاية جهلهم وكفرهم الصريح واخلالهم بالنظر الصحيح اعتقدوا ان ماهم فيه هو الحق وان ماعداه باطل لايقبله الا السفيه الفاسد الرأى * الثاني انهم كانوا اصحاب رياسة ويسار وكان اكثر المؤمنين فقيرا قليل الاتباع وبعضهم موالى اى عبيد عتقاء فسموهم سفهاء تحقيرا لشأنهم وهذان الوجهان انما يتجهان على كون اللام في السفهاء للجنس باسره او للعهد وكان المعهود الناس الذى اريد به الجنس او المعهودون الذين هم النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه اما اذا كان اللام في السفهاء للعهد وكان المعهود الناس الذين اريد بهم من آمن من اهل جلدتهم كعبد الله بن سلام واصحابه فتسفيههم اياهم لايكون لما ذكر من الامرين الذين*احدهما زعمهم بان ماهم فيه هو الحق وان ماعليه المؤمنون باطل وانما تدينوا به لفساد رأيهم * وثانيهما تحقيرهم شأنهم لفقرهم وقلة اتباعهم لانتفاء الامرين جميعا في حق من آمن من اهل جلدتهم عند المنافقين لعلمهم بان هؤلاء المعهودين من فساد الرأى واستحقاق التحقير بمعزل بل يكون تسفيههم اياهم للتجلد وعدم المبالاة بهم فان اسلامهم لما غاظ المنافقين وكسر قوّتهم وتوقعوا بذلك شماتة المؤمنين بهم قالوا ذلك على سبيل التجلد وعدم المبالاة بهم وتوقيا من شماتة المؤمنين بهم

(قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء) الهمزة فيه للانكار واللام مشار بها الى الناس او الجنس باسره وهم مندرجون فيه على زعمهم وانما سفهوهم لاعتقادهم فساد رأيهم او لتحقير شأنهم فان اكثر المؤمنين كانوا فقرآء ومنهم موالى كصهيب وبلال او للتجلد وعدم المبالاة بمن آمن منهم ان فسر الناس بعبد الله بن سلام واشياعه والسفه خفة وسخافة رأى يقتضيهما نقصان العقل والحلم يقابله

والسخافة الرقة والضعف يقال ثوب سخيف اى ضعيف القوام عديم الصلابة والاستمساك والحلم بالكسر الاناة وهى الوقار ﴿قوله رد ومبالغة فى تجهيلهم﴾ يعنى ان قوله تعالى الا انهم هم السفهاء رد نسبتهم المؤمنين الى السفه ابلغ رد وقدمر مافيه من طرق الدلالة على الابلغية فى الآية السابقة وقوله تعالى ولكن لايعلمون مبالغة فى تجهيلهم وبين وجه ذلك بقوله فان الجاهل بجهله والباء فى قوله بجهله متعلقة بالجاهل والجازم صفة الجاهل يعنى ان الجاهل جهلا مركبا اشد ضلالة من الجاهل جهلا بسيطا فان جهل الاول مركب من جهلين بخلاف جهل الثانى فانه بسيط قال الشاعر

❁ جهلت ولم تعلم بانك جاهل ❁ وذاك لعمرى من تمام الجهالة ❁

﴿قوله فانه ربما يعذر﴾ اى الجاهل المتوقف المعترف بجهله ربما يعذر بسبب اعترافه بجهله واستعداده لقبول الحق وانتفاعه بالآيات والنذر كما يعذر المؤمن المعترف بذنبه لذلك بخلاف الجاهل الجازم بغير الواقع فانه مع كونه مبطلا فى جزمه آب عن قبول الحق دافع اياه ﴿قوله وانما فصلت الآية﴾ التفصيل ههنا مأخوذ من الفاصلة كالتقفية من القافية يقال فصلت بكذا اى جعل هذا فاصلتها وانما جعل قوله تعالى لايعلمون فاصلة هذه الآية وجعل قوله لايشعرون فاصلة الآية المتقدمة لان العلم اكثر طباقا للسفه بالنسبة الى طباق الشعور له والطباق المطابقة وهى الجمع بين الضدين اى بين المعنيين اللذين بينهما تقابل وتناف فى الجملة اى باى وجه كان كالجمع بين السفه والعلم فان السفه لايخلو عن الجهل بل هو مستلزم له فكأنه هو فذكر العلم معه يكون جمعا بين المتضادين وانما قال اكثر لان نفى الشعور وهو الادراك بالحواس من حيث انه يستلزم نفى العلم والتعقل لان فاقد الحس فاقد للعلم فلا يكون نفى الشعور خاليا عن الطباق لذكر السفه الا ان لايعلمون اكثر طباقا له بالنسبة الى قوله لايشعرون وهذا الوجه مبنى على ان يعتبر مجامعة السفه للعلم المنفى فان المنفى مقابل للجهل الذى تضمنه السفه واما اذا اعتبر مجامعته مع نفى العلم فلا يكون من قبيل الطباق المصطلح عليه اذ لاتنافى بين نفى العلم واثبات السفه بل يكون الطباق بمعنى المطابقة اللغوية ﴿قوله ولان الوقوف على امر الدين الخ﴾ وجه ثان لتخصيص فاصلة لايشعرون بمقام نفى ادراك المنافقين وان ماهم عليه محض افساد وتخصيص فاصلة لايعلمون بمقام نفى علمهم بانهم هم السفهاء * وتقريره ان المقصود فى الموضعين نفى الادراك عن المنافقين بان حالهم محض الافساد بقوله لايشعرون والادراك المتعلق بان حالهم محض السفاهة بقوله لايعلمون للاشارة الى الفرق بين الادراكين بالجلاء والخفاء من حيث ان احدهما ادراك جلى منزل منزلة الاحساس والآخر خفى مفتقر الى النظر والتفكر فان الادراك المتعلق بان ما فى النفاق من تهييج الحروب والفتن ومعاداة من دعاهم الى الصراط المستقيم المؤدى الى مافيه صلاح المعاش والمعاد افساد محض لايشوبه شئ من الاصلاح ادراك جلى منزل منزلة الاحساس وان كان المعلوم المدرك به امرا معقولا مدركا بالقوة العاقلة فناسب ان نفى هذا الادراك بان يقال لايشعرون تنبيها على انه علم ضرورى جار مجرى الاحساس بالحس الحيوانى والمشاعر الظاهرة ولما كان حال المنافقين ان لايحصل لهم هذا الادراك الجارى مجرى الشعور لكفاية ادنى النظر والالتفات فى حصوله واريد بيان حالهم كان المناسب ان يسلب عنهم الشعور بذلك اشعارا بانهم انزل مرتبة من البهائم بخلاف الادراك المتعلق بامر الدين والتمييز بين الحق والباطل فانه خفى يفتقر حصوله الى نظر وتفكر فاذا اريد بيان حالهم وسخافة رأيهم وقصر حالهم على السفاهة المحضة كان المناسب ان يبين ذلك بان يقال لايعلمون جريا على مقتضى الظاهر لانه علم استدلالى يحتاج الى نظر وفكر ليس منزلا منزلة الاحساس حتى ينفى عنهم ذلك بان يقال لايشعرون ﴿قوله بيان لمعاملتهم مع المؤمنين والكفار﴾ لما صدر الآيات الواردة فى حق المنافقين بقوله ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وماهم بمؤمنين علم منه اجمالا انهم ابطنوا الكفر واظهروا الايمان ولم يعلم طريق ذلك الاظهار والابطان ولا كيفية معاملتهم مع المؤمنين والكفار بين ذلك بانزال هاتين الشرطيتين ﴿قوله وماصدرت به القصة﴾ وهو قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله الآية وهو جواب عما يتوهم من ان قوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا تكرار لما سبق من قوله ومن الناس من يقول آمنا لاشتراكهما فى الدلالة على اظهارهم الايمان عند المؤمنين وليسوا بالمؤمنين * ومحصول الجواب انهما وان كانا متحدين ظاهرا لكنهما متباينان فى الغرض المسوق له الكلام فان هذه الآية مسوقة لبيان معاملتهم مع المؤمنين واهل دينهم وتلك مسوقة لبيان نفاقهم قال الشريف

(الا انهم هم السفهاء ولكن لايعلمون) رد ومبالغة فى تجهيلهم فان الجاهل بجهله الجازم على خلاف ماهو الواقع اعظم ضلالة واتم جهالة من المتوقف المعترف بجهله فانه ربما يعذر وتنفعه الآيات والنذر وانما فصلت الآية بلا يعلمون والتى قبلها بلايشعرون لانه اكثر طباقا لذكر السفه ولان الوقوف على امر الدين والتمييز بين الحق والباطل مما يفتقر الى نظر وتفكر واما النفاق ومافيه من الفتن والفساد فانما يدرك بادنى تفطن وتأمل فيما يشاهد من اقوالهم وافعالهم (واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا) بيان لمعاملتهم مع المؤمنين والكفار وما صدرت به القصة فساقه لبيان مذهبهم وتمهيد نفاقهم فليس بتكرير

المحقق نورّالله مرقده فى تقرير السؤال والجواب يعنى انه اذا نظر الى جزآء الشرطية الاولى وهى قوله تعالى واذالقوا الذين آمنوا قالوا آمنا توهم ان هنالك تكرارا لماصدرت القصة به واذا لوحظ انه مقيد بلقائهم المؤمنين وان الشرطية الثانية معطوفة على الاولى لاعلى ان كلامنهما شرطية مستقلة كالشرطيتين السابقتين بل على انهما بمنزلة كلام واحد ظهر ان هذه الآية سيقت لبيان معاملتهم مع المؤمنين واهل دينهم كما ان صدر القصة مسوق لبيان نفاقهم فاضمحل ذلك التوهم الى هنا كلامه * قيل ويمكن ان يدفع مايتوهم من التكرار بوجه آخر وهو ان مراد المنافقين بقولهم السابق آمنا بالله وباليوم الآخر الاخبار عن احداث الايمان وبقولهم ههنا آمنا الاخبار عن احداث الاخلاص فى الايمان وايدهذا الوجه بقول الامام قوله تعالى قالوا آمنا المراد به اخلصنا بالقلب والدليل عليه وجهان الاوّل ان الاقرار باللسان كان معلوما منهم فما كانوا يحتاجون الى بيانه انما المشكوك فيه هو الاخلاص بالقلب فيجب ان يكون مرادهم من هذا الكلام ذلك الثانى ان قولهم للمؤمنين آمنا يجب ان يحمل على نقيض ماكانوا يظهرون لشياطينهم واذاكانوا يظهرون لهم التكذيب بالقلب وجب ان يكون مرادهم بهذا الكلام الذى ذكروه للمؤمنين التصديق بالقلب الى هنا كلام الامام ثم قيل وماذكروه لاينافى قول المصنف انهم قصدوا بقولهم آمنا احداث الايمان لان مراده بالايمان الايمان على وجه الاخلاص **﴿ قوله مرحبا بالصدّيق سيد بنى تيم ﴾** وفى بعض النسخ بسيد بنى تيم وليس بصحيح فان ابابكر رضى الله عنه هو عبدالله بن عثمان بن ابى قحافة بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعيد بن تيم بن مرة بن كعب بن لوىّ فتيم قبيلة من قريش **﴿ قوله يقال لقيته ولاقيته اذا صادفته واستقبلته ﴾** حق العبارة ان يقال تقول لقيته اذا صادفته بدل يقال لان كل واحد من قوله اذا صادفته واستقبلته مسند الى ضمير المخاطب فيجب ان يكون ماهو فى معنى الجزآء مسندا الى ضمير المخاطب اوان يقال اى صادفته بايراد اى المفسرة بدل اذا ومثل هذه المسامحة كثيرا مايقع فى عبارة المصنفين **﴿ قوله فانك بطرحه ﴾** اى برميه جعلته بحيث يلقى على بناء المفعول اى بحيث يلقاه ويصادفه احد غيرك والظاهر ان همزة القاه على هذا تكون للصيرورة كما فى أجرب البعير وأغدّ البعير اى صار ذا جرب وغدة فمعنى ألقاه فى الاصل صيره ذا لقاء على ان اللقاء مصدر من المبنى للمفعول ثم استعمل بمعنى رماه وطرحه لان الرمى ملزوم للتصيير المذكور **﴿ قوله من خلوت بفلان واليه اذا انفردت معه ﴾** اى اذا اجتمعت معه فى خلوة وفيه اشارة الى انه بمعنى الانفراد يستعمل بالباء والى ومع وفى الوسيط يقال خلوت بفلان اخلو به خلوة وخلاء وخلوت اليه بمعنى واحد وذكر المصنف لخلا ثلاثة معان الانفراد والمضىّ وهو الذهاب والسخرية فقوله تعالى واذا خلوا ان كان بمعنى الانفراد يكون استعماله مع الى ظاهرا لانها تكون صلة له وكذا اذا كان بمعنى المضىّ والذهاب لان الذهاب متوجه الى شياطينهم وفى الصحاح خلوت به سخرت به وخلوت اليه اذا اجتمعت معه فى خلوة قال تعالى واذا خلوا الى شياطينهم ويقال الى بمعنى مع وقولهم افعل كذا وخلاك ذم اى عداك اعذرت وسقط عنك الذم الى هنا كلام الجوهرى فقول المصنف اى عداك بمعنى جاوزك الذم وذهب عنك فعلى هذا يكون معنى الآية انهم اذا جاوزوا المؤمنين وذهبوا عنهم الى شياطينهم ومنه القرون الخالية اى الماضية الذاهبة عن صحرآء الوجود الى ظلمة العدم **﴿ قوله وعدّى بالى ﴾** يعنى ان خلا فى الآية اذا كان بمعنى السخرية يحتاج فى توجيه استعماله مع الى لتضمين معنى الانهاء لان السخرية لاتتعدى بالى فمعنى الآية حينئذ واذا سخروا بالمؤمنين منتهين بسخريتهم الى شياطينهم كما فى قولهم احمد اليك فلانا اى احمده منهيا اليك حمده **﴿ قوله ماثلوا ﴾** اى شابهوا الشياطين فى العتوّ والطغيان فيكون لفظ الشياطين استعارة تصريحية سوآء اريد به المجاهرون بالكفر او كبار المنافقين الغالين فى النفاق حيث شبه كل واحد منهما بالشياطين الماردين فاستعير لفظ المشبه به للمشبه وقرينة الاستعارة اضافة الشياطين اليهم واختلف اهل اللغة فى اشتقاق لفظ الشيطان فقال جمهورهم هو مشتق من شطن يشطن اى بعد لانه بعيد من رحمة الله تعالى لبعده عن طاعته ومنه بئر شطون اى بعيد القعر فوزنه على هذا فيعال وقيل هو مشتق من شاط يشيط اى هلك واحترق وبطل وجوده وفى الصحاح شاط الرجل يشيط اى هلك وشاط فلان اى ذهب دمه هدرا ولاشك ان هذا المعنى موجود فيه فلذلك قالوا انه مشتق من هذه المادّة فوزنه على هذا فعلان **﴿ قوله ومن اسمائه ﴾** اى ومن اسماء الشيطان الباطل اورده تأييدا لكونه مشتقا من شاط بمعنى بطل **﴿ قوله خاطبوا المؤمنين بالجملة الفعلية ﴾** الدالة على الحدوث وخاطبوا شياطينهم بالجملة الاسمية الدالة على الثبات مع ان الظاهر ان المؤمنين منكرون او متردّدون فى ايمانهم لظهور مخايل نفرتهم عنه ودلائل استثقالهم الانقياد

روى ان ابن ابىّ واصحابه استقبلهم نفر من الصحابة فقال لقومه انظروا كيف اردّ هؤلاء السفهاء عنكم فاخذ بيد ابى بكر رضى الله عنه وقال مرحبا بالصديق سيد بنى تيم وشيخ الاسلام وثانى رسول الله فى الغار الباذل نفسه وماله لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اخذ بيد عمر رضى الله عنه فقال مرحبا بسيد بنى عدىّ الفاروق القوىّ فى دينه الباذل نفسه وماله لرسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اخذ بيد علىّ رضى الله عنه فقال مرحبا بابن عم رسول الله صلى الله عليه وسلم وختنه سيد بنى هاشم ماخلا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت واللقاء المصادفة يقال لقيته ولاقيته اذا صادفته واستقبلته ومنه القيته اذا طرحته فانك بطرحه جعلته بحيث يلقى (واذا خلوا الى شياطينهم) من خلوت بفلان واليه اذا انفردت معه او من خلاك ذم اى عداك ومضى عنك ومنه القرون الخالية او من خلوت به اذا سخرت منه وعدّى بالى لتضمين معنى الانهاء والمراد بشياطينهم الذين ماثلوا الشيطان فى تمردهم وهم المظهرون كفرهم واضافتهم اليهم للمشاركة فى الكفر او كبار المنافقين والقائلون صغارهم وجعل سيبويه نونه تارة اصلية على انه من شطن اذا بعد فانه بعيد عن الصلاح ويشهد له قولهم تشيطن واخرى زآئدة على انه من شاط اذا بطل ومن اسمائه الباطل (قالوا انا معكم) اى فى الدين والاعتقاد خاطبوا المؤمنين بالجملة الفعلية والشياطين بالجملة الاسمية المؤكدة بان لانهم قصدوا بالاولى دعوى احداث الايمان وبالثانية تحقيق ثباتهم على ماكانوا عليه

والمتابعة وان شياطينهم لاينكرون مقالتهم التي تحكي ثباتهم على اليهودية فكان القياس ان تكون الجملة التي خاطبوا بها المؤمنين اسمية مؤكدة والتي خاطبوا بها اهل دينهم عارية عن التأكيد الا انه عكس ذلك لثلاثة اوجه الوجه الاول انهم عند مخاطبتهم المؤمنين انما هم بصدد دعوى احداث الايمان الخالص فيكفي فيه مايدل على مجرد الحدوث والتجدد من غير تأكيده بشيء من مؤكدات النسبة لانه كلام ابتدائي في زعمهم وبالنظر الى قصدهم وانما يحتاج الى تأكيد ان لو كانوا بصدد رد انكار المؤمنين لما ادعوه من الايمان ودفع ترددهم فيه وليس كذلك بخلاف ماخاطبوا به شياطين دينهم من الثبات على ماكانوا عليه من اليهودية فانهم محتاجون فيه الى تحقيق الحكم وتقريره باسمية الجملة وتأكيدها ردا لما عسى ان يختلج في قلوب اهل دينهم من تردد نشأ من احداثهم الايمان عند المؤمنين في انه هل هو من صميم قلوبهم او انه كلام اجروه على السنتهم فقط من غير مواطأة قلوبهم لها * والوجه الثاني انهم لم يؤكدوا ماخاطبوا به المؤمنين لعدم الباعث والمحرك من جهتهم على تأكيده فان ترك التأكيد كما يكون لعدم الانكار فقد يكون لعدم الباعث والمحرك من جهة المتكلم ولعدم الرواج والقبول من السامع وكذلك التأكيد كما يكون لازالة الشك ونفي الانكار من السامع فقد يكون لصدق الرغبة ووفور النشاط من المتكلم فيما يورده من الكلام كما حكى الله تعالى عن المؤمنين قولهم ربنا اننا آمنا فانه لايتصور ان يكون التأكيد فيه لرد الانكار ونفي الشك من المخاطب بل هو راجع الى المتكلم وبيان حاله من اظهار نشاطه ووفور رغبته وارتياحه فيما اخبر به وههنا لم يكن للمنافقين قوة اعتقاد وصدق رغبة في الاخبار عن انفسهم بالايمان ولم تساعدهم انفسهم على ذلك لم يقولوا في مخاطبة المؤمنين انا مؤمنون باسمية الجملة المؤكدة بان بخلاف ماقالوه في مخاطبة الكفار فان لهم باعثا من عقيدة وصدق رغبة في اخبارهم بالثبوت على ماكانوا عليه من اليهودية فلهذا جاء آمنا بالجملة الفعلية من غير تأكيد وانا معكم بالجملة الاسمية مؤكدة بان * والوجه الثالث انهم لو قالوا في خطاب المؤمنين انا مؤمنون كان ذلك منهم ادعاء كمال في الايمان بتمكنه فيهم وثباتهم عليه ظاهرا وباطنا وهم لايتوقعون رواج هذا الادعاء على المؤمنين ولا قبول المؤمنين اياه منهم وكيف يقبل منهم ذلك وهم يخاطبون به المؤمنين من المهاجرين والانصار الذين مدحهم الله تعالى في التوراة والانجيل باوصاف دلت على رجحان عقولهم وشدة ذكائهم وصلابتهم في دين الله تعالى فكيف يروج منهم ادعاء الكمال في الايمان عليهم بخلاف ماخاطبوا به الكفار فلذلك تركوا التأكيد مع خطاب المؤمنين ولم يتركوه في خطاب الكفار ﴿ **قوله** ولا توقع ﴾ عطف على قوله باعث وقوله على المؤمنين متعلق بادعاء الكمال في الايمان او برواج الادعاء المذكور ﴿ **قوله** لان المستهزئ بالشيء المستخف به مصر على خلافه ﴾ تعليل لقوله تأكيد لماقبله مع انه بظاهره لايحقق مضمون ماقبله وهو موافقتهم شياطينهم في الثبات على اليهودية فبين وجه كونه تأكيدا وتحقيقا للمعنى المذكور بان جعل قولهم انما نحن مستهزؤن كناية عن الاصرار على اليهودية والثبات عليها حيث ينتقل من الاستخفاف بالذين آمنوا لاجل ايمانهم الذي هو استخفاف بالايمان في الحقيقة الى الاصرار المذكور لظهور التلازم بين الاستخفاف والاصرار المذكورين فهو اما من قبيل ذكر اللازم وارادة الملزوم او بالعكس وحاصل الكلام ان قوله تعالى انما نحن مستهزؤن لم يعطف على ماقبله لكمال الاتصال بينهما اما بكون الثاني تأكيدا للاول او بدلا منه او استئنافا وعلى تقدير كونه بدلا من الجملة الاولى لايحتاج الى اعتبار التلازم بين مضموني الجملتين بل يكفي التصادق بين المستهزئ بالحق والثابت على الباطل ثم ان الاوجه الثلاثة بيان لترك العاطف بين الجملتين في المحكي من كلامهم واما تركه في حكايته فللموافقة فيما هو بمنزلة كلام واحد فان تينك الجملتين بمنزلة كلام واحد من حيث ان مجموعهما مفعول قالوا مع ان مجرد الموافقة بين الحكاية والمحكي كافية في كونها وجها لترك العاطف ﴿ **قوله** سمي جزاء الاستهزاء باسمه ﴾ جواب عما يقال كيف اسند الاستهزاء اليه تعالى مع ان حقيقة الاستهزاء والسخرية مستحيلة في حقه تعالى لكونها عبثا مخالفا لمقتضى الحكمة ولكونها لاتخلو عن الجهل لقول موسى عليه الصلاة والسلام اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين في جواب أتتخذنا هزوا وتقرير الجواب الاول ان الذي اسند اليه تعالى ليس نفس الاستهزاء بل المجازاة عليه الا انها سميت استهزاء مجازا على طريق تسمية جزاء الشيء باسمه وهو كثير في القرآن قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل مااعتدى عليكم يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكر الله * وبين المصنف وجه هذه التسمية بقوله اما لمقابلة اللفظ باللفظ اي لقصد مقابلة اللفظ باللفظ المجانس له مع اختلاف المعنى المقصود فيكون مشاكلة وهي ذكر الشيء بلفظ غيره

...نه لم يكن لهم باعث من عقيدة وصدق
...ة فيما خاطبوا به المؤمنين ولا توقع رواج
...ء الكمال في الايمان على المؤمنين من
...جرين والانصار بخلاف ماقالوه مع
...فار (انما نحن مستهزؤن) تأكيد لما
...لان المستهزئ بالشيء المستخف به مصر
... خلافه او بدل منه لان من حقر الاسلام
...عظم الكفر او استئناف فكان الشياطين
...الهم لما قالوا انا معكم ان صح ذلك فالكم
...قون المؤمنين وتدعون الايمان فاجابوا
...ت والاستهزاء السخرية والاستخفاف
...ال هزئت واستهزأت بمعنى كاجبت
...تجبت واصله الخفة من الهزء وهو
...ل السريع يقال هزأ فلان اذا مات على
...ه وناقته تهزأ به اي تسرع وتخف
...ه يستهزئ بهم) يجازيهم على استهزائهم
...ي جزاء الاستهزاء باسمه كما سمي جزاء السيئة
...ة اما لمقابلة اللفظ باللفظ

اولكونه مماثلاله فى القدر اويرجع وبال الاستهزآء عليهم فيكون كالمستهزئ بهم اوينزل بهم الحقارة والهوان الذى هو لازم الاستهزآء والغرض منه اويعاملهم معاملة المستهزئ اما فى الدنيا فباجرآء احكام المسلين عليهم واستدراجهم بالامهال والزيادة فى النعمة على التمادى فى الطغيان واما فى الآخرة فبأن يفتح لهم وهم فى النار بابا الى الجنة فيسرعون نحوه فاذا صاروا اليه سدّ عليهم الباب وذلك قوله تعالى فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون وانما استؤنف به ولم يعطف ليدل على ان الله تعالى تولى مجازاتهم ولم يحوج المؤمنين الى ان يعارضوهم وان استهزآءهم لا يؤبه به فى مقابلة مايفعل الله بهم

لوقوع ذلك الشئ فى صحبة ذلك الغير ﴿قوله اولكونه مماثلاله فى القدر﴾ وجه ثان لتسمية جزآء الاستهزآء باسم الاستهزآء فان الجزآء لما كان مشابها لاصل الفعل فى القدر كما صرح به قوله تعالى وجزآء سيئة سيئة مثلها ونحو ذلك صح ان يعبر عن الجزآء باسم المشبه به فيكون لفظ يستهزئ استعارة تبعية ﴿قوله اويرجع وبال الاستهزآء عليهم﴾ عطف على قوله يجازيهم على استهزآئهم من الارجاع ويجوز ان يتلفظ بفتح الياء على ان يكون من الرجع المتعدّى لامن الرجوع اللازم يقال رجع بنفسه رجوعا ورجعه غيره رجعا وهذيل تقول ارجعه غيره ارجاعا وهو جواب ثان عن اشكال اسناد الاستهزآء بمعنى السخرية اليه تعالى * وتقريره ان ما اسند اليه تعالى ليس نفس الاستهزآء وحقيقته بل هو ارجاع وبال استهزآئهم بالمؤمنين على انفسهم من حيث ان كلا واحد وقصر ضرره عليهم الا ان ذلك الارجاع شبيه بالاستهزآء من حيث ان كل واحد منهما فعل بقصد القاء الوخامة والثقل على الغير فاستعير اسم المشبه به للمشبه ثم اشتق منه لفظ يستهزئ فصار استعارة تبعية ايضا الا ان المشبه فى الوجه الاوّل جزآء الاستهزآء ووجه الشبه المساواة فى القدر والمشبه فى هذا الوجه ارجاع وبال الاستهزآء ووجه الشبه القاء الوبال على الغير ﴿قوله اوينزل بهم الحقارة والهوان﴾ عطف على قوله يجازيهم ايضا وهو جواب ثالث عن الاشكال المذكور * وتقريره ان قوله تعالى الله يستهزئ بهم بمعنى ان الله ينزل بهم الحقارة امابناء على ان انزال الهوان لازم مرتب على الاستهزآء فى الوجود اوغرض منه باعث للفاعل عليه وعلى التقديرين يكون لفظ يستهزئ مجازا مرسلا من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم اومن قبيل ذكر المسبب وارادة السبب الحامل نظرا الى التصوّر وبالعكس نظرا الى الوجود ﴿قوله اويعاملهم معاملة المستهزئ﴾ فيكون استعارة تبعية تخييلية حيث شبه صورة صنع الله تعالى معهم فى الدنيا اذ أمر باجرآء احكام المسلين من التوارث والتناكح واستدراجهم بالامهال والزيادة فى النعمة على التمادى فى الطغيان اى مع بلوغهم الغاية فى الطغيان فان المدى هو الغاية فالتمادى هو البلوغ اليها وكلمة على متعلقة بقوله واستدراجهم بما ذكر على بلوغهم الى غاية العتوّ والطغيان وكونهم عنده تعالى من اخبث الكفار وجزآؤهم عنده اسفل دركات النار بصورة صنيع الهازئ مع المهزوء به فاستعير اسم المشبه به للمشبه ثم اشتق منه لفظ يستهزئ وكذا شبه صورة معاملة الله تعالى معهم فى الآخرة بصورة معاملة الهازئ مع المهزوء به وذلك لما روى عن عطاء قال قال ابن عباس رضى الله عنهما فى تفسير قوله تعالى الله يستهزئ بهم هو ان الله تعالى اذا قسم النور يوم القيامة للجواز على الصراط اعطى المنافقين مع المؤمنين نورا حتى اذا ساروا على الصراط اطفأ نورهم فذلك قوله تعالى الله يستهزئ بهم حيث يعطيهم مالا يتم انتفاعهم به بل يكون ابتدآؤه مطمعا وانتهاؤه موتا وروى عنه ايضا انه قال ان يطلع الله المؤمنين وهم فى الجنة على المؤمنين المنافقين وهم فى النار فيقول المؤمنون لهم أتحبون ان تدخلوا الجنة فيقولون نعم فيفتح لهم باب من الجنة ويقال لهم ادخلوا فيسيرون ويتقلبون فى النار فاذا انتهوا الى الباب سدّ عنهم وردّوا الى النار فيضحك المؤمنون منهم فذلك قوله تعالى فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون على الارآئك ينظرون الآية وعن عدىّ ابن حاتم رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤمر يوم القيامة بناس من النار الى الجنة حتى اذا دنوا منها واستنشقوا رآئحتها ونظروا الى قصورها والى ما أعدّ الله تعالى لاهلها فيها نودوا ان اصرفوهم لانصيب لهم فيها قال فيرجعون بحسرة مارجع بمثلها الاوّلون فيقولون ربنا لو ادخلتنا النار قبل ان ترينا ما اريتنا من ثوابك وما اعددت فيها لاوليائك كان اهون علينا قال ذلك اردت بكم كنتم اذا خلوتم بى بارزتمونى بالعظائم واذا لقيتم الناس لقيتموهم مخبتين ترآؤون الناس بخلاف ما فى قلوبكم هبتم الناس ولم تهابونى واجللتم الناس ولم تجلونى وتركتم للناس ولم تتركوا لى فاليوم اذيقكم اليم العذاب مع ماحرمتكم من الثواب ﴿قوله وانما استؤنف به﴾ يعنى ان قوله تعالى يستهزئ بهم لم يعطف على ماقبله بل اورد على انه كلام ابتدآئى مستأنف لنكتتين اشار الى الاولى بقوله ليدل الخ والى الثانية بقوله وان استهزآءهم لا يؤبه به اى لايبالى به * واعلم ان ههنا امرين الاوّل انه ترك العطف والثانى اخراجه على صورة مخصوصة وهى كونه مصدّرا باسم الله تعالى لابذكر المؤمنين مع انهم هم الذين يستهزئ بهم المنافقون فكان المناسب بحسب الظاهر ان يعارضهم المؤمنون ويقابلوهم وان يحكى الله عنهم ذلك ولابد لكل واحد منهما من نكتة تقتضيه ونكتة الامر الاوّل انه تعالى لما حكى عنهم قولهم انما نحن مستهزؤن وكان الاستهزآء باظهار الايمان فى غاية الشناعة والقباحة استعظمه كل من سمعه وتوجه له

ان يسأل و يقول سبحان الله هؤلاء الذين هذا شأنهم مامصير امرهم و عقبى حالهم و كيف معاملة الله تعالى بهم فاجيب عن السؤال المتوهم ببيان ان عاقبة استهزآئهم ماهى ولم يتعرض المصنف لنكتة هذا الامر صريحا بل اكتفى بالاشارة اليهابقوله وانما استؤنف به و اقتصر على ذكر نكتة الامر الثانى وهو كون الجملة الاستئنافية مصدرة بذكر اسم الله تعالى وعدم التعرض لذكر المؤمنين المستهزأبهم وهى امران الاول انها صدرت بذكر اسم الله تعالى ليدل على ان الله تعالى يكفى مؤونتهم عباده المؤمنين وينتقم لهم بان يتولى بنفسه مجازاة المنافقين وينزل عليهم الحقارة والهوان * ولايحوج المؤمنين الى ان يعارضوهم بمقابلة استهزآئهم بما يماثله من الاستهزآء وفيه تعظيم لشأن المؤمنين والثانى انها صدرت بذلك ليدل على ان استهزآء المنافقين لايوبه به اى لايبالى به ولايعتدبه المؤمنون فى مقابلة مايفعل بهم حتى يعارضوهم بما يكون جزآء لاستهزآئهم فلذلك لم يصدر الجملة المستأنفة بذكر المؤمنين بذلك لان مايفعل بهم صادر عمن يضمحل علمهم وقدرتهم فى جنب علمه وقدرته بخلاف استهزآء المؤمنين فانه يماثل استهزآء المنافقين لتماثل علمهم وقدرتهم فكيف يوبه به بمعارضة المؤمنين اياهم فى جنب مايفعل الله تعالى بهم ﴿قوله ولعله لم يقل الله مستهزئ بهم﴾ اشارة الى جواب مايقال من انه هلاقيل الله مستهزئ بهم ليطابق قولهم انما نحن مستهزؤن فقوله ليطابق علة للنفى وقوله ايماء علة للنفى وتقرير الجواب انه صير يستهزئ على مستهزئ بناء على ان يستهزئ يفيد حدوث الاستهزآء وتجدده وقتا بعد وقت اما افادته الحدوث والتجدد فلكونه فعلا واما كون ذلك وقتا بعد وقت فلان المضارع لما كان دالا على الزمان المستقبل الذى ينقلب الى الحال شيأبعد شئ على الاستمرار ناسب ان يقصد به ان معنى مصدره المقارن لذلك الزمان يحدث على منواله حدوثا مستمرا استمرارا تجدديا لاثبوتيا كما فى الجملة الاسمية والنكاية فى العدو ان تصيبهم بثلاثة بقتل ونحوه فتخرج سالما قال ابو النجم * تنكى العداة وتكرم الاضيافا * يعنى ان عقوبات الله تعالى تستمر فيهم استمرارا تجدديا ﴿قوله والسماد﴾ بالفتح السرقين والرماد اى اذا اصلحت السراج بالزيت والارض بالسماد وزدت فيهما مايزداد به قوتهما فمعنى قوله تعالى ويمدهم فى طغيانهم يزيد طغيانهم ويعطيهم مزادا فيه ويعمهون حال من ضمير يمدهم قيل ان ههنا مجازا فى التعلق والايقاع من حيث ان المد اوقع عليهم وانما يوقع حقيقة على ماوقع المد والزيادة فيه كالكفر والطغيان * ورد بالمنع بناء على ان مدهم فى الكفر ومد كفرهم واحد والمعتزلة لمارأوا ان زيادتهم فى الطغيان ليست مما صلح فى حقهم فلا يجوز اسنادها اليه تعالى زعم بعضهم ان يمدهمهنا ليس من المدد بمعنى الزيادة والتقوية بل من المد والامهال فى العمر فمعنى يمدهم يطول فى عمرهم ويمهلهم كى ينتهوا ويطيعوا فمازدادوا الاطغيانا * والمصنف لم يرض به لوجهين الاول ان المد فى العمر انما يستعمل باللام يقال مدله بمعنى امهله كما ان الاملاء بمعنى الامهال يعدى باللام فيقال املى له اى امهله والثانى ان قرآءة ابن كثير ويمدهم بضم الياء وكسر الميم صريح فى انه من الامداد بمعنى اعطاء المدد لامن المد فى العمر اذ لم يستعمل مد من المد بمعنى الامهال فى العمر فينبغى ان يكون يمد فى قرآءة من قرأ بفتح الياء وضم الميم من المد ايضا لان بعض القرآآت يفسر بعضا كما يفسر بعض الآيات بعضا ﴿قوله والمعتزلة لماتعذر عليهم اجرآء الكلام على ظاهره﴾ من حيث كونه مخالفا لما زعموه من ان ماهو الاصلح للعبد يجب عليه تعالى رعايته واعطاء المدد فى الطغيان من الافعال القبيحة فلا يجوز اسناده اليه تعالى من حيث انه تعالى اضاف ذلك المد الى اخوانهم حيث قال واخوانهم يمدونهم فى الغى فكيف يكون مضافا اليه تعالى ومن حيث انه تعالى ذمهم على هذا الطغيان فلوكان المدفيه فعلاله تعالى لما صح ان يذمهم عليه اضطروا الى تأويل الآية واولوه بوجوه * الاول جعل المسند وهو المد مجازا لغويا واسناده اليه تعالى مجازا عقليا ذكر فى الحواشى الشريفية انهم لما اصروا على كفرهم خذلهم الله تعالى ومنعهم الطافه فتزايد الرين اى الدنس فى قلوبهم فسمى ذلك التزايد اى ماتزايد من الرين مدا فى الطغيان واسند اعطاؤه الى الله تعالى ففى المسند مجاز لغوى وفى الاسناد مجاز عقلى لانه اسناد الفعل الى المسبب له وفاعله فى الحقيقة هم الكفرة الى هنا كلامه يعنى ان قوله تعالى يمدهم فى طغيانهم بمعنى يعطيهم المدد فى الطغيان مشتمل على مجازين مجاز فى المفرد وهو المدد فى الطغيان فانه حقيقة فيما يكون من جنس الطغيان والتوغل فى الكفر لماتزايد من تزايد الرين كان مجازا لانه ليس من جنس الطغيان بل هو امر مسبب عنه فان الطغيان و الاصرار على الكفر سبب لخذلان الله تعالى اياهم والخذلان سبب لتزايد الرين فظهر ان الرين ازدياده ليس من جنس الطغيان بل هو امر آخر

(متفرع)

ولعله لم يقل الله مستهزئ بهم ليطابق قولهم
ايماء بان الاستهزآء يحدث حالا فحالا و يتجدد
حينا بعد حين و هكذا كانت نكايات الله فيهم
كما قال اولا يرون انهم يفتنون فى كل عام مرة
او مرتين (و يمدهم فى طغيانهم يعمهون) من
مدالجيش وامده اذازاده وقواه ومنه مددت
السراج و الارض اذا استصلحتهما بالزيت
والسماد لامن المد فى العمر فانه يعدى باللام
كأملى له و يدل عليه قرآءة ابن كثير ويمدهم
والمعتزلة لما تعذر عليهم اجرآء الكلام على
ظاهره قالوا لما منعهم الله تعالى الطافه التى
يمنحها المؤمنين و خذلهم بسبب كفرهم
واصرارهم وسدهم طريق التوفيق على
انفسهم فتزايدت بسببه قلوبهم رينا وظلمة تزايد
قلوب المؤمنين انشراحا ونورا

متفرع عليه فلا يكون تحصيله فيهم مدّا في الطغيان فاطلاق المدّ عليه اطلاق مجازي وكذا اسناده اليه تعالى اسناد من قبيل اسناد الفعل الى المسبب لان الكفر والرين ومدده كلها من افعال الكفرة عند المعتزلة الا ان تزايد الرين وما كان مددا لما كان متسببا عن منع الله تعالى الالطاف عنهم اسند المدّ بمعنى تزايد الرين اليه تعالى لانه مسببه وقد مرّ ان اللطف ما يختار المكلف عنده فعل الطاعة او ترك المعصية وما ادّى منه الى فعل الطاعة يسمى توفيقا وما ادّى الى ترك المعصية يسمى عصمة فكل واحد منهما مندرج تحت اللطف اندراج الاخص تحت الاعم ﴿قوله او مكن الشيطان﴾ عطف على قوله منعهم واشار الى وجه ثان من تأويلات المعتزلة ولا مجاز في المفرد على هذا الوجه اذ ليس المراد بالمدّ ما تزايد من الرين بل ما تزايد من الطغيان وانما المجاز في الاسناد لان المدّ بمعنى زيادة الطغيان فعل الشيطان الا انه اسند اليه تعالى على طريق اسناد الفعل الى المسبب ايضا لان الشيطان انما فعله بسبب تمكين الله تعالى اياه واقداره عليه الا ان اسناده الى الشيطان ايضا مجازي لان اصل الطغيان وما زاد عليه كله فعل الشيطان عندهم الا انه لما صدر عنهم باغوآء الشيطان واغرآئه اسند اليه لكونه تعالى موجدا سببه وذلك لان الشيطان ليس قادرا على خلق شئ في العبد فانه ليس له سلطان على العبد سوى الوسوسة والاغوآء والا لما نجا من شره احد واشار المصنف الى ما قلنا بقوله مكن الشيطان من اغوآئهم فزادهم طغيانا اى بسبب اغوآئه فقط وليس له مدخل في تزايد الطغيان بشئ سوى الاغوآء ولا شك ان تزايد الطغيان امر حادث لا بد له من محدث وهم لا يجوّزون كونه محدثا لله تعالى وقد تقرر ان الشيطان لا يقدر على احداث شئ في العبد فتعين ان يكون محدثه هو العبد على زعمهم الا انه لما كان حاصلا بسبب اغوآء الشيطان وكان الاغوآء حاصلا بتمكين الله تعالى واقداره علم ان الاغوآء كان سببا بعيدا لتزايد الطغيان فاسند اليه تعالى لذلك وقول المصنف قالوا لما منعهم الله تعالى الخ جواب لما الاولى وقوله يمنحها اى يعطيها وقوله بسبب كفرهم متعلق بقوله منعهم وقوله اسند ذلك جواب لما الثانية وقوله الى المسبب على صيغة اسم الفاعل وقوله واضاف الطغيان اليهم بيان لقرينة الاسناد المجازي في الوجهين ﴿قوله ومصداق ذلك﴾ اى ما يصدّق كون الاضافة اليهم قرينة المجاز ولا يخفى ان قوله واضاف الطغيان اليهم تتمة للوجهين المذكورين من تأويلات المعتزلة وعند اصحابنا اسناد المدّ الى اخوانهم اسناد مجازي واسناده اليه تعالى حقيقي على عكس ما زعمه المعتزلة واضاف الطغيان اليهم باعتبار اتصافهم به وكونهم محلا له لا باعتبار ايجادهم اياه ﴿قوله وقيل اصله يمدّ لهم﴾ جواب ثالث من طرف المعتزلة معطوف على جملة قوله لما منعهم مع جوابه والمعنى ان المعتزلة لما تعذر عليهم اجرآء الكلام على ظاهره صرفوه عن ظاهره وجعلوه من باب الحذف والايصال كما في قوله تعالى واختار موسى قومه اى من قومه فيكون كل واحد من قوله في طغيانهم ويعمهون حالا من ضمير يمدّهم على سبيل الترادف او الثاني حال من ضمير الاوّل على التداخل ولما كان المد في العمر فعل الله تعالى حقيقة اعتبر في فعله تعالى عند المعتزلة امران الاوّل كونه معللا بالاغراض والثاني كونه على وفق مصالح العباد اشار الى اعتبارهما ههنا بقوله كي ينتبهوا ويطيعوا ثم لما كان الحال قيدا للعامل مقارنا مضمونها لمضمونه في الوجود اعتبر زيادة كل واحد من طغيانهم وعمههم بحسب ازدياد عمرهم واشار اليه بقوله فما ازدادوا الا طغيانا وعمها واما الحصر فلا دلالة عليه في نظم القرآن وانما هو مستفاد من المقام ﴿قوله او التقدير يمدّهم استصلاحا وهم مع ذلك يعمهون في طغيانهم﴾ جواب رابع عن طرف المعتزلة بصرف الآية عن ظاهرها مع كون يمدّهم من المد بمعنى يعطيهم مددا ويزيدهم قوّة في رشادهم وصلاحهم باقامة الدلائل النقلية والعقلية وبيان غاية كل واحد من الاطاعة والغواية وافاضة ما يحتاجون اليه من الاموال والاولاد ونحوها استصلاحا لحالهم وطلبا لاهتدآئهم ونجاتهم من العذاب المؤبد * وقوله استصلاحا مبنى على ما ذهب اليه المعتزلة من كون افعاله تعالى معللة بالاغراض ووجوب كونها على وفق مصالح العباد * وقوله وهم مع ذلك يعمهون في طغيانهم اشارة الى كيفية صرف الآية عن ظاهرها فان ظاهرها يدل على ان قوله في طغيانهم متعلق بيمدّهم فجعله متعلقا بيعمهون وجعل يعمهون خبر مبتدأ محذوف والجملة مستأنفة لبيان عدم انتفاعهم بما امدّهم الله تعالى به ﴿قوله كالقيان ولقيان﴾ فانهما مصدران بمعنى اللقاء يقال لقيته لقاء بالمدّ ولقى بالضم والقصر ولقيا بالتشديد ولقيانا ولقيانة واحدة ولقية واحدة ولقاة واحدة قال الواحدي كل شئ جاوز القدر فقد طغى ومنه قوله تعالى انا لما طغى الماء وقيل لفرعون انه طغى اى اسرف في العصيان حتى ادّعى الربوبية ﴿قوله وارض عمهاء﴾

اومكن الشيطان من اغوآئهم فزادهم طغيانا اسند ذلك الى الله تعالى اسناد الفعل الى المسبب مجازا واضاف الطغيان اليهم لئلا يتوهم ان اسناد الفعل اليه على الحقيقة ومصداق ذلك انه لما اسند المدّ الى الشياطين اطلق الغيّ قال واخوانهم يمدّونهم في الغيّ وقيل اصله يمدّ لهم بمعنى يملى لهم ويمدّ في اعمارهم كي ينتبهوا ويطيعوا فما ازدادوا الا طغيانا وعمها فحذفت اللام وعدّى الفعل بنفسه كما في قوله تعالى واختار موسى قومه او التقدير يمدّهم استصلاحا وهم مع ذلك يعمهون في طغيانهم والطغيان بالضم والكسر كالقيان ولقيان تجاوز الحدّ في العتوّ والغلوّ في الكفر واصله تجاوز الشئ عن مكانه قال تعالى انا لما طغى الماء حملناكم والعمه في البصيرة كالعمى في البصر وهو التحير في الامر يقال رجل عامه وعمه وارض عمهاء لا منار بها قال * اعمى الهدى بالجاهلين العمه *

الظاهر انه من توصيف المحل بوصف من حل فيه والمنار علم الطريق الجوهرى عمه الرجل بكسر الميم فهو عمه وعامه والجمع عمه قال رؤبة

﴿ وممهه امرافه فى ممهه ﴾ ﴿ اعمى الهدى بالجاهلين العمه ﴾

وارض عمهاء لا علم بها انتهى اى رب مفازة لا تنتهى سعة بل اطرافها من جوانبها متصلة بمفازة اخرى اعمى الهدى اى خفى المنار بالقياس الى من لا دراية له بالمسالك وبالجاهلين متعلق باعمى الهدى وهو صفة بعد صفة لقوله وممهه اى هدى المهمه اعمى بالنسبة الى الجاهلين بجهات المفاوز وكيفية الوصول منها الى المطالب وصف الهدى بكونه اعمى والمراد عمى سالك المهمه وهدى المهمه كونه بين الاعلام واضح المسالك واضافة الاعمى الى الهدى من قبيل اضافة الصفة الى فاعلها كما فى قولك اسود المقلة واحمر الخد جعل الشاعر خفاء العلم عمى له بطريق الاستعارة ثم انه تعالى لما بين ان يجازى المنافقين على استهزآئهم بالمؤمنين بقوله الله يستهزئ بهم ويمدهم فى طغيانهم قال اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى تعليلا لاستحقاقهم الاستهزآء الابلغ والمد فى الطغيان على سبيل الاستئناف وتقريرا لقوله ويمدهم فى طغيانهم يعمهون ﴿ قوله تعالى اولئك الذين ﴾ فى محل الرفع على انه مبتدأ وقوله الذين مع صلته خبره وقوله فاربحت تجارتهم عطف على الجملة الواقعة صلة وهى اشتروا وحركت الواو فى اشتروا لالتقاء الساكنين واختير لها الضم للفرق بين واو الجمع والواو الاصلية فى نحو استقاموا وقال الفرآء حركت بمثل حركة الياء المحذوفة قبلها وقال ابن كيسان الضمة فى الواو اخف من الكسرة او هى مثلها من جنسها ﴿ قوله اختاروها عليه ﴾ مبنى على ما تقرر ان الباء تصحب المتروك الذى كان فى يده ثم اعرض عنه لتحصيل غيره وان فعل الاشترآء انما يتعدى بنفسه للمأخوذ المختار ﴿ قوله واصله ﴾ اى اصل الاشترآء ومعناه الحقيق فى عرف اهل اللغة وهو تصريح بان الاختيار والاستبدال معنى مجازى له * وقوله من الاعيان احتراز عن بذل المال لتحصيل المنفعة فانه استئجار لا اشترآء * وقوله تعين جزآء * الشرطية وقوله ان يكون ثمنا فاعل تعين وما بينهما اعتراض للتعليل وفى الصحاح اهل الحجاز يسمون الدراهم والدنانير نضا وناضا فالنض من الاموال عندهم ما ليس بسلعة ولا حيوان ولا عقار ويقال له النقد ايضا اى ان كان احد العوضين فقط دراهم ودنانير تعين ان يكون بذله اشترآء وان يكون نفس ذلك العوض ثمنا من حيث ان ذلك العوض لا يطلب لتحصيل الاعيان او المنافع وهو معنى الثمن ﴿ قوله والا ﴾ اى وان لم يكن احد العوضين فقط ناضا بان لا يكون شئ منهما ناضا كما فى بيع السلعة بالسلعة او كان كلاهما ناضين معا كما فى الصرف فاى العوضين تصورته بصورة الثمن وادخلت عليه الباء فيما اذا كان العوض بالايجاب والقبول بذكر اللفظين او اعتبرت كون بذله وسيلة لتحصيل غيره كما فى البيع بطريق التعاطى فباذل ذلك العوض المتصور بصورة الثمن يسمى مشتريا لما فى يد الآخذ وآخذه يسمى بائعا لما فى يده ﴿ قوله ولذلك ﴾ اى ولاجل ان كل واحد من العاقدين فيما لم يكن احد العوضين ناضا يصح ان يسمى بائعا ومشتريا باعتبارين عدت كلمتا البيع والشرآء من الاضداد حيث اطلق كل واحد منهما على كل واحد من الايجاب والقبول فى عقد المقايضة والصرف كما اطلق لفظ الجون على الابيض والاسود ولفظ القرء على الطهر والحيض ﴿ قوله سوآء كان من المعانى او الاعيان ﴾ الظاهر ان المستتر فى كان راجع الى كل واحد من الغير وما الموصولة فى قوله عما فى يده محصلا به غيره على سبيل البدل وقد ذكر ان ما فى يده فى الاشترآء الحقيقى مخصوص بكونه مالا متقوما لان الثمن اسم للمال المتقوم وكذا المال العين الذى يطلب تحصيله ببذل ما فى يده مخصوص بكونه من الاعيان وقد استعمل لفظ اشتروا فى الآية بمعنى استبدلوا الضلالة بما فى ايديهم من الهدى واختاروها وشئ من البدلين ليس من قبيل الاموال والاعيان فلا يعتبر اذ يعتبر فى عموم المعنى المجازى للفظ الاشترآء عموم كل واحد من البدلين لا عموم العين فقط فقول الفاضل المولى خسرو سوآء كان ذلك الغير من المعانى او الاعيان محل بحث وايا ما كان فلفظ اشتروا فى الآية استعارة تبعية شبه الاعراض عن الهدى الذى فى يده باعتبار تمكنه منه وقدرته على تحصيله محصلا بذلك غيره وهو الضلالة بالاشترآء الحقيق الذى هو بذل المال لمقابلة العين لاشتمالهما على مطلق الاستبدال فاطلق اسم الاشترآء على الاعراض المذكور ثم اشتق منه لفظ اشتروا ﴿ قوله ومنه قول الشاعر ﴾ قيل هو ابو النجم يصف امرأته اى ومن استعارة لفظ الاشترآء للاعراض المذكور فان المسلم المتنصر قد اعرض عما فى يده من الاسلام محصلا به غيره من النصرانية والباء فى بالجمة للبدل والجمة بضم الجيم رأس استغرق شعرها جميع منابت الشعر بحيث لم يبق شئ من اجزآء الرأس خاليا عن

(اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى) اختاروها عليه واستبدلوها به واصله بذل الثمن لتحصيل مايطلب من الاعيان فان كان احد العوضين ناضا تعين من حيث انه لا يطلب لعينه ان يكون ثمنا وبذله اشترآء والا فاى العوضين تصورته بصورة الثمن فباذله مشترى وآخذه بائع ولذلك عدت الكلمتان من الاضداد ثم استعير للاعراض عما فى يده محصلا به غيره سوآء كان من المعانى والاعيان ومنه قول الشاعر

الشعر وكان ذلك الشعر أكثر من الوفرة وهى الشعر المنتهى الى شحمة الاذن ثم اللمة وهى التى المت بالمنكبين والازعر الاصلع وهو الذى انحسر شعر مقدم رأسه والدردر بضم الدالين منابت اسنان الصبيّ وقيل الاسنان الساقطة الباقية الاصول ﴿ قوله وبالطويل العمر ﴾ اى واخذت بالعمر الطويل فلما قدّمت الصفة انقلب العمر بدلا من الطويل او عطف بيان له والجيذر بالجيم والذال المعجمتين القصير * وقوله كما اشترى المسلم اذتنصرا تلميح الى قصة جبلة بن الأيهم وهى انه كان رجلا نصرانيا من غسان وكان آخر ملك من ملوك غسان فقدم الى عمر رضى الله عنه واسلم ثم صار الى مكة فطاف واتفق ان رجلا من بنى فزارة وطئ ازاره فلطمه جبلة فهشم بها انفه وكسر ثناياه فمضى الفزارى المظلوم الى عمر فشكا منه فحكم اما العفو واما القصاص فقال جبلة أتقتص منى وانا ملك وهو سوقة فقال عمر شملك واياه الاسلام فلا تفاضل بينكما الا فى العاقبة فسأل جبلة التأخير الى الغد فلما كان من الليل ركب وبنى عمه ولحق بالشام مرتدا نعوذ بالله وروى ان جبلة ندم على مافعل من غير اقلاع وانشد

تنصرت بعد الحق عارا للطمة	وما كان فيها لو صبرت لها ضرر
وادركنى فيها لجاج حمية	فبعت لها العين الصحيحة بالعور
فياليت امى لم تلدنى وليتنى	صبرت على القول الذى قاله عمر

﴿ قوله ثم اتسع فيه ﴾ اى بعد استعماله فى المعنى الثانى على طريق الاستعارة استعمل فى معنى ثالث هو اعم من الثانى وهو الاعراض عن الشئ مطلقا اى سواء كان فى يده اولا طمعا فى غيره واختيارا لذلك الغير على ذلك الشئ ولما ذكر المعنيين المجازيين وكان كل واحد منهما محتملا ههنا اراد تطبيق الآية الكريمة عليهما على وجه يندفع به الاشكال الذى يرد عليها وهو انهم لم يكونوا على هدى فكيف اشتروا الضلالة به اما تطبيقها على الاوّل فبقوله والمعنى انهم أخلوا بالهدى الذى جعل الله لهم الخ وحاصله ان المراد بالهدى الهدى الذى جبلوا عليه وهو خلقهم عقلاء مميزين متفكرين متمكنين من تحصيل العقائد الحقة دون الباطلة والاخلاق الرديئة وهو الفطرة السليمة عن كل خلل ونقصان المهيأة لقبول كل فضل واحسان ولاشك ان هذا الهدى كان حاصلا لهم وفى يدهم وانهم كانوا عليه ثم استبدلوا به الضلالة فاذا المجاز فى ثبوت الهدى مجاز مرسل من قبيل ذكر المسبب وارادة السبب لان تلك الفطرة سبب للهدى فلما كانوا على هدى بالمعنى المذكور وانهم أخلوا به وحصلوا بدله الضلالة صح ان يقال انهم اشتروا الضلالة بالهدى واما تطبيقها على الثانى فبقوله اواختاروا الضلالة واستحبوها على الهدى يعنى ان الاشتراء ليس بمعنى الاستبدال المقتضى للاخذ والاعطاء وكون المعطى حاصلا فى يدى المشترى حتى يجب كونهم على هدى بل هو بمعنى الاختيار والترجيح والاعراض عن الآخر سواء كان فى يده اولا ولاشك ان اختيار الضلالة على الهدى لايقتضى كونهم على هدى فاندفع به الاشكال ايضا ﴿ قوله ترشيح للمجاز ﴾ الترشيح فى اللغة بمعنى التزيين وبمعنى التربية والتقوية والترشيح المجازى فى الاصطلاح ان يؤتى بصفة او تفريع كلام يلائم المستعار منه الذى هو المعنى الحقيقى للفظ الاشتراء وقد يوجد فى المجاز المرسل كما يقال لفلان يد طولى اى قدرة كاملة والفرق بينه وبين الاستعارة التخييلية مع ان فى كل واحد منهما اثبات لوازم المستعار منه وملائماته للمستعار له ان الترشيح انما يكون بعد تمام الاستعارة بقرينتها ولاشك ان التخييل فى المكنية قرينة لها فلا يكون ترشيحا وان كان ملائما للمستعار منه بل مازاد عليه من ملائماته هو الذى يكون ترشيحا وبين وجه كون قوله تعالى فما ربحت تجارتهم استعارة بقوله لما استعمل الاشتراء الخ والمراد بمعاملتهم استبدال الضلالة بالهدى واختيارها عليه اى ولما استعمل الاشتراء فيها بطريق الاستعارة التبعية بقرينة ذكر الضلالة والهدى اتبع هذا الاستعمال والاستعارة بما يشاكله اى بما يلائم الاشتراء الحقيقى ويناسبه ﴿ قوله تمثيلا ﴾ علة لقوله اتبعه اى اتبعه به تصويرا لخسارهم اى لما فات عنهم من فوائد الهدى بصورة خسار التجارة فى معاملتهم المتعلقة بالاعيان ولم يقل تمثيلا لعدم ربحهم مع انه المناسب لقوله تعالى فما ربحت تجارتهم لانه كناية عن الخسران فان عدم الربح لازم للخسران ينتقل الذهن منه اليه بمعونة المقام لاسيما اذا انضم اليه قوله وما كانوا مهتدين فانه يدل دلالة ظاهرة على خسارهم ﴿ قوله ونحوه ﴾ اى فى كون الاستعارة مرشحة باتباعها مايلائم المستعار منه ﴿ قوله ولما رأيت النسر عزّ ابن داية * وعشش فى وكريه جاش له صدرى ﴾ النسر فى الاصل طائر ابيض معروف

اخذت بالجمة رأسا ازعرا *
* وبالثنايا الواضحات الدردرا
وبالطويل العمر عمرا جيذرا *
* كما اشترى المسلم اذتنصرا
ثم اتسع فيه فاستعمل للرغبة عن الشئ طمعا فى غيره والمعنى انهم أخلوا بالهدى الذى جعل الله لهم بالفطرة التى فطر الناس عليها محصلين الضلالة التى ذهبوا اليها اواختاروا الضلالة واستحبوها على الهدى (فما ربحت تجارتهم) ترشيح للمجاز لما استعمل الاشتراء فى معاملتهم اتبعه بما يشاكله تمثيلا لخسارهم ونحوه
ولما رأيت النسر عزّ ابن داية *
* وعشش فى وكريه جاش له صدرى

و التجارة طلب الربح بالبيع و الشراء و الربح الفضل على رأس المال ولذلك سمى شفا واسناده الى التجارة وهو لاربابها على الاتساع لتلبسها بالفاعل اولمشابهتها اياه من حيث انها سبب الربح و الخسران

يقال له بالتركى كركس وابن داية كنية الغراب الاسود وعز اى غلب ويقال عشش الطائر تعشيشا وعش الطائر موضعه الذى يجمعه من دقاق العيد ان وغيرها للتفريخ فيه وهو فى افنان الشجر فاذا كان فى جبل اوجدار ونحوهما فهو وكر ووكن واذا كان فى الارض فهو أفحوص وأدحى وقيل الوكر العش حيث كان فى جبل اوشجر وضمير عز وعشش للنسر وضمير وكريه لابن داية والمراد بتعشيشه فى وكرى الغراب حلوله ونزوله فيهما وقوله جاش له صدرى جواب لما وهو من جاشت القدر تجيش اى غلت والمراد بغليان الصدر اضطرابه استعار لفظ النسر للشيب ولفظ ابن داية للشعر الاسود ورشح الاستعارتين بان اتبعهما بذكر التعشيش وبالوكرين لان الغراب يكون له وكران وكر للشتاء ووكر للصيف والوكران استعارتان للحية وللرأس اوللفودين وهما جانبا الرأس كما ان التعشيش استعارة للحلول والنزول وكون التعشيش والوكر ترشيحا للمجاز لاينافى كونهما استعارتين فان كونهما ترشيحا ليس باعتبار المعنى المقصود بهما بل باعتبار لفظيهما ومعناهما الاصلى فان الترشيح قد يكون باقيا على حقيقته تابعا للاستعارة ولايقصد بها الاتقويتها كقولك رأيت اسدا وافى البراثن فانك لاتريد به الازديادة تصوير الشجاع وانه اسد كامل من غيران تذهب بلفظ البراثن الى معنى آخر وقد يكون مستعارا من ملائم المستعار منه لملائم المستعار له كما فى البيت فان لفظ الوكرين كما ذكر استعير فيه من معناه الحقيق للرأس واللحية اوللفودين ولفظ التعشيش للحلول والنزول فيهما مع كونهما مستعارين ترشيحا لتينك الاستعارتين لاباعتبار المعنى المقصود بهما بل باعتبار لفظيهما ومعناهما الاصلى ﴿ قوله ولذلك ﴾ اى ولكون الربح هو الفضل سمى اى الربح شفا وهو بكسر الشين الفضل يقال اشف بعض ولده على بعض اى فضله عليه وقيل الشف ايضا النقصان فهو من الاضداد ﴿ قوله واسناده الى التجارة وهو لاربابها ﴾ الظاهر ان ضمير اسناده راجع الى الخسار فى قوله تمثيلا لخسارهم على وفق مافى الكشاف من قوله كيف نسب الخسران الى التجارة فان عدم الربح وان لم يكن نفس الخسران ولا مستلزما له بل هو اعم منه بحسب نفس مفهومه لوجوده بدون الخسران بقرينة قوله سابقا اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى ولاحقا وما كانوا مهتدين فان التجارة الصادرة عمن لم يهتد لطرق التجارة وتحصيل الربح تكون خسارة عليه على ان لقائل ان يمنع كون انتفاء الربح اعم من الخسران فى هذه المادة فانه وان كان اعم منه نظرا الى نفس مفهومه كما ذكر الا ان كل واحد منهما ضد الآخر ولازم مساوله فى باب المعاملة فى الدين فانها لاتكون الارابحة اوخاسرة فمن ترك الحق واختار الباطل عليه فصفقته خاسرة خائبة ومن ترك الباطل واتبع الحق فصفقته رابحة وهو سعيد فنفى احد الوجهين فى هذه المقابلة يكون اثباتا للوصف الآخر اذا كان المحل قابلا لهما جميعا كما اذا قيل زيد ليس بعالم اوليس بساكن فانه يكون اثباتا للجهل والحركة له لقبول المحل كلا الضدين وانعدام الواسطة بينهما بخلاف ما اذا قيل للجدار انه ليس بعالم فانه لايكون اثباتا للجهل له لعدم قبوله للعلم والجهل وكذا لو قيل هذا الثوب ليس بابيض فانه لايكون اثبات السواد له لان بينهما اضدادا كثيرة من الحمرة والصفرة ونحوهما ولما كان نفى الربح كناية عن الخسران ورد ان يقال كيف اسند الخسران الى التجارة وهولايقوم بها بل باربابها وهم التجار اجاب بانه اسناد مجازى حيث اسند فعل التاجر الى ماهو ملابس له وهو التجارة فانها ملابسة للفاعل الحقيق من حيث انها فعل له ايضا وان لم تعتبر مشابهتها له فى ملابسة الفعل بها كملابسته بفاعله الحقيق وهذا على تقدير ان لايشترط فى الاسناد المجازى مشابهة الفاعل المجازى بالفاعل الحقيق فى ملابسة الفعل بل اكتفى بمجرد تلبسه به مطلقا ﴿ قوله اولمشابهتها اياه ﴾ اى لمشابهة التجارة للفاعل الحقيق فى ملابسة الفعل لكل واحد منهما فان الربح والخسران كما يلابسان فاعلهما الحقيق وهو التاجر يلابسان التجارة ايضا من حيث انها سبب لها فيكون اسنادهما اليها من قبيل اسناد الفعل الى سببه وهذا على تقدير ان يعتبر الشرط المذكور فيه قال صاحب الكشاف الاسناد المجازى ان يسند الفعل الى شئ يتلبس بالذى هو فى الحقيقة له كما تلبست التجارة بالمشترين * وقال الشريف المحقق هذا تفسير للاسناد المجازى بما هو اعم مما سبق اذ قد اشترط هناك مضاهاة الفاعل المجازى للفاعل الحقيق لملابسة الفعل وقد اقتصر ههنا على تلبسه به مطلقا ولك ان تحمله على التقييد اعتمادا على ماسلف وتقول التجارة سبب مفض الى كل واحد من الربح والخسران انتهى واما اذا لم يكن نفى الربح فى قوله فما ربحت كناية عن الخسران بل بقى على نفس معناه وهو انتفاء الربح عن التجارة فلا يرد ان يقال كيف اسند عدم الربح الى التجارة والحال ان التجارة ليس من حقها ان يسند اليها ذلك

(وذلك)

وذلك لان اسناده اليها اسناد الى ماهو محل لها حقيقة ثم يردان يقال ماالفائدة فى اسناد عدم الربح الى التجارة وهى غير قابلة لشئ من الربح والخسران فكان بمنزلة ان يقال مافيها الحجر ولاشك فى انتفاء فائدة مثل هذا الكلام لانه بيان لماهو معلوم بالضرورة ويدفع بجعل الاسناد مبنيا على الاتساع والتجوز ﴿قوله وما كانوا مهتدين﴾ معطوف على قوله فما ربحت تجارتهم وقد مر انه معطوف على الجملة الواقعة صلة وهى قوله اشتروا الضلالة بالهدى فيكون مجموع المعطوف والمعطوف عليه بالواو مترتبا ومتفرعا على قوله اشتروا الضلالة بالهدى لان قوله تعالى فما ربحت معطوف على قوله اشتروا بالفاء الدالة على الترتيب ومابعده معطوف عليه بالواو الجامعة فيكون المجموع مترتبا على الاشترآء المذكور والمصنف اشار الى وجه ترتيبهما بالفاء على ماذكر بقوله فان المقصود من التجارة امران احدهما سلامة رأس المال والثانى استفادة الربح والنماء يعنى ان مضمون الجملتين جعل مرتبا على الاشترآء المذكور بالفاء لكونهما لازمين له متفرعين عليه وذلك لان المطلوب من التجارة هو سلامة رأس المال واستفادة الربح والنماء وهؤلاء المنافقون الذين استبدلوا الضلالة بالهدى الفطرى قد اضاعوا الطلبتين اى المطلوبين فان الطلبة بكسر الطاء وسكون اللام ماطلبته من شئ وانما قلنا انهم اضاعوهما جميعا لان رأس مالهم كان الفطرة السليمة عن دنس الكفر وسوء العقائد والاخلاق والاستعداد التام لدرك الحق ونيل الكمال والعقل الصرف اى الخالص عن معارضة الوهم وغلبة الهوى فلما اشتروا الضلالة بالهدى الذى جبلوا عليه واعتقدوا هذه الضلالات بطل استعدادهم الفطرى عن اصله واختل عقلهم وان بقى اصله الذى هو مبنى التكليف فهذا هو اضاعة الطلبة الاولى ويلزمها اضاعة الثانية لانهم اذا لم يبق لهم رأس مال كيف يتأتى منهم ان يتجروا بها ويكتسبوا العقائد الحقة والمعارف المطابقة للواقع ويستكملوا بحسب قوتهم النظرية والعملية فلاجرم بقوا آيسين من الربح خاسرين الربح الحقيقى والنعيم الابدى فظهر ان من اشترى الضلالة بالهدى كما يلزمه ان يكون خاسرا فى تجارته يلزمه ايضا ان لايكون مهتديا لطرق التجارة حيث لم يسلك المسلك المؤدى الى طلبتى التجار المستبصرين المهتدين المميزين بين مايؤدى الى الربح ومايؤدى الى الخسران فلذلك رتبهما على الاشترآء المذكور بالفاء الدالة على التعقيب * ولما كان قوله تعالى فما ربحت تجارتهم ترشيحا للاستعارة المذكورة من حيث كونه ملائما للمستعار منه وهو الاشترآء الحقيقى اشار المصنف الى ان قوله تعالى وما كانوا مهتدين راجع الى الترشيح ايضا فلذلك عطف على ماقبله بالواو الجامعة ووجه الاشارة انه بين ان المراد بعدم الاهتدآء عدم اهتدآئهم لطريق التجارة لاعدم اهتدآئهم فى امر الدين ليكون تكرار الماسبق فان عدم كونهم مهتدين فى امر الدين قد فهم من استبدال الضلالة بالهدى فمن استبدلها به لايكون مهتديا فى امر الدين بالضرورة فيلزم التكرار فلما فسره بقوله لطرق التجارة وجعله من قبيل ترشيح الاستعارة توهم لزوم التكرار وهذا التقدير والاستخراج مبنى على ان كون قوله تعالى وما كانوا مهتدين عطفا على قوله اشتروا الضلالة بالهدى اولى كما يرشدك اليه تأملك وذلك ان كونه معطوفا على قوله فما ربحت يقتضى كون عدم اهتدآئهم لطريق التجارة مترتبا ومتفرعا على الاشترآء المذكور كما هو مقتضى كلمة الفاء الدالة على التعقيب وليس الامر كذلك بل الاشترآء مترتب على عدم الاهتدآء وعلى تقدير عطفه على اشتروا يندفع هذا المحذور وتكون الصلة مجموع الامرين اللذين عطف احدهما على الآخر بالواو ﴿قوله لما جاء بحقيقة حالهم﴾ يعنى ان الله تعالى لما بين بقوله ومن الناس من يقول آمنا بالله الى هنا حقيقة حال المنافقين وصفتهم لانه بمنزلة الصفة الكاشفة عن حقيقتهم اراد ههنا ان يكشف عنها كشفا تاما ويبرزها فى معرض المحسوس المشاهد فعقبها بضرب المثل مبالغة فى البيان لان ضرب المثل اوقع فى القلب واقمع اى اشد قهرا واذلالا للخصم الالد اى الشديد الخصومة فان الوهم لايساعد العقل فى ادراك المعقول الصرف بل ينازعه ويمنعه عن ادراكه وبضرب المثل يبرز المعقول فى صورة المحسوس فيساعد الوهم العقل فى ادراكه لان شأن الوهم ادراك المعانى المنتزعة من المحسوسات فلذلك كان ضرب المثل ابلغ فى بيان حالهم بالنسبة الى مجرد تقرير الحجة عليهم والتنكير فى قوله ولأمر ما للتعظيم اى ولامر مهم عظيم الشان اكثر الله تعالى الامثال فى كتبه ﴿قوله كشبه وشبه﴾ يعنى ان المثل والمثل فى اصل اللغة بمعنى النظير كما ان الشبه والشبه كذلك الا ان الشبه يكون بمعنى المشابهة ايضا يقال بينهما شبه بالتحريك اى مشابهة ﴿قوله ثم قيل لمقول السائر﴾ اى ثم نقل من معناه اللغوى الى معنى آخر عرفى يتفرع عليه معنى ثالث مجازى كما سيذكر والسائر هو الفاشى المشهور الدائر بين الناس ولايكفى فشوه فى تسميته مثلا بل لابد مع فشوه من ان يكون مستعملا على سبيل

(وما كانوا مهتدين) لطرق التجارة فان المقصود منها سلامة رأس المال والربح وهؤلاء قد اضاعوا الطلبتين لان رأس مالهم كان الفطرة السليمة والعقل الصرف فلما اعتقدوا هذه الضلالات بطل استعدادهم واختل عقلهم ولم يبق لهم رأس مال يتوسلون به الى درك الحق ونيل الكمال فبقوا خاسرين آيسين من الربح فاقدين للاصل (مثلهم كمثل الذى استوقد نارا) لما جاء بحقيقة حالهم عقبها بضرب المثل زيادة فى التوضيح والتقرير فانه اوقع فى القلب واقمع للخصم الالد لانه يريك المتخيل محققا والمعقول محسوسا ولامر ما اكثر الله فى كتبه الامثال وفشت فى كلام الانبياء والحكماء والمثل فى اصل بمعنى النظير يقال مثل ومثل ومثيل كشبه وشبه وشبيه ثم قيل للقول السائر الممثل مضربه بمورده

الاستعارة التمثيلية فى حال شبه بما ورد فيه اولا تشبيها تمثيليا واشار اليه بقوله الممثل مضربه بمورده والمراد بمورده هو الصورة التى شبهت بالصورة الاولى الاصلية وعبر عنها بالقول الوارد فى الصورة الاولى على طريق التعبير عن المشبه باسم المشبه به وسمى القول المضروب للصورة الثانية المشبهة بالاولى مثلا لان المماثلة بالحقيقة صفة نفس الصورة التى هى المضرب فانها هى التى شبهت بالمورد واللفظ المضروب دال عليه فسمى مثلا نظرا الى كون مدلوله شبيها بالمورد فظهر بما قلنا ان قوله الممثل مضربه بمورده اشارة الى بيان المناسبة المصححة للنقل بين المعنى اللغوى والمعنى المنقول اليه ﴿قوله ولا يضرب الا مافيه غرابة﴾ بوجه من الوجوه اما بحسب معناه كما فى قولهم * رب رمية من غير رام * فان اثبات الرمى ونفى الرامى معنى غريب يشبه التناقض وفيه ايضا شئ من الحذف والاضمار اذ التقدير رب رمية مصيبة من رام مخطئ لانه يضرب لكل من اصاب فى شئ وليس باهل له واما بحسب خصوص ذلك اللفظ بان يشتمل على الفاظ نادرة لا تستعملها العامة كقول من قال * انا جذيلها المحكك وعذيقها المرجب * يضرب فى المجرب الذى يشتفى برأيه وعقله فقوله جذيلها تصغير الجذل المضاف الى ضمير المؤنثة الغائبة والجذل اصل شجر يقطع اعلاه ويبقى اسفله قدر ذراع او اكثر والجاذل المنتصب مكانه لا يبرح والذى ينصب فى منازل الابل لتحتك به الابل الجربى يقال احتك بالشئ اى حك نفسه عليه والعذق بفتح العين وهو النخلة بحملها والمرجب اسم مفعول من الترجيب وهو ان تدعم الشجرة اذا كثر حملها لئلا تنكسر اغصانها وبالجملة لابد فى اللفظ المضروب ان يكون فيه غرابة من بعض الوجوه اى وجه كان ﴿قوله ولذلك﴾ اى ولكون المثل العرفى بحيث يعتبر فيه كونه سائرا مشهورا فى الصورة الاصلية المشبه بها حتى صار كأنه علم لها وكونه مشتملا على نوع غرابة حوفظ عليه من التغيير وحمى لان الاعلام لا تتغير ولانه لو غير لربما انتفت الدلالة على تلك الغرابة فى التركيب المغير اليه والاظهر ان الحفظ على الامثال وعدم جواز تطرق التغير لها من اجل ان المثل استعارة فيجب ان يكون عين اللفظ الدال على المشبه به لان اللفظ المستعار يجب ان يكون كذلك مثلا لو قيل * الصيف ضيعت اللبن * بفتح تاء الخطاب كان تغييرا لاصله اذ هو بكسر تاء المخاطبة فلا يكون مثلا وقصته ان امرأة كانت تحت رجل وكان شيخا فنشزت هى منه فطلقها الشيخ فى وقت الصيف ثم تزوجها شاب فقير فاجدبت اى اصابها جدب وهو ضد الخصب فجاءت يوما الى زوجها الاول تطلب منه لبنا فاجابها بقوله الصيف ضيعت اللبن فاشتهر هذا القول بين الناس بحيث صار كأنه علم لحال تلك المرأة ثم ضرب مثلا فى كل من تطلب شيأ فوته على نفسه فى وقته تشبيها لحاله بحال تلك المرأة فلو كان المضروب مذكرا وقيل له ضيعت بالتذكير لم يكن استعارة لان الامثال لا تغير ﴿قوله ثم استعير لكل حال الخ﴾ لما ذكر ان للمثل مفهوما لغويا وهو النظير والشبيه ثم نقل منه الى معنى عرفى وهو القول السائر وكان لفظ المثل مستعملا فى موضع لا يصح ان يحمل فيه على احد هذين المعنيين كما فى هذه الآية وفى قوله تعالى مثل الجنة وقوله تعالى ولله المثل الاعلى احتاج الى بيان استعماله فى معان اخر مشابهة لمعناه العرفى من حيث كونها مشتملة على شأن وغرابة فيكون لفظ المثل فى تلك المعانى استعارة تصريحية كاستعارة الاسد للرجل الشجاع ﴿قوله لها شأن وفيها غرابة﴾ صفة لكل مما تقدم على سبيل البدل والمقصود من هذا التوصيف بيان الجامع بين المعنى العرفى المستعار منه والمستعار له وهو الاشتراك فى الغرابة وعظم الشأن فسر صاحب الكشاف قوله تعالى فى سورة محمد صلى الله عليه وسلم مثل الجنة التى وعد المتقون بقوله فيما قصصنا عليك من العجائب قصة الجنة الغريبة ثم اخذ فى بيان عجائب تلك القصة بقوله فيها انهار من ماء غير آسن وانهار من لبن الآية وفسر قوله تعالى ولله المثل الاعلى بقوله اى له الوصف الذى له شأن من العظمة والجلالة ومعنى هذه الآية حالهم العجيبة الشأن كحال من استوقد نارا ﴿قوله والذى بمعنى الذين﴾ جواب عن سؤال مقدر تقديره ان الظاهر ان قوله ذهب الله بنورهم جواب لما وان ضمير الجمع فى قوله بنورهم يرجع الى قوله الذى استوقد نارا وهو مفرد ولا يخفى ان رجوع ضمير الجمع الى المفرد غير معقول فما وجه رجوعه اليه وذكر المصنف لبيان رجوعه اليه ثلاثة تأويلات الاول ان يكون الذى بمعنى الذين مخففا منه بحذف نونه كما فى قوله تعالى والذى جاء بالصدق وصدق به اولئك هم المتقون * فان قيل لو كان الذى بمعنى الذين لقيل استوقدوا كما قال تعالى كالذى خاضوا * اجيب بان الذى لفظ مفرد وان كان بمعنى الجمع فتوحيد الضمير انما هو بالنظر الى افراد اللفظ وقيد المصنف كون الذى بمعنى الذين بكونه مرجع ضمير الجمع فى قوله بنورهم لانه اذا كان ضمير نورهم للمنافقين بان يكون جواب لما محذوفا ويكون تقدير الكلام خمدت ناره ويكون جملة ذهب الله بنورهم

ولا يضرب الا مافيه غرابة ولذلك حوفظ عليه من التغيير ثم استعير لكل حال او قصة او صفة لها شأن وفيها غرابة مثل قوله تعالى مثل الجنة التى وعد المتقون وقوله تعالى ولله المثل الاعلى والمعنى حالهم العجيبة الشأن كحال من استوقد نارا والذى بمعنى الذين كما فى قوله تعالى وخضتم كالذى خاضوا ان جعل مرجع الضمير فى نورهم

استئنافا مبينا لوجه الشبه بين حال المنافقين وحال من استوقد نارا فانطفأت ناره فحينئذ لايحتاج الى جعل الذى بمعنى الذين اذلم يرجع اليه ضمير الجمع حينئذ ﴿قوله وانما جاز ذلك﴾ اى جاز كون الذى بمعنى الذين وان يوضع موضعه وان يرجع اليه ضمير الجمع مع ان الصفات المفردة نحو القائم لايجوز ان تكون بمعنى الجمع وان توضع موضعه ويرجع اليها ضمير الجمع فلايقال جاء الرجال القائم وانما يقال الرجال القائمون والفرق بينهما ان الذى غير مقصود بالوصف بل المقصود بالوصف هو الجملة التى وقعت صلة له فاذا قلنا جاءنى الرجل الذى قام المقصود الاصلى توصيف الاسم بالجملة الاان الجملة لما كانت نكرة والاسم معرفة ولايصح ان توصف المعرفة بالنكرة اتى بالموصول ليكون وصلة ووسيلة الى وصف المعرفة بها ولما كان المقصود بالوصف هو جملة الصلة اعتبر مطابقتها للموصوف بكون مافيها من الضمير العائد الى الموصوف مطابقا له فى الافراد والجمعية ولم تعتبر المطابقة بين الذى وموصوفه لان المطابقة للموصوف انما تجب فيما بين الاوصاف وموصوفاتها لافيما بينهما وبين ماهو وسيلة الى الوصف بخلاف نحو القائم والقاعد فانه مقصود بالوصف فاعتبر مطابقته لموصوفه فلم يجز وضع المفرد موضع الجمع فيه بل شرط موافقته لما اريد به ﴿قوله وهو وصلة﴾ جواب عما يقال اذا كان المقصود بالوصف هو الجملة التى وقعت صلة فاى فائدة فى ذكر الموصول ﴿قوله ولانه ليس باسم﴾ فرق بين الذى وبين نحو القائم من الصفات حتى جاز وضع الذى موضع الذين ولم يجز وضع المفرد من الصفات موضع جمعه وبيانه ان الذى لما لم يكن اسما تاما فى افادة المعنى مالم تقترن به الصلة لم يقع فى التركيب فاعلا او مفعولا او مبتدأ او خبرا او غير ذلك الامع صلته فكان مجموع الموصول مع صلته بمنزلة اسم تام وتجرّد الموصول بمنزلة جزء منه فحينئذ كان حقه ان لايجمع لان الجمعية من خواص الاسم التام المستقل بالافادة فلذلك جاز ان يوضع موضع الذين وان يستوى فيه الواحد والجمع كسائر الموصولات نحو من وما الموصولتين ﴿قوله ويستوى﴾ بالنصب معطوف على قوله لايجمع ولما حكم بان حقه ان لايجمع توجه ان يقال فكيف قيل الذين بالياء والنون فى مقام الجمع كمسلمين وهو جمع صحيح لمسلم فدفعه بقوله وليس الذين بجمعه الصحيح لانه مخصوص باولى العلم والذى عام ولفظ الذين وان كان لايطلق الا على جماعة اولى العلم الاان ذلك لايكفى فى كونه جمعا صحيحا بل لابدّ معه ان يختص لفظ المفرد باولى العلم كالمسلم والقائم وايضا انه لم يجئ على سنن الجموع المتمكنة حيث لم يزد فيه الاالنون فقط ولم يستعمل الامع الياء فى جميع الاحوال ولوكان جمعا صحيحا لكان بالواو فى حال الرفع وهو معنى قوله ولذلك جاء بالياء ابدا اى ولعدم كونه جمعا صحيحا لم يقل الذون فى حال الرفع على اللغة الفصيحة التى عليها التنزيل كما فى قوله تعالى فاما الذين آمنوا الاية والذون فى حال الرفع انما هى لغة هذيلية وقد تحذف النون من الذون تخفيفا كما فى قوله

قومى الذو بعكاظ طيروا شررا ❊ من روس قومك ضربا بالمصاقيل

ومن الذين ايضا كما فى قوله ❊ وان الذى حانت بفلج دماؤهم ❊ كذا فى شرح الرضى ولان الجمع سواء كان صحيحا او مكسرا لابدان يكون له لفظ مفرد حامل لمعنى الجنسية مع الوحدة العارضة لها ولفظ الذين ليس له لفظ مفرد لان لفظ الذى يدل على المعنى الجنسى المتناول للمفرد والجماعة فاذا اريدت الدلالة على الجنس من حيث تعدده فى ضمن العدد والكثرة فقط زيدت النون فلم تبق صلاحية لان يراد به فرد او فردان كما صلح لذلك لفظ الذى بل يتعين ان يراد به الجماعة ويصير كاسم الجنس المحلى بلام الاستغراق ومثله لايكون جمعا وهو معنى قوله بل ذو زيادة زيدت لزيادة المعنى وهى الاختصاص كأن يراد به الجمعية والكثرة المفقودة فى الذى وقوله ولكونه مستطالا بصلته علة متقدمة لقوله استحق التخفيف اى بحذف نونه والجملة استئناف جواب عما يرد على قوله ولذلك اى ولاستحقاقه التخفيف بولغ فى تخفيفه فحذف ياؤه فقيل الذ بكسر الذال ثم اقتصر على اللام بحذف الذال فقيل الضارب والمضروب مثلا قال صاحب الكشاف فى المفصل واسم الفاعل كالضارب فى معنى الفعل وهو مع المرفوع به جملة واقعة صلة اللام اراد به جواب مايقال كيف يصح ان يقال الصلة لابد ان تكون جملة واسم الفاعل مع فاعله قد يكون صلة للام وليس بجملة وتقرير الجواب ان قولنا الضارب اباه زيد معناه الذى ضرب اباه زيد بدلالة عطف الفعل عليه فى قوله تعالى ان المصدّقين والمصدّقات واقرضوا الله قرضا حسنا فان المعنى ان الذين اصدقوا واقرضوا الاان الفعل اخرج على صورة اسم الفاعل او المفعول على حسب مايقتضيه المقام فقيل فى نحو جاءنى الذى ضرب اباه جاءنى الضارب اباه وفى نحو جاءنى الذى ضرب جاءنى المضروب مراعاة لجانب اللفظ فان الالف

وانما جاز ذلك ولم يجز وضع القائم موضع القائمين لانه غير مقصود بالوصف بل الجملة التى هى صلته وهو وصلة الى وصف المعرفة بها ولانه ليس باسم تام بل هو كالجزء منه فحقه ان لايجمع اخواته ويستوى فيه الواحد والجمع وليس الذين جمعه المصحح بل ذو زيادة زيدت لزيادة المعنى ولذلك جاء بالياء ابدا على اللغة الفصيحة التى عليها التنزيل ولكونه مستطالا بصلته استحق التخفيف ولذلك بولغ فيه فحذف ياؤه ثم كسرته ثم اقتصر على اللام فى اسماء الفاعلين والمفعولين اوقصد به جنس المستوقدين اوالفوج الذى استوقد

والاستيقاد طلب الوقود والسعى
فى تحصيله وهو سطوع النار وارتفاع
لهبها واشتقاق النار من نار ينور نورا اذا
نفر لان فيها حركة واضطرابا (فلما اضاءت
ماحوله) اى النار ماحول المستوقد ان
جعلتها متعدية والا امكن ان تكون مسندة
الى ما والتأنيث لان ماحوله اشياء واماكن
او الى ضمير النار وما موصولة فى معنى
الامكنة نصب على الظرف او مزيدة
وحوله ظرف وتأليف الحول للدوران
وقيل للعام حول لانه يدور (ذهب الله
بنورهم) جواب لما والضمير للذى وجمعه
للحمل على المعنى وعلى هذا انما قال بنور
هم ولم يقل بنارهم لانه المراد من ايقادها
او استئناف اجيب به اعتراض سائل يقول
ما بالهم شبهت حالهم بحال مستوقد
انطفأت ناره

واللام وان كان بمعنى الذى الا انه فى صورة الالف واللام الذى للتعريف وهو من خواص الاسم ولا يدخل الفعل فلذلك اخرج الفعل على صورة الاسم عند تخفيف الذى وتغييره الى صورة الالف واللام مع بقاء معنى الفعل فكانت صلة الالف واللام ايضا جملة فعلية والتأويل الثانى لرجوع ضمير الجمع فى قوله بنورهم الى الذى ماذكره بقوله او قصد به جنس المستوقد وهو معطوف على قوله بمعنى الذين كأنه قيل رجع ضمير نورهم الى الذى لكونه بمعنى الذين او لما قصد به جنس المستوقدين او لكون التقدير كمثل الفوج الذى استوقد نارا والفرق بين هذين الوجهين ان ضمير استوقد ونورهم على الاول يرجع الى نفس الذى لكن باعتبار كونه بمعنى جنس المستوقدين وهو باعتبار تناوله الآحاد المستوقدين فى معنى الجمع وبالنظر الى المعنى الجنسى والمفهوم الكلى المشترك بينهما مفرد فافرد ضمير استوقد بملاحظة المعنى الجنسى وجمع ضمير بنورهم باعتبار تناوله الآحاد المستوقدين وعلى الثانى يرجع كل واحد من الضميرين الى الموصوف المقدر المفرد اللفظ المجموع المعنى فافرد الضمير الراجع اليه تارة وجمع اخرى نظرا الى ما فيه من الجهتين ﴿قوله طلب الوقود﴾ وهو بضم الواو مصدر وقدت النار تقد اى توقدت وسطعت اى ارتفعت واشتعلت واوقدها غيرها واستوقدها اى اشعلها فالاستيقاد بمعنى الايقاد بالسعى والطلب كالاستخراج بمعنى الاخراج بالسعى والطلب فمعنى استوقد نارا اشتعل نارا بنفسه والوقود بفتح الواو الحطب ونحوه ﴿قوله واشتقاق النار من نار ينور نورا اذا نفر﴾ اى فرّ والنور الضياء الحاصل من النير والنور ايضا جمع النفور من الظباء يقال ظباء نور وبقرة نوار اى تفرّ من الريبة واضاء يكون لازما ومتعديا يقال اضاء الشئ نفسه اى استضاء وتنور واضاءه غيره اى نوّره والظاهر ان اضاء فى الآية متعدية مسندة الى ضمير النار وما فى قوله ماحوله منصوب المحل بوقوع الاضاءة عليه وقوله حوله منصوب على انه ظرف مكان يقال قعدوا حوله وحواليه وحوليه بكسر اللام قال عليه الصلاة والسلام * اللهم حوالينا ولا علينا * وما موصولة وحوله صلتها ويجوز ان تكون نكرة موصوفة وحوله صفتها اى مكانا حوله وضمير حوله للمستوقد والمعنى فلما جعلت النار ماحول المستوقد منورا مضيئا ﴿قوله والا﴾ اى وان لم تجعل الاضاءة متعدية امكن ان يكون فعل الاضاءة مسندا الى كلمة ما ويكون تأنيث اضاءت للحمل على المعنى لان كلمة ما سواء كانت موصولة او موصوفة وقعت عبارة عن الاماكن المتعددة والاشياء الكثيرة فكانت فى معنى الجماعة والمعنى فلما اضاءت وتنورت الاماكن والاشياء التى حول المستوقد وحينئذ اما ان تكون ما مزيدة وحوله ظرفا لغوا لاضاءت او موصولة وقعت عبارة عن الامكنة وحوله ظرف فى موضع الصلة فيكون الموصول مع صلته مفعولا فيه لاضاءت لكون الموصول عبارة عن الامكنة والمعنى فلما اضاءت النار اى صارت مضيئة فى الامكنة التى حوله ﴿قوله وتأليف الحول للدوران﴾ اى وتأليف حروف لفظ الحول على هذا الترتيب للدلالة على الدوران والطواف ومنه حال الشئ واستحال اى تغير ومنه حال الانسان وهى عوارضه التى تتغير وتدور عليه ومنه الحوالة وهى اسم من احال عليه بدينه اى غيره اليه واداره عليه ﴿قوله جواب لما﴾ فان قيل جواب لما يجب ان يكون سببا عما دخل عليه كلمة لما لما تقرر من انها لوجود الثانى لوجود الاول والاضاءة ليست سببا لاذهاب الله تعالى النور * اجيب بانها قد تستعمل مجازا لمجرد الظرفية كما فى قوله

* كما ادركت قوما عطاشا غمامة * فلما رأوها اقشعت وتجلت *

﴿قوله والضمير للذى﴾ اى ضمير الجمع فى قوله بنورهم راجع الى الذى اما لكونه بمعنى الذين او لانه قصد به جنس المستوقد او قدر له موصوف مفرد اللفظ مجموع المعنى كالفوج ونحوه او افرد ضمير استوقد نظرا الى ظاهر اللفظ لكونه فى صورة المفرد * ولما ورد ان يقال كان مقتضى الظاهر على هذا ان يقال ذهب الله بنارهم لان الملائم ان يكون الذاهب عين المكتسب الحادث فان المعنى فلما توقدت واضاءت ماحوله حصل له الأمن وزال خوفه بمعاينة ماحوله طفئت ناره فبقى فى الظلمة خائفا متحيرا * اجاب عنه بقوله ولم يقل بنارهم لانه المراد من ايقادها فان المستوقد انما سعى فى ايقاد النار لينتفع بضوئها كما ان المنافق انما أظهر الايمان طلبا لعصمة نفسه وماله من القتل والسبى فانه منتفع بنور الايمان حالا وخائب عنه بزواله بالكلية مآلا ﴿قوله او استئناف﴾ عطف على قوله جواب لما وقوله اجيب صفة لقوله استئناف * وقوله اعتراض قائم مقام فاعل اجيب * وقوله انطفأت ناره فى محل الجر على انه صفة مستوقد وصف به للاشارة الى ان جواب لما محذوف حينئذ اى حين كون ذهب الله استئنافا والتقدير

فلما اضاءت ماحوله انطفأت ناره وخمدت الاانه حذف الجواب للدلالة على ان حال المستوقد و ماعرض له بعدذلك
من الخوف والحيرة والحسرة والخبط فى الظلمة ممالايدخل تحت الوصف والبيان كما حذف جواب لما فى قوله
سبحانه وتعالى فى سورة يوسف عليه الصلاة والسلام فلما ذهبوا به وأجمعوا ان يجعلوه فى غيابة الجب والتقدير
فعلوا به مافعلوا من الاذى فلما حذف جواب لما للدلالة على ان حال المستوقد بعد مااضاءت ماحوله ممالايحيط به
الوصف ولايتبين بالتعبير والتقدير اتجه لسائل ان يسأل ويقول ماوقع للمستوقدعقب الاضاءة حال لايمكن شرحها
فماحال المنافقين المشابهة لحال المستوقد المذكور فاجيب بان يقال ذهب الله بنورهم فذهاب النور ومايترتب
عليه حينئذ من صفات المنافقين لامن صفات المستوقد كما هو كذلك على تقدير ان يجعل ذهب الله جواب لما
ويحتمل ان يكون السؤال المتجه للسائل هو السؤال عن وجه الشبه بين حال المنافقين المشابهة وحال المستوقد
فحينئذ يكون قوله ذهب الله بنورهم بيانا لوجه الشبه وقول المصنف رحمه الله مابالهم شبهت حالهم بحال مستوقد
انطفأت ناره يصح حمله على كل واحد من السؤالين ﴿قوله او بدل من جملة التمثيل﴾ هو ايضا معطوف
على قوله جواب لما وجملة التمثيل من قوله مثلهم كمثل الذى استوقد نارا فلما اضاءت ماحوله خمدت فبقوا خابطين
فى ظلام متحيرين على فوات الضوء وقوله على سبيل البيان اشارة الى ان البدل ههنا بمنزلة عطف البيان من حيث
ان المقصود به ايضاح المتبوع وتفسيره من غير ان يصرف القصد اليه ويجعل المبدل منه فى حكم الساقط المطروح
ووجه جعله بدلا كونه اوفى بتأدية المراد بالنسبة الى جملة التمثيل فان المراد من تلك الجملة بيان حال المنافق
بتمثيلهما بحال المستوقد فانه يدل على ان الاوصاف المعتبرة فى جانب المستوقد معتبرة فى المنافق وقد اعتبر فى جانب
المشبه به وهو المستوقد امران السعى البليغ فى تحصيل النور والانتفاع به اولا وبقاؤه فى الظلمة خائبا متحيرا من اجل
زوال ماكسبه من النور آخرا الاان الامر الثانى محذوف اعتمادا على دلالة العقل وذلك ان الكلام مسوق لذم
المنافقين وتشبيه حالهم بحال المستوقد والعقل ببديهته يعلم ان الخيبة عما حصله وسعى فيه بزوال نوره وبقائه
فى الظلمة معتبرة فى جانب المشبه وانه ليس التشبيه فى مجرد تحصيل النور وتنور ماحوله والالكان الكلام فى مدحهم
وذمهم سوآء فظهر ان خمود النار معتبر فى جانب المستوقد بدلالة العقل فلما اعتبر هذا الامر ان فى جانب المستوقد
وشبه حال المنافقين بحاله دل ذلك على انهما ثابتان للمنافق ايضا وانه منتفع بنوره حالا وخائب عنه بزوله بالمرة
مآلا ولاشك ان قوله سبحانه وتعالى ذهب الله بنورهم وتركهم فى ظلمات لايبصرون اوفى بتأدية حال المنافقين
بالنسبة الى جملة التمثيل لانه فى معنى كان لهم نور فزال وبقوا متحيرين لان ذهاب النور لايكون الابعد وجوده
فيكون مدلوله مدلول جملة التمثيل مع زيادة توضيح وبيان من حيث ان ذهاب النور مصرح به فيه ومفهوم بدلالة
العقل فى جملة التمثيل ﴿قوله والضمير على الوجهين للمنافقين﴾ يعنى ان ضمير الجمع فى قوله بنورهم راجع
الى المنافقين سوآء كان ذهب الله استئنافا او بدلا وجواب لما محذوف وهو انطفأت اوخمدت والجملة الشرطية
وهى قوله فلما اضاءت مع جوابه المحذوف معطوفة على صلة الذى وهى قوله استوقد فيكون التشبيه بحال
المستوقد الموصوف بمضمون هذه الجملة الشرطية وجواب لما محذوف ايضا فى قوله سبحانه وتعالى فلما ذهبوا به
اى فعلوا مافعلوا من انواع الاذى كما مر ﴿قوله واسناد الذهاب الى الله سبحانه وتعالى الخ﴾ جواب
عمايرد على كون ذهب الله بنورهم جواب لما وتقرير الايراد انه على تقدير كونه جواب لما يكون ضمير نورهم راجعا
الى المستوقدين وهم لم يفعلوا شيأ يستحقون به ان يذهب الله تعالى نورهم فما وجه اسناده اليه تعالى بخلاف ما اذا كان
استئنافا او بدلا فان الضمير حينئذ يكون للمنافقين ولاشك انهم مستحقون لان يذهب الله سبحانه وتعالى بنورهم
فاسناده اليه سبحانه وتعالى حينئذ يكون حقيقة بلاخفاء واجاب عنه بوجوه الاول ان المستوقدين وان لم يفعلوا
مايستحقون به ذلك الا انه اسند الذهاب اليه سبحانه وتعالى بناء على ان الحوادث كلها سوآء كان لكسب العبد
مدخل فى وجودها اولا مسندة اليه سبحانه وتعالى خلقا وانه لايقبح شئ بالنسبة اليه سبحانه وتعالى عند اهل السنة
﴿قوله اولان الاطفاء حصل بسبب خفى﴾ جواب ثان للايراد المذكور وتقريره ان ذلك الاسناد مجازى من قبيل
اسناد الفعل الى المسبب اى موجد سببه مع ان حقه ان يسند الى سببه الحقيقى اى فاعله الذى لو اسند اليه الفعل
كان حقيقة لكنه صرف عنه واسند الى فاعله المجازى ثم ان السبب الحقيقى قد يكون خفيا لايعلم خصوصه وقد
لايكون خفيا بل يكون معلوما متعينا كالريح والمطر مثلا واشار اليهما بقوله بسبب خفى اوامر سماوى وعلى

او بدل من جملة التمثيل على سبيل البيان والضمير على الوجهين للمنافقين والجواب محذوف كما فى قوله تعالى فلما ذهبوا به للايجاز وأمن الالتباس واسناد الذهاب الى الله تعالى اما لان الكل بفعله او لان الاطفاء حصل بسبب خفى اوامر سماوى كريح اومطر

التقدير بن يكون اسناده اليه سبحانه و تعالى لكونه مسببا موجدا لذلك السبب ﴿ قوله او للمبالغة ﴾ في ذهاب نورهم لان ما اخذه الله سبحانه و تعالى و امسكه فلا مرسل له و هو جواب آخر عن الايراد المذكور * تقريره ان الكلام المشتمل على الاسناد و طرفيه و التعلق استعارة تمثيلية مثل سال به الوادى و طارت به العنقاء فكذا قوله سبحانه و تعالى ذهب الله بنورهم اريد به تمثيل نورهم في انطماسه رأسا بحيث لا يتوقع الظفر به بعد بالاشياء التي ذهب الله بها فاطلق على المشبه مايعبر به عن الحال المشبه بها للمبالغة في ذهاب نورهم ﴿ قوله ولذلك ﴾ اى و لقصد المبالغة عدّى ذهب بالباء دون الهمزة مع ان الهمزة اظهر في افادة معنى التعدية * قال الامام الفرق بين اذهبه و ذهب به ان معنى اذهبه ازاله و جعله ذاهبا و معنى ذهب به استصحبه و مضى به معه و ذهب فمعنى الآية اخذ الله نورهم و امسكه وظاهر ان ما اخذه الله سبحانه وتعالى و امسكه فلا مرسل له فظهر ان ذهب به ابلغ من اذهبه ﴿ قوله ولذلك عدل ﴾ اى و لقصد المبالغة ايضا عدل عن مقتضى الظاهر و هو ان يقال ذهب الله بضوئهم ليطابق قوله فلما اضاءت ثم بين وجه العدول و ابلغية ماعدل اليه بالنسبة الى ماعدل عنه بقوله فانه لو قيل و الحاصل ان الضوء اتم و اقوى من النور فان النور كيفية ظاهرة بنفسها مظهرة لغيرها و هو مقول بالتشكيك يطلق على الضعيف و القوىّ و الذاتى و العرضى و الضوء لا يطلق الا على التام القوى فلذلك اضيف الى الشمس في قوله سبحانه و تعالى هو الذى جعل الشمس ضياء و القمر نورا فاذا كان في الضوء زيادة و قوّة بالنسبة الى النور وكان النور انقص منه و اضعف و معلوم ان اذهاب الاتم الاكمل لا يستلزم سلب الانقص الاقل بخلاف سلب الانقص فانه يستلزم سلب الاتم الاكمل فلاجرم كان اذهاب النور ابلغ من اذهاب الضوء فان الاوّل يدل على ازالة النور عنهم رأسا و طمسه اى محوه بالكلية بخلاف الثانى فلذلك عدل عن ذكر الضوء الى ذكر النور ﴿ قوله الاترى ﴾ تفسير لكون الغرض ازالة النور عنهم رأسا فان قوله سبحانه و تعالى و تركهم في ظلمات لا يبصرون معطوف على قوله ذهب الله بنورهم و العطف قد يكون للتفسير و التقرير ﴿ قوله و جمعها و نكرها ﴾ معطوفان على قوله فذكر الظلمة و في كل واحد منهما اشارة الى المبالغة في ذهاب نورهم رأسا فان الظلمة مع كونها عدم النور رأسا اذا جمعت دلت على انها في شدتها و كمالها صارت كأنها ظلمات متراكمة ملتئمة بعضها الى بعض ﴿ قوله و وصفها ﴾ اشارة الى ان قوله سبحانه و تعالى لا يبصرون صفة لقوله سبحانه و تعالى ظلمات بحذف العائد و هو فيها كأنه قيل في ظلمات لا يتراآى فيها شبحان و المصنف رحمه الله اخذ هذه الاعتبارات من كلام الامام رحمه الله فانه قال فان قيل هلا قيل ذهب الله بضوئهم ليطابق قوله فلما اضاءت الجواب ان ذكر النور ابلغ لان الضوء فيه دلالة على الزيادة فلو قيل ذهب الله بضوئهم لاوهم الذهاب بالزيادة و بقاء مايسمى نورا و الغرض ازالة النور عنهم بالكلية الاترى كيف ذكر عقيبه قوله سبحانه و تعالى و تركهم في ظلمات و حال الظلمة عبارة عن عدم النور و كيف جمعها و كيف نكرها و كيف اتبعها مايدل على انها ظلمة خالصة و هو قوله سبحانه و تعالى لا يبصرون ﴿ قوله بقوله تعالى و تركهم في ظلمات ﴾ يعنى ان ترك في هذه الآية معدّى الى مفعولين باعتبار التضمين احد المفعولين الضمير المتصل و ثانيهما قوله في ظلمات و التقدير و صيرهم مستقرين في ظلمات و قوله لا يبصرون يجوز ان يكون مفعولا آخر بعد المفعول الثانى على سنن الاخبار المتتابعة للمخبر عنه الواحد كقولك صيرت زيدا عالما فاضلا لان المفعول الثانى في هذا الباب في معنى الخبر عن المفعول الاوّل فلما جاز تعدد الخبر جاز تعدد المفعول الثانى و يجوز ان يكون حالا اى حال كونهم لا يبصرون و لعل الوجه اختيار ان يضمن تركهم في الآية معنى صيرهم مع ان الظاهر انه يجوز ان يكون باقيا على اصل معناه و يكون قوله في ظلمات و لا يبصرون حالين من ضمير تركهم مترادفين او متداخلين اى خلاهم حال كونهم في ظلمات غير مبصرين و حينئذ لا يظهر كون قوله و تركهم تقريرا و تأكيدا لما قبله لانه انما يكون تأكيدا له اذا كان استقرارهم في الظلمات و عدم ابصارهم مسندا اليه تعالى و تخليتهم حال كونهم في تينك الحالتين على اسنادهما اليه تعالى فلذلك لم يبق ترك على اصل معناه بل ضمنه معنى صير ليكون تأكيدا لقوله ذهب الله بنورهم و البيت المذكور و هو قوله

فتركته جزر السباع ينشنه * يقضمن حسن بنانه و المعصم

وروى * مابين قلة رأسه و المعصم * نص في كون ترك فيه بمعنى صير معدى الى مفعولين لان جزر السباع معرفة لا يحتمل الحال بخلاف مافي الآية فانه يجوز ان يكون ترك فيها بمعنى طرح و خلى و يكون قوله في ظلمات لا يبصرون حالين مترادفين او متداخلين و جزر السباع اللحم الذى تأكله السباع يقال تركوهم جزرا بالتحريك اذا قتلوهم

او للمبالغة و لذلك عدى الفعل بالباء دون الهمزة لما فيها من معنى الاستصحاب و الاستمساك يقال ذهب السلطان بماله اذا اخذه و ما اخذه الله و امسكه فلا مرسل له و لذلك عدل عن الضوء الذى هو مقتضى اللفظ الى النور فانه لو قيل ذهب الله بضوئهم احتمل ذهابه بما في الضوء من الزيادة و بقاء مايسمى نورا و الغرض ازالة النور عنهم رأسا الاترى كيف قرر ذلك و أكده بقوله (و تركهم في ظلمات لا يبصرون) فذكر الظلمة التى هى عدم النور و انطماسه بالكلية و جمعها و نكرها و وصفها بانها ظلمة خالصة لا يتراآى فيها شبحان و ترك في الاصل بمعنى طرح و خلى و له مفعول واحد فضمن معنى صير فجرى مجرى افعال القلوب كقوله تعالى و تركهم في ظلمات و قول الشاعر فتركته جزر السباع ينشنه

وصيروهم طعمة للسباع والجزر فعل بمعنى مفعول لانه معدّ لأن تجزره السباع بانيابها كما يجزر القصاب بالحديد والنوش مصدر ناش ينوش اى تناول والقصم الاكل بمقدّم الاسنان لا بالاضراس والمعصم موضع السوار من الساعد يقول قتلته وصيرته طعمة للسباع حتى تناولته واكلته بمقدّم اسنانها **قوله** والظلمة مأخوذة من قولهم ماظلمك اى مامنعك يعنى ان الظلمة بمعنى عدم النور وانطماسه بالكلية منقول من الظلم بمعنى المنع لان عدم النور يسدّ البصر ويمنعه من النفوذ الى المرئى **قوله** وظلماتهم ظلمة الكفر يعنى ان الآية تستدعى ان يكون للمنافقين ظلمات متعددة مجتمعة سوآء جعل ضمير بنورهم وتركهم راجعا الى المستوقدين او الى المنافقين امّا على الثانى فظاهر واما على الاوّل فلانهم لما شبهوا بمن ترك فى الظلمات ظلمة الليل وظلمة الغمام وظلمة تطبيقه لزم ان يكون لهم ايضا ظلمات متعدّدة تعدّدا حقيقيا او يكون لهم ظلمة واحدة شديدة تكون لغاية شدّتها وكثافتها كأنها ظلمات متراكمة بعضها فوق بعض والظاهر ان الاضافة فى نحو ظلمة الكفر وظلمة الضلال من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه كما فى لجين الماء فان اصله ماء كاللجين وهو الفضة فان المعصية تسوّد القلب وتظلمه على قدر ما فيها من المخالفة فهى سبب لظلمة القلب وظلمة يوم القيامة وقد شبه السبب بالمسبب للدلالة على قوّة السببية ولا يستلزم ذلك ان يجعل من اضافة المسبب الى السبب بناء على علاقة السببية وابدل قوله يوم ترى المؤمنين من يوم القيامة تنبيها على ان ظلمة ذلك اليوم ليست عامة لجميع اهله بل هى مختصة بمن يستحق **قوله** ومفعول لا يبصرون من قبيل المطروح المتروك اى ليس من قبيل المقدر المنوى فان الفعل المتعدى قد يكون تعلقه بالمفعول مرادا بان لا يقصد مجرّد صدوره من فاعله بل يقصد بيان صدوره منه متعلقا بمفعوله فحينئذ يكون عدم ذكر المفعول للاختصار اعتمادا على القرينة الدالة عليه وقد ينزل منزلة اللازم بان يكون المقصود بيان مجرّد صدوره من الفاعل فلا يذكر له مفعول لا صريحا ولا مقدرا بل يقتصر على بيان مجرّد صدوره وفيما نحن فيه وان جاز ان يكون المفعول مقدرا منويا ويكون عدم ذكره للتعميم مع الايجاز كما فى قوله سبحانه وتعالى والله يدعو الى دار السلام اى يدعوا كل احد ويكون تقدير هذه الآية انهم لا يبصرون شيأ ما الا ان المصنف رحمه الله لم يلتفت اليه وجعل المقصود مجرّد بيان انتفاء الابصار عنهم كأنه قيل ليس لهم ابصار بناء على انه ابلغ من نفى التعلق لان نفى اصل الفعل يستلزم نفى التعلق من غير عكس **قوله** والآية مثل اى نظير بمعنى ايراد نظير ضربه الله تعالى لمن آتاه ضربا اى اعطاه نوعا من الهدى كالعلم المنير لمن عمل بموجبه والقوى السليمة والاعضاء السوية والامن والفراغ واليسار والدلائل العقلية والنقلية فاضاعه فبقى متحيرا فى امره متحسرا على فوت ذلك الهدى * وقوله تقريرا مفعول له لقوله ضربه الله **قوله** وتوضيحا لما تضمنته الآية الاولى وهى قوله سبحانه وتعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم وما كانوا مهتدين فان مضمونها اختيارهم العمى على الهدى وبقاؤهم على عدم الاهتدآء وهذا امر عقلى ومعنى معقول فصوّر هذا المعنى المعقول بالتمثيل المذكور فى صورة المحسوس فمعنى التوضيح والتقرير مستفاد من تشبيه المعقول بالمحسوس وتصويره بصورة الامر المشاهد والمثل فى قوله والآية مثل بمعنى النظير على تقدير مضاف اى هى ايراد نظير بمعنى انه تمثيل غير مخصوص بالمنافقين بل يعمهم وغيرهم ممن آتاه الله ضربا من الهدى فاضاعه * فان قيل ضمير مثلهم راجع الى المنافقين قطعا فما الوجه فى تعميم المثل حتى يدخل تحت عمومه الطوآئف الثلاث التى ذكرها ببيان ظلماتهم فاما ظلمة المنافقين فهى ظلمة الكفر وظلمة النفاق وظلمة يوم القيامة واما ظلمة من لم يظهر الايمان رأسا او من آمن ثم ارتد فهى ظلمة الضلالة وظلمة سخط الله تعالى وظلمة العقاب السرمد فان الكافر الاصلى والمرتدين المجاهرين اشتروا الضلالة على الهدى بمعنى الاستعداد الفطرى للاهتدآء بالقلب والقالب فوقعوا فى ظلمة الضلال وما يتفرع عليها من الظلمتين وهما ظلمة سخط الله تعالى وظلمة العقاب السرمد وظلمة من ثبت له احوال المريدين من المواهب الالهية الفائضة عليه على انها المثوبات الموعودة المقابلة للاعمال الصالحة او على انها فائضة منه تعالى عليه تفضلا محضا ابتدآئيا تحقيقا لقوله سبحانه وتعالى يختص برحمته من يشاء فادعى احوال المحبة قبل ان تحصل هى له فاذهب الله تعالى عنه ما اشرق عليه من انوار تلك الارادة واحوالها بسبب كذبه وادعائه البلوغ لما لم ينله ولم يحصل له فان ظلمته ظلمة واحدة شديدة بحيث تكون لغاية شدتها كانها ظلمات متراكمة فظهر من كلامه ان الممثل بالمستوقد ليس المراد به المنافقين فقط بل يدخل تحت عمومه الطوائف الثلاث فانه كما يتناول المنافقين يتناول ايضا من لم يظهر الايمان اصلا او آمن ثم ارتدّ نعوذ بالله تعالى من كل زيغ وزلة ويتناول ايضا من ثبت له احوال المريدين ثم ادعى

والظلمة مأخوذة من قولهم ماظلمك ان تفعل كذا اى مامنعك لانها تسدّ البصر وتمنع الرؤية وظلماتهم ظلمة الكفر وظلمة النفاق وظلمة يوم القيامة يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم او ظلمة الضلال وظلمة سخط الله وظلمة العقاب السرمد او ظلمة شديدة كأنها ظلمات متراكمة ومفعول لا يبصرون من قبيل المطروح المتروك فكأنّ الفعل غير متعد والآية مثل ضربه الله لمن آتاه ضربا من الهدى فاضاعه ولم يتوصل به الى نعيم الابد فبقى متحيرا متحسرا تقريرا وتوضيحا لما تضمنته الآية الاولى ويدخل تحت عمومه هؤلاء المنافقون فانهم أضاعوا مانطقت به السنتهم من الحق باستبطان الكفر واظهاره حين خلوا الى شياطينهم ومن آثر الضلالة على الهدى المجعول له بالفطرة اوارتدّ عن دينه بعدما آمن

احوال المحبة ادّعاء كاذبا فسلب عنه ماثبت له من انوار الارادة بسبب ادعائه الكاذب * فالجواب عنه ان ضمير مثلهم وان كان راجعا الى المنافقين الا ان رجوعه اليه لاينا فى كون الممثل عاما لكل من آتاه الله سبحانه و تعالى ضربا من الهدى و لم يتوصل الى نعيم الابد من المنافقين وغيرهم فان المنافق انما جعل ممثلا بالمستوقد المذكور من حيث انه اظهر الايمان الشبيه بالنار المضيئة وانتفع بضوئه زمانا يسيرا اى مدة حياته ثم انه سبحانه و تعالى لما اهلكه اذهب أثر ايمانه بالكلية فبقى متحيرا فى امره متحسرا على مافات منه من الانتفاع بايمانه بوصوله الى نعيم الابد بسببه فالمنافق لما كان ممثلا بالمستوقد من هذه الحيثية استفيد منه ان يكون الممثل كل من وجدت فيه هذه الحيثية كالكافر المجاهر فانه وان لم يؤمن اصلا الا انه سبحانه و تعالى آتاه ضربا من الهدى و هو الاستعداد الفطرى للاهتداء به قلبا وقالبا الا انه اضاعه ولم يتوصل به الى نعيم الابد وكذا المرتدّ ومن صح له احوال الارادة على ان التمثيل من تشبيه المركب بالمركب مع قطع النظر عن تشبيه الافراد بالافراد على الانفراد ﴿ قوله او مثل لايمانهم الخ ﴾ عطف على قوله مثل ضربه الله الخ والباء فى قوله بحقن الدماء للتعدية وحقن الدم منعه من ان يسفك ﴿ قوله بالنار الموقدة ﴾ متعلق بقوله مثل يعنى ان الآية من قبيل التشبيه المفرّق حيث شبه ايمان المنافقين بالنار الموقدة للاستضاءة بها من حيث ان ايمانهم يفيدهم حقن الدماء وسلامة الاموال والاولاد كما تفيد نار المستوقد اضاءته بها وشبه ذهاب اثر ايمانهم بسبب اهلاكهم وافشاء حالهم باطفاء الله سبحانه وتعالى نار المستوقد للاستضاءة بها من حيث اشتراكهما فى حرمان صاحبيهما من الانتفاع بما قصداه * واعلم ان تشبيه اشياء باشياء اما تشبيه الافراد بالافراد على سبيل الانفراد ويسمى تشبيها مفرقا واما تشبيه المجموع بالمجموع وهو التشبيه المركب وقول المصنف والآية مثل ضربه الله تعالى لمن آتاه ضربا من الهدى مبنى على ان يكون التشبيه فى الآية من قبيل التشبيه المركب وهو تشبيه المجموع بالمجموع مع قطع النظر عن مشابهة الافراد وقوله او مثل لايمانهم الخ مبنى على كونه من التشبيه المفرّق ولابدّ فى تشبيه المركب بالمركب ان يكون كل واحد من المشبه والمشبه به هيئة حاصلة من عدّة امور ثم انه قد يكون بحيث يحسن تشبيه كل جزء من اجزاء احد طرفيه بما يقابله من اجزاء الطرف الآخر كما فى قوله

* وكأن اجرام النجوم لوامعا * درر نثرن على بساط ازرق *

فان تشبيه النجوم بالدرر وتشبيه السماء ببساط ازرق تشبيه حسن لكن اين هو من تشبيه الهيئة الحاصلة من طلوع النجوم لامعة متفرّقة فى اديم السماء وهى زرقاء زرقتها الصافية بالهيئة الحاصلة من نثار الدرر المتلألئة على بساط ازرق وقد لايكون كذلك اى لايكون بحيث يحسن تشبيه كل جزء من اجزاء احد طرفيه بما يقابله كما فى قوله

* فكأنما المريخ والمشترى * قدامه فى شامخ الرفعه *
* منصرف بالليل عن دعوة * قد اسرجت قدامه شمعه *

فانه لو قيل المريخ كمنصرف من الدعوة لم يكن شيأ وقد يكون بحيث لايمكن ان يشبه كل جزء من اجزاء احد الطرفين بما يقابله من الطرف الآخر الابعد تكلف وتعسف كما فى قوله سبحانه وتعالى مثلهم كمثل الذى استوقد نارا الخ وقوله سبحانه وتعالى او كصيب من السماء فان الصحيح ان التشبيه المعتبر فيهما من التشبيهات المركبة التى لاتكلف لواحد واحد بشئ يقدر تشبيهه به وهو القول الفحل وهو المختار وان جعلتهما من قبيل التشبيهات المتفرّقة تحتاج الى تكلف مستغنى عنه وهو ان يقال فى الاوّل شبه المنافق بالمستوقد نارا وانتفاعه باظهار الايمان باضاءة النار حول المستوقد وانقطاع انتفاعه به بانطفاء النار وفى الثانى شبه دين الاسلام بالصيب وماتعلق به من شبه الكفار بالظلمات وما فيه من الوعد والوعيد بالرعد والبرق ومايصيب الكفرة من الافزاع والبلايا والفتن من جهة اهل الاسلام بالصواعق * ثم ان المصنف رحمه الله لما شبه انقطاع انتفاع المنافق بما اظهره من الايمان باطفاء الله سبحانه وتعالى نار المستوقد واذهاب اثره جعل سبب ذلك الانقطاع مجموع امرين الاوّل اهلاكهم فانهم وان انتفعوا بما اظهروه من الايمان مدّة حياتهم القليلة الا انه سبحانه وتعالى لما اهلكهم اذهب اثر ايمانهم بالكلية فبقوا متحيرين متحسرين على مافات منهم ابدا معذبين فى الدرك الاسفل من النار خالدين فيها والثانى افشاء حالهم وما ابطنوه من نفاقهم فانهم وان انتفعوا باظهار الايمان مدّة قليلة من حياتهم الا انه سبحانه وتعالى افشى حالهم

من صح له احوال الارادة فادّعى احوال [المحب]ة فاذهب الله عنه ماشرق عليه من انوار [الا]رادة او مثل لايمانهم من حيث انه يعود [علي]هم بحقن الدماء وسلامة الاموال والاولاد [ومش]اركة المسلمين فى المغانم والاحكام بالنار [المو]قدة للاستضاءة

و اظهر اسرارهم بعدها فوقعوا فی ظلمات انکشاف الاسرار و الافتضاح بین المؤمنین و الاتسام بسمة النفاق فحرموا بذلك مما قصدوه باظهار الایمان *فان قیل کیف قال المصنف رحمه الله من حیث ان ایمان المنافقین یعود الیهم بحقن الدماء و سلامة الاولاد و الاموال مع ان اظهارهم الایمان لکونهم من اهل الذمة قبل ذلك لم یفد اظهاره الحقن و السلامة فکیف شبه اظهاره بایقاد النار للاستضاءة بها * قلنا الکفر من حیث انه کفر مناف فی عصمة الدماء و الاولاد و الاموال و العصمة الحاصلة بعقد الذمة عارضة مستندة الی عقد الذمة و العارض کالمعدوم فصاروا کأنهم غیر معصومین و انما عصموا باظهار الایمان والله اعلم ﴿قوله و لذهاب اثره﴾ ای اثر ایمانهم معطوف علی قوله لا یمانهم و الباء فی قوله باهلاکهم للسببیة و متعلقة بذهاب اثره و قوله باطفاء الله معطوف علی قوله بالنار ﴿قوله لما سدّوا مسامعهم﴾ الظاهر انه جمع مسمع بفتح المیم و هو موضع السمع بمعنی القوّة السامعة فان السمع قد یطلق مجازا علی القوّة السامعة المودعة فی آلة السمع و الاصاخة الاستماع یقال أصاخ له ای استمع و ایفت علی مالم یسم فاعله ای صارت ذات آفة و اصابتها آفة فهی مؤوفة و ان ینطقوا من الانطاق و ضمیر به راجع الی الحق و السنتهم مفعول ینطقوا و قوله جعلوا جواب لما و المشاعر بمعنی آلات الشعور ان کان جمع مشعر بکسر المیم و بمعنی محال الشعور ان کان جمع مشعر بفتح المیم ﴿قوله و انتفت قواهم﴾ عطف علی قوله ایفت مشاعرهم علی طریق عطف العام علی الخاص فان القوّة تتناول قوّة النطق و التکلم و لا تتناولها المشاعر لانها لیست من المشاعر و الصم جمع اصم و هو من اختلت قوّته السامعة و البکم جمع ابکم و هو الاخرس المعتقل اللسان و اصله فیمن یولد اخرس و العمی جمع اعمی و هو فاقد البصر ایضا و هم و ان کانت قواهم سلیمة الا انهم شبهوا بمن انتفت قواه من حیث ان قواهم لا یترتب علیها الفائدة المترتبة علی القوی السلیمة و تنزیل وجود الشیء منزلة عدمه بناء علی فوات فائدة وجوده شائع کثیر و لما کان الواجب علی المکلف اوّلا ان یستمع کلام رسول رب العالمین صلی الله علیه وسلم و زاده فضلا و شرفا لدیه و ان یتفکر بنور بصیرته فی منفعة قبوله و مضرّة الاعراض عنه ثانیا حتی یلجئه ذلك الی الاجابة و القبول و هم لم یفعلوا شیأ منهما وصفهم الله سبحانه و تعالی اوّلا بما هو اوّل ضلالتهم و هو ترکهم استماع الحق و مشابهتهم بذلك لمن ایفت حاسة سمعه و اتبعه وصفهم بالبکم الذی هو لازم الصمم و تابع له فی الوجود فان من لا یستمع و لا یسمع لکلام الناصح له لا یتمکن من الجواب فلذلك شبهوا بالبکم و ثلث بوصفهم بعمی البصیرة و فقد النظر و الاستدلال الموجب للاذعان و القبول لکون هذه الضلالة متأخرة عما سبق علیها ﴿قوله صم﴾ ای هم صم اذا سمعوا خیرا ذکرت به و قوله أذنوا أی اصغوا الیه و استمعوا من قولهم اذن له أذنا ای استمع و امال الیه اذنه و قبل هذا البیت

ان یسمعوا ریبة طاروا بها فرحا	منی و ما سمعوا من صالح دفنوا
صم اذا سمعوا خیرا ذکرت به	و ان ذکرت بشر عندهم أذنوا

ای ان سمعوا منی کلاما یوهم نقیصتی و دناءة حالی او سمعوا ذلك من غیری تقوّله فی حقی فرحوا به و نشروه بین الناس و ان سمعوا منی کلاما یدل علی فضلی و جلالة قدری او استمعوا ذلك من غیری تقوّله فی حقی ستروه عن الناس و لا یسمعونه فضلا عن ان ینشروه و یظهروه للناس حسدا علیّ و کقوله

اصم عن الشیء الذی لا اریده	و اسمع خلق الله حین ارید

لفظ اصم فیه صفة مشبهة مثل اسود و احمر بتقدیر انا اصم و عدّی بعن لتضمینه معنی الذهول او الغفلة او الاعراض و اسمع افعل تفضیل مضاف الی خلق الله ای و انا اسمعهم و استشهد بهما علی جواز اطلاق الاصم علی من سلمت حاسة سمعه تشبیها له بمن اختلت حاسة سمعه ﴿قوله و اطلاقها علیهم﴾ ای و اطلاق الفاظ صم بکم عمی علی المنافقین کان علی طریق التشبیه فان التمثیل فی قوله علی طریق التمثیل بمعنی التشبیه فیکون لفظ المشبه به مستعملا فی معناه الحقیقی لا علی طریق الاستعارة حتی یکون مجازا و ذلك لان شرط الاستعارة التصریحیة ان یطوی ذکر المستعار له بحیث لا یکون مذکورا اصلا ای لا لفظا کما فی قولك زید اسد و لا مقدّرا کما فی قوله اسد علیّ بحذف المبتدأ و لا منویا کما فی قوله سبحانه و تعالی حتی یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر فان قوله تعالی من الفجر بیان للخیط الابیض الذی شبه به الفجر فلا یکون الخیط الابیض استعارة لکون المشبه و هو الفجر مذکورا صریحا فکذا لا یکون الخیط الاسود استعارة لکون المشبه الذی هو سواد آخر اللیل مذکورا نیة کأنه قیل حتی یتبین لکم ما هو کالخیط الابیض مما هو کالخیط الاسود من الفجر و من سواد آخر اللیل المستعار له و هو و ان وجب ان لا یکون

و لذهاب اثره و انطماس نوره باهلاکهم و افشاء حالهم باطفاء الله تعالی ایاها و اذهاب نورها (صم بکم عمی) لما سدّوا مسامعهم عن الاصاخة الی الحق و ابوا ان ینطقوا به السنتهم و یبصروا الآیات بابصارهم جعلوا کأنما ایفت مشاعرهم و انتفت قواهم کقوله
صم اذا سمعوا خیرا ذکرت به * و ان ذکرت بسوء عندهم أذنوا
و کقوله
أصم عن الشیء الذی لا اریده * و اسمع خلق الله حین ارید
و اطلاقها علیهم علی طریقة التمثیل لا الاستعارة

مذكورا اصلا اى لالفظا و لاتقديرا و لانية الا ان معناه يكون مرادا بلفظ المستعار منه فحينئذ يكون لفظ المشبه به مستعارا للمشبه ﴿قوله بحيث يمكن﴾ متعلق بقوله ان يطوى و قوله او لا القرينة الدالة على ان المراد بلفظ المستعار منه معناه المجازى الذى هو المعنى المستعار له متعلق بقوله يمكن * قيل اذا عدمت القرينة وجب حمل اللفظ على معناه الحقيقى فينبغى ان يقال بحيث يجب بدل قوله بحيث يمكن *واجيب بان المراد بالامكان الامكان العام فلا ينافى الوجوب فقوله بحيث يمكن حمل الكلام على المستعار منه معناه ان لايمتنع حمله عليه كما امتنع ذلك عند وجود القرينة وعبر عن الوجود بعدم الامتناع اكتفاء بادنى المرتبة ﴿قوله شاكى السلاح﴾ اى حديد السلاح من الشوكة وهى حدة السلاح و اصله شائك فنقلت العين الى موضع اللام و قد تحذف العين فيقال زيد شاك السلاح برفع الكاف لانه آخر الكلمة و المقذف هو المكثر اللحم كأنه قذف باللحم او الذى رمى به كثيرا فى الوقائع واللبد جمع لبدة وهى ماتلبد من الشعر على رقبة الاسد و منكبه و اظفار الاسد براثنه و البراثن من السباع و الطير هى بمنزلة الاصابع من الانسان و المخلب ظفر البرثن و تقليم الاظفار كناية عن الضعف يقال فلان مقلم الاظفار اى ضعيف فالاسد ههنا استعارة حيث طوى ذكر المشبه بالكلية و استعير له لفظ المشبه به و لولا القرينة وهى قوله شاكى السلاح لتعين حمل الكلام على المشبه به و ذكر اللبد و عدم قلم الاظفار ترشيح الاستعارة لانهما من خواص المستعار منه و ملائماته و هو الاسد الحقيقى و ذكر شوكة السلاح و القذف الى الوقائع و الحروب تجريدها من حيث انهما يلائمان المستعار له و هو الرجل الشجاع و ذكر ملائم المستعار له تجريد فقد اجتمع فى البيت تجريد الاستعارة و ترشيحها ﴿قوله ومن ثمه﴾ اى من اجل ان الاستعارة مشروطة بطى ذكر المستعار له والفلق بالكسر الامر العجيب و المفلق كالسحرة يقال افلق الرجل و شاعر مفلق اذا جاء بامر عجيب ﴿قوله يضربون﴾ اى يعرضون عن ايهام التشبيه اعراضا تاما كأنهم يتناسون التشبيه و يبنون على المستعار له مايصح ان يبنى على المستعار منه حتى ان ابا تمام استعار ماوضع للعلو المكانى للعلو فى الرتبة و تناسى التشبيه حيث بنى على علو الرتبة ما يبنى على علو المكان و هو ظن الجهال ان له حاجة فى السماء و اللام فى لظن لام توطئة القسم بتقدير قد فقوله و يصعد بمعنى الماضى و عبر بلفظ المضارع على طريقة حكاية الحال الماضية احضارا لصورة صعوده فى ذهن السامع اى و صعد حتى لقد ظن الجهول و اسند الظن الى الجهول قصدا الى زيادة المبالغة فى المدح حينئذ بايهام ان ظن كونه محتاجا من غاية الجهالة اذ الفاضل يعرف ان الله سبحانه و تعالى اغناه عن الاحتياج الى غيره سبحانه و تعالى فلا حاجة له فى السماء و انما كان مبنى الاستعارة على تناسى التشبيه لان التشبيه يقتضى الطرفين المشبه و المشبه به و الاستعارة انما هى بعد ادعاء ان المشبه عين المشبه به لاشئ آخر فذكر المشبه ينافى ذلك الادعاء لان ذكره يذكر وقوع التشبيه المستدعى للمغايرة بينهما مع ان المدعى سلب المغايرة و ثبوت الاتحاد و هم قد يتناسون التشبيه مع التصريح بذكر الطرفين كما فى قوله

هى الشمس مسكنها فى السماء * فعز الفؤاد عزاء جميلا
فلن تستطيع اليها الصعود * ولن تستطيع اليك النزولا

ومافى الآية من هذا القبيل لانه تشبيه مثله فاظنك بالاستعارة ﴿قوله و ههنا﴾ اى فى قوله صم بكم عمى و هو معطوف على قوله اذ من شرطها ان يطوى ذكر المستعار له اى و ههنا فقد شرط الاستعارة بناء على ان المقدر كالملفوظ ﴿قوله و نظيره﴾ اى نظير قوله تعالى صم بكم عمى فى كون اسم المشبه به مستعملا فى معناه الحقيقى و كون الكلام محمولا على التشبيه لاعلى الاستعارة بناء على فقدان شرط الاستعارة من حيث كون المستعار له فى حكم المنطوق فان قوله اسد على خبر مبتدأ محذوف اى انت اسد على و يجوز ان يتعلق حرف الجر بالاسم الجامد اذا كان معناه منبئا عما فيه رائحة الفعل كالاسد و النعامة فانهما لما اشتهرا فى معنى الشجاعة و الضعف جاز ان يتعلق بهما كلمة على و فى و الفتخاء مسترخية الجناحين و هى صفة لازمة للنعامة و الشاعر يخاطب الحجاج بهذا القول و بعده

هلا برزت على غزالة فى الوغى * بل كان قلبك فى جناحى طائر

و غزالة اسم امرأة قتل الحجاج زوجها المسمى بشبيب فخرجت عليه و حاربته حولا كاملا و هزمته ﴿قوله هذا﴾ اى ماذكر فى تفسير قوله تعالى صم بكم عمى من حمل الكلام على تشبيههم بمن ايفت مشاعرهم و انتفت قواهم و عدم حمله

ن شرطها ان يطوى ذكر المستعار له
ث يمكن حمل الكلام على المستعار منه
القرينة كقول زهير
اسد شاكى السلاح مقذف * له لبد
ره لم تقلم * و من ثمه ترى المفلقين السحرة
ربون عن توهم التشبيه صفحا كما قال
مام الطائى
صعد حتى لظن الجهول * بان له حاجة
لسماء * و ههنا و ان طوى ذكره لحذف
دأ لكنه فى حكم المنطوق به و نظيره
على و فى الحروب نعامة * فتخاء تنفر
صفير الصافر * هذا اذا جعلت الضمير
وقدين على ان الآية فذلكة التمثيل و نتيجته
ن جعلته للمستوقدين فهى على حقيقتها
عنى انهم لما اوقدوا نارا فذهب الله بنورهم
ركهم فى ظلمات هائلة ادهشتهم بحيث
طلت حواسهم و انتقصت قواهم

على الحقيقة بناء على انهم سالموا القوى قادرون على السماع و النطق والابصار انماهو اذا جعلت الضمير المذكور في قوله بنورهم والمقدر في قوله صم بكم عمى للمنافق بان يكون قوله سبحانه وتعالى ذهب الله بنورهم استئنافا او بدلا من جملة التمثيل ويكون قوله تعالى صم بكم عمى من اوصاف المنافقين ايضا على انه فذلكة و نتيجة للتمثيل المذكور في قوله سبحانه وتعالى مثلهم كمثل الذى استوقد نارا والفذلكة مأخوذة من قول الحساب فذلك يكون كذا فقولهم فذلك اشارة منهم الى ماهو حاصل الحساب و نتيجته ثم اطلق لفظ الفذلكة لكل ماهو نتيجة متفرعة على ماسبق حسابا كان اوغيره وان جعلت الضمير للمستوقدين لايحتاج حينئذ الى حمل الكلام على التشبيه البليغ بل يكون باقيا على حقيقته * فان قيل من استوقد نارا الغرض ثم انطفأت ناره عقيب الاضاءة فنهاية امره ان يقع في حيرة و دهشة وحرمان ماأمّله من استيقاد النار لاان يلحقه الصمم والخرس و العمى حقيقة فكيف حكم بان الفاظ صم بكم عمى تكون حينئذ محمولة على حقيقتها * قلنا لانسلم ان نهاية امره ذلك فان من وقع في الظلمة الهائلة و الدهشة المفرطة قد يغلب عليه الخوف وربما يؤدّيه الى الموت فضلا عن ادآئه الى بطلان القوى واختلال الحواس كما ان الهمّ المفرط يؤدّى الى اسراع الشيب روى انه سافر رجلان فلاحت لهما شجرة يقال لها عشرة بضم العين فقال احدهما ارى ان قوما قصدونا فقال الآخر انما هى عشرة فظنه يقول عشرة بالفتح فجعل يقول هم عشرة و ماغناء اثنين فى عشرة ويضرط حتى مات من الخوف فضربوه مثلا للجبانة المفرطة فقالوا انه اجبن من المنزوف ضرطا والمنزوف من فقد شيء من مهماته كالحياة ونحوها فاذا كان ذهب الله بنورهم جواب لما كانت الجملة الشرطية وهى قوله سبحانه وتعالى فلما اضاءت ماحوله ذهب الله بنورهم معطوفة على الصلة وهى قوله تعالى استوقد نارا وكان قوله وتركهم فى ظلمات مؤكدا ومقرّرا للجملة المعطوفة على الصلة وكان لايبصرون حالا من ضمير تركهم وكان جملة صم بكم حالا اخرى منه اومن ضمير لايبصرون فانه يجوز ان تقع الجملة الاسمية حالا بغير واو كما فى قولك كلمته فوه الى فىّ فيكون الكلام الذى ساقه من تمام الصلة ومتعلقاتها فيكون التشبيه بمستوقد اوقد نارا وانتفع بها مدة ثم انطفأت ناره فوقع فى ظلمة هائلة وحيرة ودهشة عظيمتين مؤدّيتين الى بطلان قواه فلما امكن حمل الكلام على حقيقته تعين الحمل عليها اذلاضرورة داعية الى حمله على غير حقيقته ﴿قوله وثلاثتها﴾ اى الصفات الثلاث وهى قوله تعالى صم بكم عمى قرئت منصوبة على الحالية وهى لاتنافى حملها على التشبيه البليغ ﴿قوله من اكتناز الاجزآء﴾ اى من اجتماعها متكاثفة غير متخلخلة يقال ناقة كناز بالكسر مكتنزة اللحم وحجر اصم اى صلب مصمت وقناة صماء اى مكتنزة محكمة غير مجوّفة وصمام القارورة سدادها واحكامها يقال صممت القارورة اى سددت فها وجميع ذلك مأخوذ من الصمم بمعنى الصلابة وحاسة السمع هى القوّة المودعة فى العصب المجوّف المخلوق فى الصماخ فاذا وصل الهوآء المتكيف بكيفية الصوت الى ذلك العصب خلق الله لعبادر الذلك الصوت ويسمى فقدان حس السمع بالصمم لان سبب ذلك الفقد ان كون باطن الصماخ ممتلئا بشئ بحيث يمنع وصول الهوآء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ ﴿قوله لايعودون الى الهدى الذى باعوه﴾ فسر قوله سبحانه وتعالى لايرجعون بثلاثة اوجه مبنى الجميع على ان يرجعون لازم بمعنى يعودون من معنى رجع بنفسه رجوعا بمعنى عاد لامن رجعه غيره بمعنى اعاده وهذيل يستعملونه لازما البتة وانما يعدّونه بالهمزة ويقولون ارجعه غيره ارجاعا ثم ان كان لازما فى نفسه قد يعدّى بكلمة الى وقد يعدّى بكلمة عن ويقتصر على ذكر احدى الصلتين بناء على ان الأخرى تعلم منها فان المرجوع اليه يستلزم المرجوع عنه وبالعكس فاذا ذكرت احداهما تعلم منها الاخرى وقد لايعتبر تعلقه بمفعوله الذى تعدّى اليه بواسطة حرف الجر فيكون معنى لايرجعون حينئذ انه لايحصل منهم الرجوع والتحوّل ويجعل انتفاء الرجوع عنهم كناية عن تحيرهم لانه لازم التحير كما اشار اليه بقوله اوفهم متحيرون وقوله لايدرون أيتقدّمون ام يتأخرون استئناف لبيان تحيرهم لما بين الله سبحانه وتعالى موضع المنافقين بقوله سبحانه وتعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى وضيعوا ما آتاهم الله من الهدى الفطرى واختاروا الضلالة بدله ورشح استعارة الاشترآء والاستبدال والاختيار بقوله تعالى فماربحت تجارتهم وماكانوا مهتدين ثم مثلهم بمستوقد اوقد نارا بالسعى والطلب فحين مااضاءت النار ماحول المستوقد ذهب الله تعالى بنورهم بالكلية وصيرهم مستقرّين فى ظلمات لايترآءون كانهم غير مبصرين اصلا ثم بين فذلكة التمثيل ونتيجته بان شبههم بمن اختلت حواسهم وانتفت قواهم فقال على طريق التشبيه البليغ هم صم بكم عمى بمعنى انهم بمنزلة الصم

وثلاثتها قرئت بالنصب على الحال من مفعول تركهم والصمم اصله صلابة من اكتناز الاجزآء ومنه قيل حجر اصم وقناة صماء وصمام القارورة سمى به فقدان حاسة السمع لان سببه ان يكون باطن الصماخ مكتنزا لا تجويف فيه يشتمل على هوآء يسمع الصوت بتموّجه والبكم الخرس والعمى عدم البصر عما من شأنه ان يبصر وقد يقال لعدم البصيرة (فهم لايرجعون) لايعودون الى الهدى الذى باعوه وضيعوه اوعن الضلالة التى اشتروها اوفهم متحيرون لايدرون أيتقدّمون ام يتأخرون والى حيث ابتدؤا منه كيف يرجعون والفاء للدلالة على ان اتصافهم بالاحكام السابقة سبب تحيرهم واحتباسهم

من حيث انهم لايسمعون قول النذير الصادق الامين ألاان صفقتكم خاسرة فارجعوا وبمنزلة البكم من حيث انهم لايقدرون ان ينطقوا بما ينفعهم وبمنزلة العمى من حيث انهم لايبصرون الآيات الدالة على صدق المنذر وحقية قوله فلما شبههم بمن اتصف بهذه الاوصاف فرع عليه قوله فهم لايرجعون بالفاء الدالة على سببية ماقبلها لما بعدها اى فهم بسبب كونهم بمنزلة الصم البكم العمى لايرجعون الى الهدى الذى باعوه وضيعوه اوعن الضلالة التى اشتروها على ان يكون تعلق فعل الرجوع بالمرجوع اليه او المرجوع عنه مرادا و اذا لم يكن تعلقه بمفعوله الغير الصريح مرادا بل كان المراد بيان انتفاء الرجوع والتحوّل عنهم يكون انتفاء الرجوع كناية عن التحير لكونه لازما للتحير كمامرّ آنفا **﴿قوله او كصيب من السماء عطف على الذى استوقد﴾** يردعليه انه حينئذ يكون المعنى اومثلهم كمثل صيب ولامعنى له لانه يستلزم جعل الكاف زائدة ولاضرورة تدعواليه لجواز كونه معطوفا على قوله كمثل الذى او خبر مبتدأ محذوف وقال المكى والكاف من كصيب فى موضع رفع معطوف على الكاف فى قوله كمثل الذى اذهى فى موضع رفع على انه خبر لقوله مثلهم تقديره مثلهم مثل الذى استوقد نارا اومثل صيب وان شئت اضمرت مبتدأ يكون الكاف خبره تقديره اومثلهم مثل صيب فقد اتفقا على ماهو الظاهر من حمل الكلام على عطف التشبيه على التشبيه عطف المشبه على المشبه به اوردقوله على الذى استوقدبدل ان يقال عطف على قوله كمثل الذى استوقدفيكون مراده بيان ان الصيب الموصوف معطوف على الذى استوقد والكاف على الكاف والمثل المقدر على المثل الملفوظ **﴿قوله لقوله يجعلون اصابعهم فى آذانهم﴾** تعليل لتقدير ذوى اذلابد للضمائر الثلاثة المذكورة فيه مما ترجع هى اليه فلذلك قدّر ذوى لترجع اليه هذه الضمائر ومن المعلوم ان ترجيع الضمير تحقيق لمجرّد تقدير ذوى الا انه قدّر مع لفظ المثل ايضا للاشارة الى ان مراده بقوله عطف على الذى استوقد انه عطف على قوله كمثل الذى استوقد والمعنى ان حالهم العجيبة الشان كحال المستوقد اوكحال ذوى صيب اذلايخفى ان التشبيه ليس بين مثل المستوقد ومثل حالهم ولم يبين فى العبارة حيث قال عطف على الذى استوقد ولم يقل عطف على مثل الذى استوقد اعتمادا على فهم السامع وعدم التباس المراد ومن فى قوله من السماء لابتداء الغاية متعلقة بصيب لانه صفة مشبهة بمعنى نازل فان كل نازل من علو الى سفل صيب والمراد به المطر والمعنى وكمثل صيب من السماء اى كمثل مطر شديد نازل من السماء وقوله فيه ظلمات صفة لصيب ولامحل لقوله يجعلون اصابعهم لكونه مستأنفا لانه لماذكر الرعدو البرق على وجه يؤذن بالشدّة والهول كان قائلا قال فكيف حالهم مع ذلك الرعد فقيل يجعلون اصابعهم فى آذانهم ثم قال ذلك القائل فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق فقيل يكاد البرق يخطف ابصارهم فهو استئناف ثان وقوله كلما اضاءلهم مشوا فيه الخ استئناف ثالث كأنه قيل كيف يصنعون فى حالتى ظهور البرق وخفائه فاجيب بذلك وضميرفيه للبرق وفى للظرفية لان البرق محيط بهم **﴿قوله واو فى الاصل للتساوى فى الشك﴾** اى لتساوى شيئين فصاعدا فى ان النسبة المتعلقة بكل واحد منها مشكوك فيها وان الشك فى احدهما يساوى الشك فى الاخرى ولذلك اشتهرت بانها كلمة شك فتكون مخصوصة بالخبر فى اصل وضعها فاذا اطلقت للتساوى فى غير الشك تكون استعارة ويجوز استعمالها فى غير الخبر حينئذ مثل جالس الحسن اوابن سيرين فانها تفيد التساوى فى حسن المجالسة اذنفس حسن المجالسة يستفاد من لفظ الامر واما التساوى فى حسنها فانما يستفاد من كلمة او وكذا قوله تعالى ولاتطع منهم آثما اوكفورا فانه يفيد تساوى الآثم والكفور فى وجوب العصيان وانما قال فى وجوب العصيان بناء على ان النهى عن الاطاعة مآله الامر بالعصيان كأنه قال اعص هذا وذاك فانهما متساويان فى وجوب العصيان فاستعمالها فى غير الخبر لايكون الابمعناها المجازى وهو التساوى فى غير الشك واما فى الخبر فيجوز استعمالها بكلا المعنيين اما استعمالها بمعناها الحقيقى وهو التساوى فى الشك فظاهر مشهور نحو جاءنى زيد اوعمرو واستعمالها بمعناها المجازى كما فى هذه الآية فانها استعملت فيها لتساوى كل واحدة من حالتى المستوقدين واصحاب الصيب بالاخرى فى صحة حال تشبيه المنافقين بها كأنه قيل مثل قصة المنافقين بقصة المستوقدين اوبقصة اصحاب الصيب اوبهما جميعا فانت تصيب فى ذلك كله قيل التحقيق فى هذا المقام ان كلمة او لاحد الامرين مطلقا واما الشك من المتكلم وتشكيك السامع والتخيير والاباحة فليس شئ منها داخلا فى مفهومها بل كل واحد منها استفيد منها بمعونة المقام وفحوى الكلام فان كلمة او فى قوله تعالى لبثنا يوما اوبعض يوم للشك من المتكلم وفى قوله أفان مات اوقتل لتشكيك السامع

(واخفاء)

(او كصيب من السماء) عطف على الذى استوقداى كمثل ذوى صيب لقوله يجعلون اصابعهم فى آذانهم واو فى الاصل للتساوى فى الشك ثم اتسع فيها فاطلقت للتساوى من غير شك مثل جالس الحسن او ابن سيرين وقوله تعالى ولاتطع منهم آثما او كفورا فانها تفيد التساوى فى جنس المجالسة ووجوب العصيان

و اخفاء الحال عليه مع انتفاء الشك من المتكلم وان وقعت فى الامر ولم يمتنع الجمع افادت الاباحة وان امتنع الجمع افادت التخيير وزاد الكوفيون لها معنيين آخرين احدهما كونها بمعنى الواو كما فى قوله سبحانه وتعالى ولايبدين زينتهن الا لبعولتهن او آبائهن وثانيهما كونها بمعنى بل كما فى قوله تعالى فهى كالحجارة او اشد قسوة معناه بل اشد ﴿ قوله ومن ذلك ﴾ اى مما اطلق عليه كلمة او للتساوى من غير شك قوله او كصيب ﴿ قوله وانت مخير فى التمثيل بهما ﴾ اشارة الى ان المراد بتساوى الحالين فى صحة التشبيه بهما هو التساوى بحسب الاباحة لابحسب التخيير حيث جوّز التمثيل بهما معا ولايجوز ذلك فى التسوية بحسب التخيير فان القوم فرقوا بينهما بان المراد فى التخيير احد الامرين فقط فلا يصح الجمع بينهما بخلاف الاباحة ﴿ قوله والصيب فيعل ﴾ من صاب يصوب اذا نزل واصله صيوب فلما اجتمعت الواو والياء وسبقت احداهما بالسكون قلبت الواو ياء وادغمت الياء فى الياء ويقال لكل واحد من المطر والسحاب صيب لوجود معنى النزول فيهما واورد البيت استشهادا به على اطلاق الصيب على السحاب واوله

❁ عفا آيه نسج الجنوب مع الصبا ❁ واسحم دان صادق الرعد صيب ❁

قوله عفا اى درس ومحا والاى جمع آية وهى العلامة وضمير آيه راجع الى منزل الحبيبة ونسج الجنوب والصبا هبوبهما والجنوب ريح تهب عن يمين من يتوجه الى المشرق والصبا ريح تهب من جانب المشرق شبه اختلافهما بنسج الحائك فجعل احداهما بمنزلة السدى والاخرى بمنزلة اللحمة واسحم اى سحاب اسود دان اى قريب من الارض صادق الرعد اى ليس خداعا بل كان ممطرا اى هطال متابع المطر وهذه الاوصاف ظاهرة الثبوت للسحاب دون المطر بل الدنوّ وصدق الرعد كأنهما نعتان فيه والصيب لكونه من صيغ الصفة المشبهة ابلغ من الصائب فيدل على الثبات والاستمرار والصائب انما يدل على الحدوث ﴿ قوله وفى الآية يحتملهما ﴾ اى ان لفظ الصيب الذى ورد فى الآية يحتمل ان يراد به المطر والسحاب الا ان قوله بعد هذه الآية اريد به نوع من المطر شديد يدل على رجحان حمله على المطر حيث اورده على صورة القطع بارادته ﴿ قوله وتعريف السماء ﴾ يعنى ان قوله من السماء ذكر مع ان الصيب لايكون الا من السماء ليتوصل بذكره الى تعريفه المفيد للاستغراق والمبالغة فان اللام الكائنة لتعريف الجنس عند انتفاء قرينة البعضية تحمل على الاستغراق فتفيد ان الصيب لايختص بسماء ولولم تذكر السماء او ذكرت منكرة لم تحصل هذه الفائدة لجواز ان يكون الصيب من بعض السماء فقط فلما ذكرت معرفة علم ان الغمام مطبق بمعنى ان مطره اصاب جميع الارض فان تطبيق الغيم والغمام عبارة عن شمول المطر النازل منه لاقطار الارض * فان قيل اللام الاستغراقية الداخلة على اسم الجنس انما تفيد شمول افراد مادخلت هى عليه لاشمول اجزآئه فما وجه قوله عرّف السماء ليدل على ان الغيم مطبق وان الصيب نازل من الآفاق كلها * قلنا اشار المصنف رحمه الله تعالى الى جوابه بقوله فان كل افق منها يسمى سماء يعنى انه يسمى سماء مجازا كما ان كل طبقة منها تسمى سماء حقيقة واستدل عليه بقوله

❁ فأوه لذكراها اذا ما ذكرتها ❁ ومن بعد ارض بيننا وسماء ❁

والرواية الصحيحة فاوه بسكون الواو وكسر الهاء وربما قلبوا الواو الفا وقالوا فآه من كذا وربما شددوا الواو وكسروها وسكنوا الهاء وقالوا أوّه من كذا وعلى التقادير كلها هى كلمة توجع تستعمل مع اللام اى توجعت لذكر الحبيبة ومن بعدها بحيث وقع بينى وبينها قطعة ارض وقطعة سماء تقابل تلك القطعة من الارض فالمراد بالارض بعضها وبالسماء بعضها فلذلك نكرهما ليدل على الفردية ولو عرفهما لدل على ان جميع قطع الارض وآفاق السماء حال بينه وبينها وذلك غير متصوّر ولما صح اطلاق السماء على كل ناحية وافق منها جيئ بها فى الآية معرفة باللام الاستغراقية ليفيد العموم ويدل على ان الصيب نازل من جميع آفاق السماء ولو نكرت لاحتمل نزوله من بعض الافاق دون بعض ﴿ قوله امدّ به ﴾ خبر بعد خبر لقوله وتعريف السماء والظاهر ان امدّ على بناء المجهول ليطابق المبتدأ فى عدم التعرض للفاعل وان كان على بناء الفاعل يكون مسندا الى ضمير الجلالة والمعنى انه زيد وقوّى بتعريف السماء الدال على عموم الآفاق على مافى صيب من المبالغة فان فيه مبالغة من ثلاث جهات من جهة الاصل اى المادّة فان للصيب مادّتين كل واحدة منهما تدل على المبالغة مادته الاولى هى الحروف التى يتركب هو منها وهى الصاد التى هى من المستعلية المطبقة والياء المشددة والباء التى هى من الشديدة وقوة صيغة المادّة تدل وتنبئ عن

ومن ذلك قوله او كصيب ومعناه ان قصة المنافقين مشبهة بهاتين القصتين وانهما سوآء فى صحة التشبيه بهما وانت مخير فى التمثيل بهما او بايهما شئت والصيب فيعل من الصوب وهو النزول يقال للمطر وللسحاب قال الشماخ

واسحم دان صادق الرعد صيب

وفى الآية يحتملهما وتنكيره لانه اريد به نوع من المطر شديد وتعريف السماء للدلالة على ان الغمام مطبق آخذ بآفاق السماء كلها فان كل افق منها يسمى سماء كما ان كل طبقة منها سماء وقال

ومن بعد ارض بيننا وسماء

أمدّ به مافى الصيب من المبالغة من جهة الاصل والبناء والتنكير وقيل المراد بالسماء السحاب فاللام لتعريف الماهية

المبالغة فى مدلول الكلمة ومادّته الثانية هى مأخذ هذه الصيغة وهى الصوب فانه نزول شديد له وقع وتأثير والجهة الثانية من جهات المبالغة جهة البناء اى الصورة فان فيعلا صفة مشبهة دالة على الثبوت بخلاف الصائب فانه يدل على الحدوث والجهة الثالثة جهة التنكير الدال على التعظيم والتهويل ولما كان فى صيب مبالغة من هذه الجهات الثلاث امدّ مافيه من المبالغة بان قرن بقوله من السماء معرّفة دالة على انه مطبق نازل من السماء كلها وهذا على تقدير ان يراد بالسماء الافق وقيل المراد بها السحاب سمى بها لكونه فى جهة العلوّ فان السماء اسم من سما سموّا اى ارتفع فالسماء على كل ماسما اى ارتفع وعلا حتى يقال لسقف البيت سماء فحينئذ يتعين ان يراد بالصيب المطر لانه الذى من السماء بمعنى السحاب وتكون اللام فيها لتعريف الهيئة دون الاستغراق اذلا فائدة يعتدّ بها فى اعتبار افراد جنس السحاب اذلا يعتدّ بكونه سائرا للآفاق مطبقا عليها ﴿قوله ان اريد بالصيب المطر فظلماته ظلمة تكاثفه بتتابع القطر﴾ فان تتابع القطرات وتقاربها نقيض قلة الهوآء المتخلل المستنير بنور القمر او بنور سائر الكواكب المضيئة بالليل فلكون تكاثف المطر حاصلا فيه كانت الظلمة المسببة عنه حاصلة فيه ايضا ونفس الغمام وان لم يكن حاصلا فى المطر الا ان ظلمته حاصلة فيه فصح ان يقال المطر فيه ظلمات ظلمة تكاثفه وظلمة غمامه وكذا ظلمة الليل حاصلة فيه لان ظلمة الليل من الظلمة الاصلية الظاهرة فى الاشياء بسبب حيلولة الارض بينها وبين الشمس فتلك الظلمة حالة اصلية لها وقائمة بها وانما تزول عنها عند تحقيق المقابلة بينها وبين النير ﴿قوله وجعله مكانا للرعد والبرق﴾ جواب عما يقال كيف جعل الصيب بمعنى المطر مكانا للرعد والبرق حيث قيل فيه ظلمات ورعد وبرق والحال ان مكانهما هو السحاب لا المطر لان الرعد صوت يسمع من السحاب والبرق مايلمع منه *وتقرير الجواب انهما وان لم يكونا فى المطر نفسه لكنهما فى محل متصل بالمطر وهو اعلاه ومنحدره اى مصبه الذى هو السحاب فكانا ملتبسين بالمطر فجعلا كانهما فيه بناء على استعارة كلمة فى للملابسة الشبيهة بملابسة الظرفية فاستعمل فيها ما وضع للابسة الظرفية ﴿قوله ملتبسين به﴾ حال من المنوى فى قوله فى اعلاه والمنحدر على صيغة اسم المفعول مكان الانحدار والانصباب ﴿قوله وان اريد به﴾ اى بالصيب السحاب فظلماته سحمته اى سواده فى نفسه وتطبقه اى كونه طبقات بان يكون بعضها فوق بعض وقد انضم الى هاتين الظلمتين ظلمة ثالثة هى ظلمة الليل ﴿قوله وارتفاعها﴾ اى ارتفاع الظلمات على انه مبتدأ والظرف خبره قدم عليه اهتماما لبيان كون الصيب ظرفا للظلمات وماعطف عليها ومصحح الابتدآء بالنكرة ولاخلاف فى جوازه عند الكل بل المراد الاتفاق على جواز اعمال الظرف ههنا وكون ظلمات فاعلا له لاعتماده على موصوفه الذى هو صيب بخلاف مااذا لم يعتمد الظرف فان سيبويه لايجوّز اعماله حينئذ فاذا قلت له مال ارتفع مال بالابتدآء وله خبر مقدّم عليه وعند الاخفش رحمه الله يرتفع بالفاعلية لانه لايجعل الاعتماد شرطا لعمل الظرف وانما قال والمشهور ان سببه اى سبب الرعد هو الصوت المسموع من السحاب اذ فيه روايات كثيرة منها ماروى عن عبدالله بن عمر رضى الله عنهما انه قال الرعد ملك وكله الله سبحانه وتعالى بسياقة السحاب فاذا اراد الله تعالى ان يسوقه الى بلد امره فساقه فاذا تفرق عليه زجره بصوته حتى يجتمع كما يردّ احدكم ركابه ثم قرأ ويسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته وعن علىّ وابن عباس رضى الله عنهم ان الرعد اسم ملك يسوق السحاب وقال مجاهد رحمه الله الرعد اسم الملك ويقال لصوته ايضا رعد وروى ان الملك اذا اشتدّ غضبه على السحاب طارت من فيه النار وهى الصواعق وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا سمع الرعد وصواعقه قال اللهم لاتقتلنا بغضبك ولاتهلكنا بعذابك وعافنا قبل ذلك ﴿قوله اذا حدتها الريح﴾ اى ساقتها من الحدو وهو السوق يقال حدوت الابل حدوا وحدآء ويقال للشمال حدوآء لانها تحدو السحاب اى تسوقه ﴿قوله من الارتعاد﴾ يعنى ان الرعد مشتق من الارتعاد وهو الاضطراب فانهم قدير دون المجرّد الى المزيد اذا كان المزيد اعرف بالمعنى الذى اعتبر فى المشتق كالوجه من المواجهة وقيل كلمة من هذه اتصالية اى هما من جنس واحد يجمعهما الاشتقاق من الرعدة وكذا الحال فى قوله من برق الشئ بريقا فانه ايضا امامن قبيل الحاق الاخفى بالاعرف او ان كلمة من اتصالية والمعنى انهما من جنس واحد يجمعهما الاشتقاق من البرق يقال برق بروقا اى تلألأ والاسم البريق ﴿قوله ولذلك﴾ اى ولكون الرعد والبرق مصدرين فى الاصل لم يجمعهما يقال رعد يرعد رعدا وبرق يبرق برقا كلاهما من باب نصر ﴿قوله وهو وان حذف لفظه﴾ جواب عما يقال من انه كيف جمع الضمائر الثلاثة مع ان المذكور قبلها انما هو لفظ صيب وهو مفرد فلا وجه لارجاع ضمير الجمع اليه *وتقرير الجواب ان الضمائر المذكورة راجعة

(فيه ظلمات ورعد وبرق) ان اريد بالصيب المطر فظلماته ظلمة تكاثفه بتتابع القطر وظلمة غمامه مع ظلمة الليل وجعله مكانا للرعد والبرق لانهما فى اعلاه ومنحدره ملتبسين به وان اريد به السحاب فظلماته سحمته وتطبيقه مع ظلمة الليل وارتفاعها بالظرف وفاقا لانه معتمد على موصوف والرعد صوت يسمع من السحاب والمشهور ان سببه اضطراب اجرام السحاب واصطكاكها اذا حدتها الريح من الارتعاد والبرق مايلمع من السحاب من برق الشئ بريقا وكلاهما مصدر فى الاصل ولذلك لم يجمعهما (يجعلون اصابعهم فى آذانهم) الضمير لاصحاب الصيب وهو وان حذف لفظه واقيم الصيب مقامه لكن معناه باق

الى اصحاب الصيب لما مرّ من ان تقدير الكلام كمثل ذوى صيب والمضاف وان كان محذوفا لفظا الا ان معناه باق فعوّل على بقاء معناه فى ارجاع ضمير الجمع اليه كما عوّل حسان رضى الله عنه فى تذكير ضمير يصفق مع ان المذكور قبله انما هو لفظ بردى وهو مؤنث على بقاء معنى المضاف المقدّر فان التقدير يسقون ماء بردى لان المسقىّ انما هو ماء بردى لا نهر الماء وكان القياس ان يقال تصفق بتأنيث الفعل لان الالف التى فى بردى الف التأنيث وبردى اسم نهر بدمشق والبريص موضع بالشام * وقيل هو شعبة من بردى يمدح ملوك الشام الغسانيين بانهم يسقون من ورد هذا الموضع نازلا عليهم ماء بردى ممزوجا بالرحيق السلسل اى بالخمر الحلو الذى يدخل الحلق بسهولة بقوله

* يسقون من ورد البريص عليهمو * بردى يصفق بالرحيق السلسل *

فقوله من ورد مفعول اوّل ليسقون وبردى مفعول ثان له والتقدير ماء بردى لان بردى اسم نهر ونفس النهر لا يسقى وعليهمو متعلق بمحذوف منصوب على انه حال من المنوى فى ورد ويصفق حال من المضاف المقدّر وهو ماء بردى وتصفيق الشراب تحويله من اناء الى اناء آخر للتصفية والرحيق الشراب الخالص الذى لا غش فيه والسلسل السهل الانحدار وقوله حيث ذكر بتشديد الكاف فى ذكر بيان لقوله عوّل ﴿قوله والجملة﴾ اى جملة يجعلون اصابعهم استئناف ولذلك لم تعطف على ما قبلها فانه لما ذكر ما يؤذن بالشدّة والهول بناء على ان الصيب باعتبار تنكيره يدل على نوع شديد من المطر وكذا يدل عليه باعتبار مأخذ اشتقاقه وباعتبار خصوص بنائه وباعتبار كونه مطبقا نازلا من الآفاق كلها وباعتبار ما فى ظلمات ورعد وبرق من الكثرة والتعظيم والتهويل المستفادة من الجمعية والتنكير فلما ذكر ابتلاء اصحاب الصيب بمثل هذه الشدّة والهول توجه ان يقال كيف حال هؤلاء المساكين مع ما ذكر مما يؤذن بهذه الشدائد والاهوال فالجواب عنه بجملة يجعلون اصابعهم فى آذانهم من اجل الصواعق التى فيه والمراد بالصاعقة ههنا شدّة صوت الرعد بحيث ينزل معها قطعة من النار ﴿قوله وانما اطلق الاصابع﴾ يعنى ان التى تجعل فى الآذان هى رؤس الاصابع ويقال لها الانملة لا مجموع الاصابع وكان الظاهر فى ذلك ان يقال يجعلون انامله الا انه ذكر لفظ الاصابع بدل لفظ الانامل للمبالغة فى الدلالة على قوّة الباعث الذى يحملهم على الجعل المذكور لكمال شدّته ﴿قوله اى من اجلها﴾ اشارة الى ان لفظة من ههنا للسببية بمعنى لام الاجل كما فى قوله سبحانه وتعالى ووهبناله من رحمتنا اى من اجل رحمتنا وقوله سبحانه وتعالى مما خطيئاتهم اغرقوا اى من اجل خطيئاتهم ﴿قوله وقد تطلق﴾ اى الصاعقة على كل هائل مسموعا كان او مشاهدا فان كان المراد بالصواعق المذكورة فى هذه الآية الصواعق بهذا المعنى الاعم وجب تخصيصها بالهائلات المسموعة رعدا كان او غيره بقرينة الجعل المذكور اذ لا وجه لجعل الاصابع فى الآذان الا من اجل الهائلات المسموعة ﴿قوله ويقال صعقته الصاعقة﴾ عطف على قوله وقد تطلق على كل هائل مسموع او مشاهد لبيان اطلاق الصاعقة على الهائل المشاهد وهو النار النازلة مع الرعد القاصف اى شديد الصوت كاطلاقها على الهائل المسموع وهو نفس الرعد القاصف ﴿قوله وهو ليس بقلب من الصواعق لاستواء كلا البناءين فى التصرف﴾ فان كل واحد منهما يتصرف ويشتق منه الفاظ كثيرة ولا ينافى استواؤهما بهذا المعنى اختلاف تلك الالفاظ المشتقة ولو كانت الصواقع مقلوبا لاكتفى بالتصرف فى الصواعق كما هو شان المقلوب مع الاصل ﴿قوله فيقال صقع الديك﴾ اى صاح وهو تفريع لاستواء البناءين فى التصرف والمصقع بكسر الميم كالمجهر ايضا وهو الذى يجهر بخطبته وقدمر معناه فى غير هذا الموضع ﴿قوله وهى فى الاصل﴾ قيد به لان الصاعقة الآن اسم ليس بصفة يعنى ان الصاعقة فى الاصل اما صفة لقصفة الرعد اى لشدّة صوته فتكون التاء التى فيها لتأنيث الموصوف فى الاصل واما صفة لنفس الرعد وهو مذكر فحينئذ لا تكون التاء للتأنيث بل للمبالغة كما فى رواية فى مبالغة الراوى يقال رجل راوية اى كثير الرواية فيكون صواعق فى الحقيقة جمع صاعق كفوارس فى جمع فارس وهو شاذ نادر لان فواعل انما هو جمع فاعلة لا جمع فاعل * والتاء قد تكون للنقل من الوصفية الى الاسمية وتاء صاعقة على تقدير كونها فى الاصل صفة الرعد يجوز ان تكون من هذا القبيل وان كانت الصاعقة مصدرا بمعنى الصعق كالكاذبة والعافية بمعنى الكذب والمعافاة كانت التاء فيها اصلية ﴿قوله نصب على العلة﴾ اى على انه مفعول له لقوله يجعلون بعد تعليله بقوله من الصواعق وكل واحد منهما باعث مقدّم على الفعل لا غرض مؤخر عنه * ولما كان كون المفعول له معرفة قليلا نادرا شبه بقول حاتم الطائى

فيجوز ان يعوّل عليه كما عوّل حسان فى قوله يسقون من ورد البريص عليهمو * بردى يصفق بالرحيق السلسل

حيث ذكر الضمير لان المعنى ماء بردى والجملة استئناف فكأنه لما ذكر ما يؤذن بالشدّة والهول قيل فكيف حالهم مع ذلك فاجيب بها وانما اطلق الاصابع موضع الانامل للمبالغة (من الصواعق) متعلق بيجعلون اى من اجلها يجعلون كقولهم سقاه من العيمة والصاعقة قصفة رعد هائل معها نار لا تمرّ بشئ الا اتت عليه من الصعق وهو شدّة الصوت وقد تطلق على كل هائل مسموع او مشاهد ويقال صعقته الصاعقة اذا اهلكته بالاحراق او شدّة الصوت وقرئ من الصواقع وهو ليس بقلب من الصواعق لاستواء كلا البناءين فى التصرف يقال صقع الديك وخطيب مصقع وصقعته الصاعقة وهى فى الاصل اما صفة لقصفة الرعد او للرعد والتاء للمبالغة كما فى الرواية او مصدر كالعافية والكاذبة (حذر الموت) نصب على العلة كقوله * واغفر عوراء الكريم ادّخاره

* واغفر عوراء الكريم ادخاره * اى قوله مغفور اصداقته وادخارى اياه ليوم احتياجى اليه لان الكريم اذا فرط منه
قول قبيح فى حق احد ندم عليه ومنعه كرمه من ان يعود الى مثله وانا اعرض عن الشتيم تكرما عن المقابلة معه
لانه ليس بكفؤلى ﴿قوله والموت زوال الحياة﴾ اى زوالها عما من شأنه ان يكون حيا فيكون بينهما تقابل العدم
والملكة وقيل انه صفة وجودية كالحياة فيكون بينهما تضاد فان الضدين امران وجوديان يتعاقبان على موضع
واحد بينهما غاية الخلاف * واستدل على كون الموت امرا وجوديا بقوله سبحانه وتعالى خلق الموت
فان الخلق هو الايجاد والايجاد لا يتعلق بالامر العدمى * واجيب بان المراد من الخلق هو التقدير والامور كلها
وجودية كانت او عدمية مقدرة فى الازل فلا يتم الاستدلال وبان المراد بخلق الموت احداث اتصاف الحى به
بعد مالم يكن وذلك لا يقتضى كون الصفة امرا وجوديا كما قالوا ان الماهيات غير معقولة والوجود من المعقولات
الثانية واثر الفاعل انما هو اتصاف الماهية بالوجود وقيل اعدام الملكات مخلوقة لما لها من شائبة التحقق
وقيل ان الخلق ان جعل بمعنى الايجاد لا يتصور فى اعدام الملكات اذ شائبة التحقق لا تكفى فى حقيقة الايجاد
وان جعل بمعنى الاحداث يتصور فيها لانه اعم من الايجاد ﴿قوله لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به المحيط﴾
لما استحال كونه سبحانه وتعالى محيطا بالكافرين حقيقة بان يحصرهم من جميع جوانبهم واطرافهم كما يحصر الحائط
البستان جعل لفظ المحيط استعارة تبعية سارية الى الصفة المشتقة من مصدرها بان شبه شمول قدرة الله سبحانه
وتعالى اياهم ونفاذ مشيئته فيهم بحيث يتصرف فيهم كيف يشاء لا يتأبون عن مطاوعة قدرته وارادته بوجه ما اصلا
باحاطة المحيط والضمير المجرور فى قوله المحاط به راجع الى اللام فى المحاط وبه مرفوع المحل على انه قائم مقام
الفاعل للمحاط ولا ضمير فى المحاط لانه انما عدى الى المفعول بواسطة حرف الجر اى كما لا يفوت الذى احيط به
من كل جانب من قصده واحاط به ﴿قوله والجملة اعتراضية﴾ واقعة بين كلامين متصلين معنى لان الاستئناف
الثانى وهو قوله سبحانه وتعالى يكاد البرق يخطف ابصارهم متصل بالاستئناف الاول وهو قوله سبحانه وتعالى
يجعلون اصابعهم من حيث ان الاستئناف الثانى وقع جوابا عن السؤال الناشئ عن الاستئناف الاول كما يدل عليه
قول المصنف رحمه الله تعالى والجملة اعتراضية لا عاطفة ولا حالية وانما قلنا فى توجيه كون الجملة اعتراضية
انها واقعة بين كلامين متصلين معنى لان الجمهور ذهبوا الى ان الجملة الاعتراضية لا تقع الا بين كلامين متصلين
معنى او فى اثناء كلام واحد ولا تقع فى آخره وان جوزه الزمخشرى واعترض الطيبى رحمه الله على جعل هذه
الجملة اعتراضية بان قال كيف يصح كونها معترضة والجملة المعترضة انما يؤتى بها لتأكيد معنى الكلامين
المعترض فيهما والكلامان اللذان اعترضت هذه الجملة فيهما من شأن ذوى الصيب وهو الممثل به وهذه الجملة
بعض احوال المنافقين الممثل وما وقع فى شأن قوم لا يصلح ان يؤكد ما وقع فى شأن قوم آخرين فهو بمعزل عن
التأكيد الذى هو فائدة الجملة الاعتراضية ثم قال والاوجه ان يقال ان قوله سبحانه وتعالى بالكافرين من قبيل وضع
المظهر موضع المضمر اشعارا بان سبب استحقاق ذوى الصيب ذلك العذاب هو كفرانهم لنعم الله سبحانه وتعالى
ومثل هذا التتميم المشبه به مما يؤدى الى المقصود فى التمثيل من المبالغة الى هنا كلامه ومحصوله ان هذه الجملة صالحة
لان تقع معترضة بين الكلامين الواردين فى شأن ذوى الصيب لكونها ايضا فى شأنهم حيث اريد بالكافرين
اصحاب الصيب ﴿قوله استئناف ثان كأنه جواب لمن يقول ماحالهم مع تلك الصواعق﴾ يرد عليه ان هذا
المبين حالهم مع البرق كيف يطابق السؤال مع حالهم مع الصواعق والجواب ان الذى يطلبه السائل بقوله
ماحالهم مع تلك الصواعق ليس بيان حالهم مع نفس الصواعق * التى هى من قبيل الهائل المسموع وهو الرعد
القاصف لان حالهم معها قد تبين بقوله سبحانه وتعالى يجعلون اصابعهم فى آذانهم من الصواعق حذر الموت
بل يطلب بيان حالهم مع ما يصحب الصواعق ويلزمها عادة من نحو البرق القوى الذى يقهر نور البصر بقوته
والقطع النارية التى تنزل معها وبهذا الاعتبار يكون الجواب مطابقا للسؤال ﴿قوله وضعت لمقاربة الخبر
من الوجود﴾ اى وضعت للاخبار بقرب مضمون خبرها من الوقوع فى الحال اى بان اتصاف اسمها بخبرها قريب
من ان يقع فى الحال لعروض سببه فان وجود السبب يفيد وجود المسبب بخلاف العلة التامة فان وجودها
يستلزم وجود المعلول ﴿قوله وعسى موضوعة لرجائه﴾ اى لرجاء حصول مضمون خبرها مطلقا اى سواء
رجى حصوله عن قريب او بعد مدة مديدة وليقال ان عسى من افعال المقاربة موضوعة لرجاء دنو الخبر كما هو المفهوم

ت زوال الحياة وقيل عرض يضادها
خلق الموت والحياة ورد بان الخلق
التقدير والاعدام مقدرة (والله محيط
فرين) لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط به
لا يخلصهم الخداع والحيل والجملة
اضية لا محل لها (يكاد البرق يخطف
ارهم) استئناف ثان كأنه جواب لمن
ماحالهم مع تلك الصواعق وكاد من
المقاربة وضعت لمقاربة الخبر من
جود لعروض سببه لكنه لم يوجد اما
رض مانع اولفقد شرط وعسى موضوعة
ئه

فهي خبر محض و لذلك جاءت متصرفة بخلاف عسى و خبرها مشروط فيه ان يكون فعلا مضارعا تنبيها على انه المقصود بالقرب من غير ان ليؤكد القرب بالدلالة على الحال و قد تدخل عليه حملا لها على عسى كما يحمل عليها بالحذف من خبرها لمشاركتهما في اصل معنى المقاربة و الخطف الاخذ بسرعة وقرئ يخطف بكسر الطاء و يخطف على انه يختطف فنقلت فتحة التاء الى الخاء ثم ادغمت في الطاء و يخطف بكسر الخاء لالتقاء الساكنين و اتباع الياء لها و يخطف

من تعبير ابن الحاجب رحمه الله تعالى في الكافية و كأنه اختار ماذهب اليه الرضي الاستراباذي رحمه الله حيث قال الذي ارى ان عسى ليس من افعال المقاربة اذ هو طمع لحصول مضمون الخبر في حق غيره تعالى و الطمع يستدعي ان لايكون الطامع على وثوق من حصول المطموع فكيف يحكم بدنو مالا يوثق بحصوله ثم ابطل ان يكون عسى لطمع دنو مضمون خبره لالطمع حصول مضمون خبره بناء على ان دخول الدنو في مفهوم عسى وضعا لم ينقل عن اهل اللغة فاذا قلت عسى زيد ان يخرج كان بمعنى لعل كما ذكر آنفا هذا كلام الرضي رحمه الله الا ان الجمهور اتفقوا على ان عسى من افعال المقاربة و ان القرب فيه مرجو و في كاد موجود قال الزمخشري في المفصل و الفصل بين معنى عسى و معنى كاد ان عسى لمقاربة الامر على سبيل الرجاء و الطمع تقول عسى الله ان يشفي مريضك تريد ان قرب شفائه مرجو عند الله سبحانه و تعالى مطموع فيه و كاد لمقاربته على سبيل الوجود و الحصول تقول كادت الشمس ان تغرب تريد ان قربها من الغروب قد حصل الى هنا كلامه و الله اعلم ﴿ قوله فهي خبر محض ﴾ اي اذا كانت كاد موضوعة للاخبار بقرب مضمون خبرها من الوقوع في الحال و الحصول فيه ثبت انها خبر محض ليس فيها شائبة الانشائية بخلاف عسى فانها موضوعة للدلالة على مجرد رجاء حصول مضمون خبرها فهي انشاء محض ﴿ قوله و لذلك ﴾ اي و لكون كاد خبرا محضا جاءت متصرفة كسائر الافعال المتصرف فيها لان الاصل فيما وضع للاخبار ان يتصرف فيه تقول كاد يكيد كيدا و كاد كادا كادوا و كادت كادتا كدن كدت كدتما كدتم كدت كدتما كدتن كدت كدنا هذا على لغة من يجعله اجوفا يائيا نحو باع و هو المشهور و عليها قوله سبحانه و تعالى تالله ان كدت لتردين و بعض العرب يجعله واويا و يقول كدت تكاد بخلاف عسى فانه لم يتصرف فيها اذ لم يأت منها الا الماضي لتضمنها معنى الحرف اعني لعل و الحروف لايتصرف فيها فكذا ما بمعناها * قال صاحب الكشاف في المفصل و للعرب في عسى ثلاثة مذاهب احدها ان يقولوا عسيت عسيتما الى عسين و عسى عسيا الى عسيت و عسينا و الثاني ان لايتجاوز عسى ان يفعل و عسى ان يفعلوا و الثالث ان يقولوا عساك ان تفعل و عساكما ان تفعلا الى عساكن و عساه ان يفعل الى عساهن و عساي ان افعل و عسانا ان نفعل ﴿ قوله و خبرها مشروط فيه ان يكون فعلا مضارعا ﴾ اي قد اشترط في خبر كاد ان يكون فعلا مضارعا تنبيها على ان مضمون خبرها هو الذي قصد بيان حصوله من الحال فان الفعل المضارع المجرد من علم الاستقبال مثل ان الناصبة و السين و سوف و ان كان موضوعا بالاشتراك للحال و الاستقبال الا انه عند استعمال بكاد الموضوعة لبيان قرب خبرها من الوقوع في الحال يتعين كونه للحال لقيام القرينة المعينة للمراد و هي استعماله بما وضع لمقاربة الخبر من الوجود و لما كان لفظ كاد موضوعا للاخبار بقرب مضمون خبره من الوجود نبه على ذلك بالتزام ان يكون خبره فعلا مضارعا ليعين كونه بمعنى الحال بقيام القرينة الدالة عليه فان الفعل الماضي لانقضاء مدلوله لايدل على قرب الحصول ﴿ قوله من غير ان ﴾ خبر بعد خبر لقوله ان يكون او صفة بعد صفة لقوله فعلا و شرط تجرد كاد من كلمة أن لانها علم الاستقبال و فيها نوع تسويف فالجمع بينها و بين كاد كالجمع بين المتنافيين و اذا جرد المضارع من علامة الاستقبال كان ظاهرا في الحال بقرينة استعماله في خبر كاد فيتأكد به ما في كاد من الدلالة على قرب خبره من الوقوع في الحال و هو المراد بقوله لتوكيد القرب بالدلالة * فان قيل الدلالة على الحال تنافي تأكيد القرب من الحال * اجيب بان المراد بالدلالة الدلالة في الجملة و هي لاتقتضي الحصول و لاتنافي القرب من الحال ﴿ قوله و قد تدخل عليه حملا لها على عسى ﴾ اي و قد تدخل كلمة ان على خبر كاد حملا لكاد على عسى لكونها موضوعة لرجاء حصول مضمون خبرها من غير اعتبار معنى المقاربة في مفهومها على ما اشار اليه المصنف و من المعلوم ان ماهو مرجو الحصول لايكون الا مستقبلا فاستحسن لذلك ان يكون خبرها مصحوبا بعلامة الاستقبال كما حملت عسى على كاد حيث حذفت كلمة ان من خبرها في قوله

* عسى الهم الذي امسيت فيه * يكون وراءه فرج قريب *

لمشاركتهما في اصل معنى المقاربة فانهما في الاخبار بقرب الحصول متقاربان ﴿ قوله وقرئ يخطف بكسر الطاء ﴾ يعني ان اللغة الفصيحة ان يقول خطفه يخطفه بكسر الطاء في الماضي و فتحها في الغابر و فيه لغة اخرى حكاها الاخفش و هي انه من باب ضرب يضرب و هي لغة رديئة ﴿ قوله و يخطف ﴾ بفتح الياء و الخاء و كسر الطاء المشددة اصله يختطف نقلت فتحة تاء الافتعال الى الخاء ثم ادغمت في الطاء و قرئ ايضا يخطف بكسر الياء و الخاء و الطاء المشددة

اصله يختطف فسكنت حركة التاء لاجل الادغام فادغمت التاء فى الطاء فاجتمع ساكنان الخاء والحرف المدغم فكسرت الخاء امامتابعة للطاء واما لان الكسرة اصل فى تحريك الساكن ثم كسر حرف المضارعة تبعا للخاء وقرئ يخطف على البناء للفاعل وهو ههنا يكون متعدّيا فلذلك نصب ابصارهم لقوله تعالى ويتخطف الناس من حولهم ﴿قوله فى تارتى خفوق البرق﴾ اى لمعانه واضطرابه يقال خفقت الراية والقلب والسراب تخفق وتخفق خفقانا اذا اضطربت ويقال تارة بعد تارة اى مرة بعد مرة والمقصود من الاستئناف بقوله كلما اضاء لهم الى آخر الآية المبالغة فى شدّة احوال ذوى الصيب وشدّة ما فيه من الظلمة بحيث لا يقدرون فيها على الحركة الى وقت لمعان البرق ليعلم من ذلك شدّة احوال المنافقين المشبهة باحوال هؤلاء ﴿قوله كلما نوّر لهم ممشى﴾ اى موضع مشى وهو المفعول المحذوف لاضاء بمعنى نوّر والمستتر فى نوّر ضمير البرق والضمير المنصوب فى اخذوه راجع الى ممشى وقوله اخذوه اى مشوا فيه اشارة الى ان الضمير المجرور فى قوله تعالى فيه راجع الى المحذوف بناء على ان المقدر فى حكم الملفوظ فصح رجوع الضمير اليه ﴿قوله مشوا فى مطرح نوره﴾ اشارة الى ان ضمير فيه على تقدير ان يكون اضاء لازما راجع الى البرق كضمير اضاء والى ان هنالك مضافين مقدّرين والمعنى ان البرق كلما لمع لهم مشوا فيه فى مطرح نوره خطوات يسيرة مع خوف ان يخطف ابصارهم وقدمرّ ان ضمير فيه على تقدير ان يكون اضاء متعدّيا راجع الى المفعول المحذوف ﴿قوله وكذلك اظلم﴾ يعنى انه يجئ لازما ومتعدّيا مثل اضاء الا ان المصنف لم يصرح بمجيئه لازما لظهوره وشهرته واقتصر على ذكر مجيئه متعدّيا ولذلك قال صاحب الكشاف واظلم يحتمل ان يكون غير متعدّ وهو الظاهر وقال الفاضل التفتازانى نوّر الله تعالى مرقده فى بيان كون عدم تعديته ظاهرا لان التعدّى لا يوجد فى استعمال من يستشهد بكلامه ولم يثبته الثقات من ائمة اللغة الا القليل جدّا كما نقل عن الازهرى انه قال ان اضاء واظلم يكون لازما ومتعدّيا وعن الليث انه قال يقال اظلم فلان البيت علينا اذا اسمعك ماتكرهه الى هنا كلامه ثم ان المصنف جعل فى كلامه اظلم المتعدّى منقولا اى مأخوذا من ظلم الليل بكسر اللام فتكون همزة اظلم للتعدية وظاهر ان اظلم اللازم مأخوذ منه ايضا الا ان الهمزة حينئذ تكون للصيرورة ﴿قوله ويشهد له﴾ اى لمجئ اظلم متعدّيا قرآءة اظلم لان الفعل اللازم لا يبنى للمفعول ﴿قوله وقول ابى تمام﴾ عطف على قوله قرآءة اظلم فان قوله ايضا يشهد لمجئ اظلم متعدّيا وماقبل هذا البيت قوله

أحاولت ارشادى فعقلى مرشدى	ام استمت تأديبى فدهرى مؤدّبى
هما اظلما حالىّ ثمة اجليا	ظلاميهما عن وجه امرد أشيب

والهمزة فى أحاولت للانكار والخطاب للعاذلة وام استمت عطف على قوله احاولت والاستيام افتعال من السوم ومعناه التطلب اى التكلف فى الطلب يخاطب العاذلة وهى المرأة اللائمة ويقول لها منكرا على محاولتها ارشاده واستيامها تأديبه ماكان ينبغى لك الاقدام فى الارشاد والتأديب والفاء تعليل لمحذوف اى لا تحاولى شيأ منهما فان فى ارشاد العقل وتأديب تصاريف الدهر كفاية فى ارشاد كل رشيد وتأديب كل سعيد ولو روى بالواو الحالية لم يحتج الى تقدير معلل محذوف كذا فى الحواشى الشريفية والظاهر انه لا حاجة الى ارتكاب التقدير على الرواية بالفاء ايضا لجواز ان تكون الفاء تعليلا للانكار المستفاد من الهمزة اى ماكان ينبغى لك الاقدام على ارشادى وتأديبى فان فى العقل والدهر كفاية عنهما ثم انه لما ادّعى انه استرشد وتأدب من العقل والدهر توجه لسائل ان يقول كيف ارشدك عقلك وادّبك دهرك فقال مجيبا له هما اى العقل والدهر اظلما حالىّ واراد بحاليه ما يتوارد من المتقابلين كالخير والشر والغنى والفقر والصحة والمرض والعسر واليسر والمقصود التعميم يعنى أن العقل والدهر اظلما علىّ جميع احوالى وكدر اعيشى فى كل حال من الاحوال المتقابلة حيث تركت التوسع فى المشتهيات وقنعت بما كفى وصرفت جميع اوقاتى وقوّتى وهمتى الى استكمال النفس وتهذيب الفعال والاخلاق المرضية وكنت مسخرا منقادا لما يقتضيه عقلى ودهرى حتى وصلت بذلك الى اوج الكمال ورفعة حسن الخصال فزال عنى سيئ ماقاسيت قبل ذلك من كدورات الرياضة والتقييد عن الاسترسال فى مقتضيات الطبع والهوى فالشاعر مادام فى قيد الاستكمال والتأدب كان مظلم الاحوال وضيق البال مجتنبا عما تشتهيه نفسه ويميل اليه طبعه وبعدما استكمل وتأدب وصار العمل بمقتضى العقل خلقا له وملكة كالامر الجبلى حصل له سعة البال وانكشاف ظلمة الاحوال فلذلك قال هما اظلما حالىّ ثمة اجليا اى كشفا ظلاميهما عنى وثمة حرف عطف لحقتها التاء وقوله عن وجه امرد أشيب

(كلما اضاء لهم مشوا فيه واذا اظلم عليهم قاموا) استئناف ثالث كأنه قيل ما يفعلون فى تارتى خفوق البرق وخفيته فاجيب بذلك واضاء اما متعدّ والمفعول محذوف بمعنى كلما نوّر لهم ممشى اخذوه اولازم بمعنى كلما لمع لهم مشوا فى مطرح نوره وكذلك اظلم فانه جاء متعدّيا منقولا من ظلم الليل ويشهد له قرآءة اظلم على البناء للمفعول وقول ابى تمام

هما اظلما حالىّ ثمة اجليا *
ظلاميهما عن وجه امرد اشيب *

من قبيل التجريد حيث نزع وجرّد من نفسه شخصا امرد فى السن واشيب فى تجربة الامور وسداد الرأى والمعنى اجليا ظلاميهما عن وجهى وانا شاب بحسب السن وشيخ اشيب فى كمال العقل ووفور المعرفة ﴿قوله فانه وان كان من المحدثين﴾ ذكروا فى الحواشى الشريفية ان الشعرآء على اربع طبقات * الجاهليون وهم الذين لم يدركوا عصر الاسلام فضلا عن ان يسلموا كامرئ القيس وزهير وطرفة * ومخضرمون وهم الذين ادركوا الجاهلية والاسلام فاسلموا كحسان ولبيد * والمتقدمون من اهل الاسلام كالفرزدق وجرير وذى الرمة وهؤلاء كلهم يستشهد بكلامهم فى اللغة واشعارهم * والمحدثون من اهل الاسلام وهم الذين نشأوا بعد الصدر الاول من المسلمين كابى تمام وابى الطيب والبحترى ولا يستشهد بشعرهم الا ان يجعل مايقولونه بمنزلة مايروونه ولذلك قال المصنف فى حق ابى تمام لكنه من علماء العربية فلا يبعد ان يجعل مايقوله بمنزلة مايرويه وانما قال لايبعد اشارة الى ضعف الجعل المذكور ﴿قوله انتهزوها﴾ اى اغتنموها يقال انتهز فلان الفرصة اى اغتنمها وقاربها والفرصة النوبة والحاصل ان كلما تدل على تكرر الفعل عند تكرر الشرط ابدا واذا لاتدل عليه والقوم لما كانوا متحيرين فى الظلمات مدهوشين بسببها وكانت جل هممهم مصروفة الى الخلاص منها كانوا حراصا على المشى والهرب رجاء ان يتخلصوا من تلك الحيرة والدهشة العظيمة فلذلك قيل مع الاضاءة كلما حتى يدل على انهم يعدّون فرصة امكان المشى وتأتيه غنيمة فلا يضيعونها بخلاف التوقف والثبات فانهم ليسوا حراصا عليه بل هم واقفون اضطرارا لعدم تأتى المشى فلذلك قيل مع الاظلام اذا لمجرّد بيان انهم يقفون وقت الاظلام من غير ان يتعرض لكون الوقوف مهما عندهم بحيث يتكرر ذلك منهم كلما تكرّر مايؤدّى اليه ﴿قوله ومعنى قاموا وقفوا﴾ بقرينة وقوعه فى مقابلة مشوا ومن هذا القبيل قامت السوق اذا ركدت اى سكنت وكسدت وقدمرّ فى يقيمون الصلاة استعماله بمعنى نفقت وراجت مأخوذا من القيام بمعنى الانتصاب فهو من الاضداد ﴿قوله بقصيف الرعد﴾ اى بشدّة صوته فان القصيف مصدر بمعنى قصف الرعد ووميض البرق لمعانه ومن ابيات البردة

* ام هبت الريح من تلقاء كاظمة * واومض البرق فى الظلماء من اضم *

ولعل وجه ارتباط جملة ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم بما قبلها بيان شدّة قصيف الرعد ووميض البرق والمعنى انهما بحسب شدّتهما كانا يقتضيان اذهاب قوّتى سمعهم وابصارهم فكان ينبغى ان تذهبا لتحقق علة ذهابهما لكن لم يتحقق الذهاب لعدم ارتفاع مايمنع تحققه وهو عدم تعلق مشيئة الله تعالى بذهابهما فان تحقق العلة الموجبة لوجود الشئ لاتنفى وجوده مالم يرتفع مانع وجوده وقصيف الرعد وان كان يوجب ذهاب سمعهم بسبب شدّته وكذا وميض البرق وان كانت شدته بحيث توجب ذهاب ابصارهم الا ان عدم تعلق مشيئة الله تعالى بذهابهما لما كان مانعا من تأثير القصيف والوميض المذكورين فى ذهابهما لم يتحقق ذهابها ﴿قوله حتى لايكاد يذكر الا فى الشئ المستغرب﴾ اى حتى لايكاد يذكر مفعول المشيئة الا اذا كان شيأ مستغربا كما فى قول البحترى يرثى ابنه ويصف نفسه بشدّة الحزن وكمال الصبر عليه حيث قال

* ولو شئت ان ابكى دما لبكيته * عليه ولكن ساحة الصبر اوسع *

فان مفعول المشيئة وهو قوله ابكى دما ذكر فيه لكون بكاء الدم شيأ مستغربا فلابد من ذكر مثل هذا المفعول صريحا وعدم الاكتفاء بدلالة الجواب عليه ليتقرّر فى ذهن السامع ويأنس به اى ولو شئت لبكيت الدم بدله ﴿قوله وظاهرها الدلالة على انتفاء الاوّل لانتفاء الثانى﴾ يعنى انهم اختلفوا فى ان كلمة لو هل هى لانتفاء الثانى لانتفاء الاوّل اوانها لانتفاء الاوّل لانتفاء الثانى واختار المصنف ماقاله ابن الحاجب وتوضيح المقام ان كلمتى ان ولو مشتركتان فى كونهما حرفى شرط وحرف الشرط كل حرف دخل على جملتين فعليتين لجعل تحقق مضمون الجملة الاولى سببا لتحقق مضمون الثانية والفرق بينهما ان كلمة لو تفيد ارتباطهما فى الماضى على سبيل التقدير وكلمة ان تفيد ارتباطهما فى المستقبل وان دخلت على الماضى فمعنى قولك ان اكرمتنى اكرمتك تعليق تحقق مضمون الجملة الثانية فى الاستقبال بتحقق مضمون الاولى فيه ومعنى قولك لو اكرمتنى اكرمتك تعليق تحقق مضمون الثانية فى الماضى بتحقق مضمون الاولى فيه على سبيل التقدير فيجب ان يكون كل واحد من مضمون الجملتين منتفيا غير محقق اما عدم تحقق مضمون الاولى فظاهر لانه مقدر التحقق بكلمة لو واما عدم تحقق مضمون الثانية فلانتفاء شرط تحققه وهو تحقق مضمون الاولى فى الواقع وقد تقرر انه غير محقق بل هو مقدّر التحقق واذ قد تبين انتفاء كل واحد

فانه وان كان من المحدثين لكنه من علماء العربية فلا يبعد ان يجعل مايقوله بمنزلة مايرويه وانما قال مع الاضاءة كلما ومع الاظلام اذا لانهم حراص على المشى فكلما صادفوا منه فرصة انتهزوها ولا كذلك التوقف ومعنى قاموا وقفوا ومنه قامت السوق اذا ركدت وقام الماء اذا جمد (ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم) اى لو شاء الله ان يذهب بسمعهم بقصيف الرعد وابصارهم بوميض البرق لذهب بهما فحذف المفعول لدلالة الجواب عليه ولقد تكاثر حذفه فى شاء واراد حتى لايكاد يذكر الا فى الشئ المستغرب كقوله

* ولو شئت ان ابكى دما لبكيته *

ولو من حروف الشرط وظاهرها الدلالة على انتفاء الاوّل لانتفاء الثانى ضرورة انتفاء الملزوم عند انتفاء لازمه

من مضمونهما فلنبين انتفاء الآخر فنقول من ذهب الى انهما لانتفاء الثانى لانتفاء الاوّل نظر الى ان تحقق مضمون الاولى لما كان سببا لتحقق مضمون الثانية كان انتفاء مضمون الاولى فى الخارج سببا لانتفاء مضمون الثانية فيه ضرورة ان انتفاء العلة فى الخارج علة لانتفاء المعلول فيه فاذا قيل لوجئتنى لاكرمتك معلقا الاكرام بالمجيئ مع القطع بانتفائه فى الخارج وتقدير وقوعه فيه كان اللازم انتفاء الاكرام فى الخارج ايضا بناء على انتفاء سببه وان لم يكن العلم بانتفاء الحكم مطابقا لجواز ان يتحقق سبب آخر ومن ذهب الى انها لانتفاء الاوّل لانتفاء الثانى نظر الى ان العلم بانتفاء الثانى يستلزم العلم بانتفاء الاوّل ضرورة ان العلم بانتفاء المسبب يدل على انتفاء الاسباب كلها فان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا انما سيق ليستدل بامتناع الفساد على انتفاء تعدد الآلهة دون العكس اذلا يلزم من انتفاء التعدد انتفاء الفساد فعلى هذا يكون قوله تعالى ولو شاء الله لذهب بسمعهم استدلالا على انتفاء الملزوم وهو المشيئة بانتفاء اللازم الذى هو عدم الاذهاب فهو فى حكم القياس الاستثنائى الذى رفع فيه نقيض التالى لينتج نقيض المقدم وهو انه تعالى لم يشأ ذهاب سمعهم وابصارهم وان تحقق سببه وهو بلوغ القصيف والوميض الى اقصى الغاية فكان عدم مشيئته تعالى اياه مانعا من تحققه ومن تأمل حق التأمل ظهر له ان كلمة لو فى الآية لو جعلت لانتفاء الثانى لانتفاء الاوّل كان له وجه وجيه بل هو اوجه مما اختاره المصنف واوفق لما ذكره فى فائدة الشرطية وذلك لان حملها على ما اختاره يستلزم ان يكون المقصود من ايراد الشرطية انتفاء المشيئة بانتفاء لازمها وليس كذلك بل المقصود بيان ان اسباب ذهاب السمع والبصر قد تكاملت وتمت الا انه انتفى لانتفاء المشيئة الذى هو مانع منه ففيه بيان لتناهى القصيف والوميض الى غاية الامتداد والقوة بحيث ينبغى ان يؤثر الرعد القاصف فى ذهاب السمع والبرق الخاطف فى ذهاب البصر لكن انما تخلف عنهما مسببهما لفقد شرط تأثير السبب وهو مشيئة الله تعالى **قوله وفائدة هذه الشرطية** وهى قوله تعالى ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم يعنى ان فائدتها امران الاوّل اظهار المانع وهو عدم المشيئة مع قيام السبب المقتضى وهو الرعد القاصف والبرق الخاطف والثانى التنبيه على امرين الاوّل الاشارة الى ان تأثير الاسباب فى مسبباتها مشروط بمشيئة الله تعالى ووجه التنبيه عليه ان الآية دلت على تحقق اسباب ذهاب سمعهم وابصارهم ومع ذلك تخلف الذهاب لفقد ان شرط تأثيرها وهو تعلق المشيئة به واذا تحقق ان تأثير الاسباب فى هذه المادة مشروط بمشيئة الله تعالى تحقق ان الامر كذلك فى سائر المواد للاشتراك فى العلة والثانى ان وجود المسببات حال كون ذلك الوجود مرتبطا باسبابها العادية واقع بقدرته تعالى ووجه كون هذه الشرطية منبهة على هذا المعنى انه قد ثبت كونها منبهة على ان وجود المسببات واقع بمشيئته تعالى فيكون واقعا بقدرته تعالى ايضا وذلك لان المشيئة مرادفة للارادة وهى صفة شأنها ترجيح احد المقدورين من الفعل والترك على الآخر ويفرق بينها وبين القدرة بان نسبة القدرة الى الطرفين على السوآء بخلاف نسبة المشيئة اليهما وان المشيئة مسبوقة بالقدرة واذ قد تبين ان وجود المسببات مشروط بالمشيئة فقد تبين ايضا انه واقع بالقدرة السابقة على المشيئة ضرورة ان الواقع بالمسبوق واقع بما هو سابق عليه **قوله كالتصريح به** اى بما نبه عليه بالشرطية من ان وجود المسببات واقع بقدرته وذلك لان قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير كالتأكيد لما قبله فلذلك لم يعطف عليه وانما قال كالتصريح به ولم يقل تصريح لان ما دلت الشرطية عليه انما هو ان ذهاب سمعهم وابصارهم لكونه مشروطا بمشيئة الله تعالى واقع بقدرته السابقة عليها فهى ليست صريحة فى ان ذهابهما واقع بقدرته تعالى بل انما علم وقوعه بقدرة الله تعالى بناء على كون مدلول الشرطية مستلزما لوقوعها بخلاف هذه الآية فانها تصريح بان جميع الاشياء واقع بقدرته تعالى فهى كالتصريح بما تضمنته الآية الاولى **قوله والشئ يختص بالموجود** يعنى ان لفظ الشئ عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط فكل شئ عندهم موجود وكل موجود شئ فالمشيئة عندهم تساوق الوجود وتساويه واما كونهما مترادفين بان يتحد مفهومهما فهم مترددون فى ذلك بل ربما يدعون نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها بخلاف قولنا السواد شئ فلذلك قال انه يختص بالموجود ولم يقل يرادف الموجود ومن فسر الشئ بما يصح ان يعلم ويخبر عنه من المعتزلة يجوز اطلاقه على الموجود القديم والحادث وعلى المعدوم الممكن والمستحيل لان الكل مما يصدق عليه نفس الشئ وبعضهم يطلقه على الموجود والمعدوم الممكن بناء على انه يفسر الشئ بالثابت المتقرر فى الخارج ويجعل الثبوت اعم من الوجود حيث يصف المعدوم

لا ذهب باسماعهم بزيادة الباء كقوله
لا تلقوا بايديكم الى التهلكة وفائدة هذه
لية ابدآء المانع لذهاب سمعهم وابصارهم
م ما يقتضيه والتنبيه على ان تأثير
ب فى مسبباتها مشروط بمشيئة الله تعالى
جودها مرتبط باسبابها واقع بقدرته
(ان الله على كل شئ قدير) كالتصريح
قرر له والشئ يختص بالموجود لانه
سل مصدر شاء اطلق بمعنى شائى تارة
ذ يتناول البارى تعالى كما قال قل اى شئ
هادة قل الله شهيد

الممكن حال عدمه و انما يصح ان يوجد و على التقديرين لا يصح اطلاقه على الممتنع واستدل على اختصاص لفظ الشيء بالموجود بانه في الاصل مصدر شاء الا انه ندر استعماله في المعنى المصدري بان غلب استعماله في الذوات القائمة بانفسها لكونها شائية او مشيئة فعلى الاول يكون المصدر بمعنى الفاعل و على الثاني يكون بمعنى المفعول فان المشيء اسم مفعول من شاء يشاء كهيب من هاب يهاب و على التقديرين يكون ما اطلق عليه لفظ الشيء موجودا اما على الاول فلان من قامت به المشيئة يكون شائيا لامر لا بد ان يكون موجودا و على الثاني فلان ماشيء و ان كان اعم مما شيء وجوده بناء على ان طرف العدم من الممكن قد تتعلق به المشيئة فلا يلزم من كون الشيء بمعنى المشيء كونه موجودا الا ان المراد بالشيء المشيء وجوده وقرينة التقييد كون مشيئة الوجود اكمل بالنسبة الى مشيئة العدم و اللفظ اذا اطلق ينصرف الى اكمل محتملاته وهو الذي يتبادر الذهن اليه كما ان نفس المشيئة اذا اطلقت تنصرف الى المشيئة الكاملة و هي مشيئة الله تعالى فلذلك جعل المصنف المشيء وجوده بمعنى ماشاء الله وجوده حيث قال و ماشاء الله تعالى وجوده فهو موجود في الجملة اى في الوقت الذي تعلقت المشيئة بوجوده فهو موجود في الجملة فيه لامتناع تخلف مراد الله تعالى عن ارادته ﴿قوله وعليه﴾ اى و على الاطلاق لفظ الشيء بمعنى المشيء وجوده قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير و قوله ان الله خالق كل شيء و لا يدخل ذاته تعالى في عموم كل شيء حتى يلزم كونه تعالى قادرا على نفس ذاته و خالقا لها اذ لا يصدق عليه مفهوم مشيء وجوده فلم يحتج الى استثنائه من ذلك اللفظ العام المستغرق لافراد مفهومه و المثنوية و الثنيا بمعنى الاستثناء ﴿قوله و القدرة هو التمكن من ايجاد الشيء﴾ لا يخفى ان التمكن من الاقدار و الابقاء معتبر في مفهوم القدرة الا ان المصنف اقتصر على ذكر التمكن من الايجاد بناء على ان التمكن من الايجاد يستلزم التمكن منهما استلزاما عقليا وقيل القدرة المفسرة بما ذكر هي قدرة الانسان و اما قدرة الله تعالى فهي عبارة عن نفي العجز عنه تعالى بالكلية ﴿قوله و القادر هو الذي ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل﴾ هذا التعبير احسن مما قيل و ان شاء ترك لان ظاهره يقتضي ان يكون العدم الاصلي متعلق المشيئة و ليس كذلك كما تقرر في غير موضع ثم ان كل واحد من الفعل و عدمه اعم من الايجاد و الاعدام ومعنى العبارة ان شاء الايجاد و الاعدام فعله و ان لم يشأ شيأ منهما لم يفعله فمعنى كونه قادرا على الموجود حال وجوده انه ان شاء عدمه اعدمه و ان لم يشأ عدمه لم يعدمه ومعنى كونه قادرا على المعدوم حال عدمه انه ان شاء وجوده اوجده و ان لم يشأ وجوده لم يوجده و كونه قادرا بهذا المعنى و هو انه تعالى ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل متفق عليه بين الفريقين اعنى بين القائلين بالايجاب و بين من يقول انه تعالى فاعل بالاختيار اذ ليس شيء من ايجاد العالم و تركه لازما لذاته و لا يجب عليه شيء من الآثار الصادرة عنه و الفرق بين الفريقين ان القائلين بالايجاب ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض و الجود لازمة لذاته تعالى كلزوم العلم و سائر الصفات الكمالية اللازمة لذاته تعالى و يستحيل انفكاكها عنه تعالى فمقدم الشرطية الاولى وهي قولنا ان شاء فعل واجب الصدق و التحقق بخلاف مقدم الشرطية الثانية فانه ممتنع الصدق مع ان كل واحدة من الشرطيتين صادقة في حق البارى تعالى و ان القائلين بالاختيار قالوا ان كل واحد من مقدم الشرطية الاولى و مقدم الثانية ليس بواجب الصدق و لا ممتنع الصدق فان كل واحد من المشيئة ليس لازما لذاته تعالى ﴿قوله و القدير الفعال لما يشاء على ما يشاء﴾ اى الذي يفعل ما يشاء على الوجه الذي يشاءه من الوجوه المختلفة و فرق بين القادر و القدير بناء على ان صيغة الفعيل للمبالغة كالرحيم و العليم فيكون قدير ابلغ من قادر كما نقل الزجاج وعن الهروى انهما بمعنى ﴿قوله ولذلك﴾ اى و لاعتبار المبالغة و العموم في مفهوم القدير حيث فسر بانه الفعال لكل ما يشاء موافقا للوجه الذي شاء كونه عليه قلما يوصف به غير البارى تعالى فانه لا احد غير الله تعالى يوصف بالقدرة بالنسبة الى بعض ما يشاء الا و يوصف بالعجز بالنسبة الى البعض الآخر ﴿قوله و اشتقاق القدرة من القدر﴾ يعني ان القدرة بمعنى التمكن من التأثير و القوة عليه مأخوذة من القدر لان الأثر المقدور يكون على مقدار تمكن القادر و قوته او على مقدار ما تقتضيه مشيئته و ارادته او على مقدار ما تقتضيه الحكمة ﴿قوله و فيه دليل﴾ اى و في قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير دليل على كل واحد من المطالب الثلاثة فان قوله لانه شيء و كل شيء مقدور بيان لوجه دلالته على كل واحد منها على سبيل البدل فان كل واحد من المحدث حال حدوثه و الممكن حال بقائه و مقدور العبد شيء و كل شيء مقدور لله تعالى بهذه الآية فينتج ان كل واحد

و بمعنى مشيء اخرى اى مشيء وجوده و ماشاء الله وجوده فهو موجود في الجملة و عليه قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير الله خالق كل شيء فهما على عمومهما بلا مثنوية و المعتزلة لما قالوا الشيء ما يصح ان يوجد وهو يعم الواجب و الممكن او ما يصح ان يعلم و يخبر عنه فيعم الممتنع ايضا لزمهم التخصيص بالممكن في الموضعين بدليل العقل و القدرة هو التمكن من ايجاد الشيء وقيل صفة تقتضي التمكن وقيل قدرة الانسان هيئة بها يتمكن من الفعل و قدرة الله تعالى عبارة عن نفي العجز و القادر هو الذي ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل و القدير الفعال لما يشاء على ما يشاء و لذلك قلما يوصف به غير البارى تعالى و اشتقاق القدرة من القدر لان القادر يوقع الفعل على مقدار قوته او على مقدار ما تقتضيه مشيئته و فيه دليل على ان الحادث حال حدوثه و الممكن حال بقائه مقدور ان و ان مقدور العبد مقدور لله تعالى لانه شيء و كل شيء مقدور لله تعالى

منها مقدور لله تعالى * وما يقال من ان الحادث حال حدوثه موجود لامحالة وكذلك الممكن حال بقائه فكيف يكونان مقدورين وتعلق القدرة بالموجود تحصيل الحاصل وهو محال فان القدرة هي الصفة المؤثرة على وفق الارادة وتأثيرها الايجاد وايجاد الموجود محال * فجوابه ان المحال ايجاد الموجود بوجود سابق وهو غير لازم لان وجود المحدث حال حدوثه هو الوجود الحادث له بهذا الايجاد لا وجود سابق عليه وكذا وجود الباقي في حال بقائه فكما أن اصل وجوده الحاصل له في اول زمان حدوثه فائض عليه من الفاعل المؤثر الحقيقي فكذا دوام وجوده وبقاؤه فيما بعده من الازمنة حاصل له بايجاد الفاعل ايضا ففي اي حين انقطع استفادته الوجود منه يصير معدوما فالممكن في كل زمان من ازمنة وجوده موجود بوجود فائض عليه في ذلك الزمان من الموجد فاللازم من كون الممكن حال بقائه مقدورا كونه تعالى موجدا له بوجود هو اثر ذلك الايجاد ﴿قوله والظاهر ان التمثيلين﴾ وهما قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا وقوله او كصيب الآية واختار كونهما من جملة التمثيلات المركبة دون المفرقة التي يتكلف فيها لكل واحد واحد من الاشياء المشبهة بشيء يقدر شبهه به كما قال صاحب الكشاف فانه القول الصحيح الذي عليه علماء البيان والقول الفحل والمذهب الجزل كما ذكره في الحواشي السعدية وهو قوله * فان قلت لم كان هذا هو القول الفحل والمذهب الجزل * قلت لانه يحصل في النفس من هيئة المركبات ما لا يحصل من تصور المفردات وان شئت فتأمل حال من اخذتهم السماء بالمطر المتتابع مع تكاثف ظلمة الليل وتواتر الرعد القاصف والبرق الخاطف والصاعقة المحرقة ولهم في اثناء ذلك اضطراب خوف الهلاك اين ذلك من تشبيه الدين بالمطر والشبهة بالظلمة والوعد والوعيد بالرعد والبرق ومن تضمن افادة هذا التشبيه المفرق ما افاده التشبيه السابق وهو التشبيه المركب ﴿قوله فانه تشبيه حال اليهود في جهلهم بما معهم من التوراة بحال الحمار في جهله بما يحمل من اسفار الحكمة﴾ فقد روعي في جانب المشبه به حمل الحمار وكون المحمول هو الاسفار التي هي اوعية العلوم والحكم وكون الحمار جاهلا بما في الاسفار التي يحملها وكذا روعي في جانب المشبه حملهم التوراة وكون المحمول السفر الالهي الذي فيه تفصيل كل شيء وكونهم جاهلين بما فيه من حيث انهم لم يعملوا بما فيه وقد تقرر ان من لم يعمل بعلمه هو والجاهل سواء ووجه الشبه بين هاتين الجهتين هو فقد جريان الانتفاع بابلغ نافع مع تحمل الباعث واستصحابه ﴿قوله والغرض منهما﴾ اي الحكمة والمصلحة المترتبة على ايراد التمثيلين لان افعاله تعالى ليست معللة بالاغراض عند اهل السنة والغرض من التشبيه قد يعود الى المشبه به وهو ايهام ان المشبه به اتم من المشبه في وجه الشبه كما في قوله

* وبدا الصباح كأن غرته * وجه الخليفة حين يمتدح *

فيه بيان اهتمام المتكلم بالمشبه به حيث جعل للخليفة وجها كالبدر في الاستدارة وشبه اشراق الصبح بالغرة والغرض منه في الاغلب يعود الى المشبه لبيان حاله كما في تشبيه ثوب اسود بالغراب في شدة السواد فبين المصنف ان الغرض من التمثيلين عائد الى المشبه وهو حال المنافقين من وقوعهم في حيرة ظلمة النفاق والتذبذب بين الفريقين وشدة سخط الله تعالى وعقابه السرمد بعدما انتفعوا قليلا بالكلمة المجراة على السنتهم واظهار الايمان وهذه الحالة امر معقول فقررت في نفس السامع تشبيها بحال يكابدها من طفئت ناره بعد ايقادها في ظلمة الليل وبحال من اخذه المطر في ليلة مظلمة والمكابدة مقاساة الشدة والتعب بحيث يصل المها الى الكبد يقال كابدت الامر اي قاسيت شدته ﴿قوله بما يكابده﴾ متعلق بقوله تمثيل ومن انطفأت فاعل يكابد بمعنى ان الغرض تمثيل حالهم بالحال التي يكابدها ويقاسي شدتها من انطفأت ناره وقوله او بحال عطف على قوله بما يكابد ووجه الشبه في التمثيلين هو الهيئة الحاصلة من اجتماع انواع الشدائد والمحن العارضة لهم المستمرة فيهم بحيث لا يرجون انكشافها وحصول التروح بعدها بعد زوال ما هو نافع عندهم مدة قليلة وانتفاعهم به زمانا يسيرا ﴿قوله من اخذته السماء﴾ اي حل به السحاب والمطر ﴿قوله من قبيل التمثيل المفرد﴾ وهو الذي سماه اهل البيان التشبيه المفرق المقابل لتشبيه الهيئة بالهيئة ومثل التشبيه المفرق بقوله تعالى في سورة الملائكة وما يستوي الاعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور وما يستوي الاحياء ولا الاموات فانه من قبيل تشبيه المفردات بالمفردات حيث شبه الجاهل بالاعمى والعالم العامل بعلمه بالبصير ولما شبه الجاهل والعالم بالاعمى والبصير قال ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور وما يستوي الاحياء ولا الاموات فانه من قبيل المفردات حيث عقب بتشبيه

والظاهر ان التمثيلين من جملة التمثيلات المؤلفة وهو ان يشبه كيفية منتزعة من مجموع تضامت اجزاؤه وتلاصقت حتى صارت شيأ واحدا باخرى مثلها كقوله تعالى مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها الآية فانه تشبيه حال اليهود في جهلهم بما معهم من التوراة بحال الحمار في جهله بما يحمل من اسفار الحكمة والغرض منهما تمثيل حال المنافقين من الحيرة والشدة بما يكابده من انطفأت ناره بعد ايقادها في ظلمة او بحال من اخذته السماء في ليلة مظلمة مع رعد قاصف وبرق خاطف وخوف من الصواعق ويمكن جعلها من قبيل التمثيل المفرد وهو ان تأخذ اشياء فرادى تشبهها بامثالها كقوله تعالى وما يستوي الاعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور

(الباطل)

الباطل الذى عليه الجاهل بالظلمات وتشبيه الذى عليه المؤمن المطيع بالنور وتشبيه مايؤدّى اليه الحق من الثواب بالظل وتشبيه مايؤدّى اليه الباطل من العقاب بالحرور وهو شدّة حر الشمس وتشبيه من اعتقد الحق ودخل فى دين الاسلام بالاحياء ومن اصرّ على الكفر بالاموات والواو العاطفة التى بين الضدّين لجمع الوتر بالوتر والدلالة على نفى المساواة بينهما لان فعل الاستوآء لايكون الابين شيئين فلابدان يعطف على فاعله شئ آخر مثله حتى يكون الفاعل مجموعهما والتى هى بين مجموع الضدّين المذكورين بعدهما لضم الشفع وجمعهما فى حكم عدم الاستوآء وفى الحواشى السعدية والشريفية ان كلمة لافى قوله تعالى ولا الظلمات مذكورة لتقرير النفى المتقدم ومؤكدة له كما فى قولك ماجاءنى زيد ولاعمرو واما كلمة لاالتى فى قوله ولا النور ولاالحرور ولاالاموات فليست كذلك اذلايصح ان يقدر بعدها ذلك الفعل المنفى وهو يستوى لان فاعله مجموع هذين المتقابلين لاكل واحد منهما فهى زآئدة محضة ﴿قوله رطبا ويابسا﴾ حال من قلوب الطير والعامل فيها معنى المشابهة المستفادة من كلمة كأن اى اشبهها بالعناب والحشف البالى حال كون بعضها رطبا وبعضها يابسا شبه الرطب منها بالعناب واليابس بالحشف البالى وهو بالحاء المهملة اردأ التمر فهو ايضا من قبيل التشبيه المفرق بصف العقاب بكثرة اصطياد الطيور مع انه لايأكل قلوبها فان من خواصه ان لايأكل قلب الطير ﴿قوله بان يشبه فى الاوّل﴾ متعلق بالجعل المذكور فى قوله ويمكن جعلهما من قبيل التمثيل المفرد وقوله فى الاوّل اى فى التمثيل الاوّل ﴿قوله واظهارهم﴾ عطف على قوله ذوات المنافقين وقوله باستيقاد النار عطف على قوله بالمستوقدين والباء فى قوله باهلاكهم وبافشاء حالهم سببية متعلقة بقوله وزوال ذلك وقوله باطفاء نارهم متعلق بشبه المقدر نقل عن بعض الافاضل انه قال للمستوقد ثلاث حالات استيقاد النار ثم اضاءة النار ماحوله ثم انطفاؤها وبقاؤه فى الظلمة والحيرة ابدافكذا للمنافقين ثلاث حالات بازآء الاستيقاد اظهار الايمان وبازآء الاضاءة الانتفاع باظهار الايمان وبازآء انطفاء النار انقطاع الانتفاع بما اظهره من الايمان وبقاؤه فى الحيرة والحسرة ابدا كما ان المستوقد يوقدالنار وتضيئ النار ماحوله ثم تخمد كذلك المنافق يظهر الايمان وينتفع به ثم ينقطع انتفاعه به وزادالمصنف فى التمثيل الاوّل ذوات المنافقين وشبهها بذوات المستوقدين كما تعرض فى التمثيل الثانى لانفس المنافقين وشبهها باصحاب الصيب عملا بمقتضى حمل التشبيه على المفرق فان حقه ان يتكلف بازآء كل مفرد من المفردات المذكورة فى احد الطرفين اربع مفردات اعتبرت المشابهة بينها وبين المفردات الاربع المتحققة فى الطرف الاخر ووجه الشبه بين كل مفرد ومابازآئه فى الطرف الآخر ظاهر للمتأمل ﴿قوله وفى الثانى﴾ عطف على قوله فى الاوّل اى وبان يشبه فى التمثيل الثانى انفسهم باصحاب الصيب ﴿قوله وايمانهم﴾ عطف على انفسهم وقوله بصيب عطف على قوله باصحاب الصيب وتشبيه الايمان المخالط بالكفر والخداع بالصيب المذكور يتضمن تشبيه الكفر والخداع بمافى الصيب من الظلمات والرعدو البرق وقوله ونفاقهم عطف ايضا على انفسهم وحذرا مفعول لنفاقهم والنكاية فى الاعدآء اصابتهم بعقوبة من نحو القتل والجرح المؤلم ﴿قوله ومايطرقون﴾ عطف على من نكايات والطرق فى الاصل الاتيان ليلا ويستعمل فى مطلق الاتيان وعدّى بالباء والمعنى وحذرا ممايأتى به المؤمنون من سوى المنافقين من الكفرة الماحضين من مصائب الاذلال والاهلاك وقوله بجعل الاصابع عطف على قوله باصحاب الصيب اى وبان يشبه نفاقهم المعلل بما ذكر بجعل الاصابع فى الاذان وقوله من حيث انه الخ اشارة الى وجه الشبه المشترك بين الطرفين فانه كما لايردّ جعل الاصابع فى الآذان المحذور منه وهو الموت المقدر بالصاعقة فكذلك لايردّ نفاقهم حذرا من النكاية ماخافوا منه من نكاية المؤمنين فكان كل واحد منهما حيلة لاتنفع فى ردّ ماقدر الله تعالى ﴿قوله وتحيرهم وجهلهم﴾ معطوفان ايضا على انفسهم والضمير المجرور فيهما للمنافقين وقوله بانهم كلما صادفوا عطف على اصحاب الصيب والضمير المنصوب فى قوله بانهم والمرفوع فى صادفوا لاصحاب الصيب والخفقة اللمعان والانتهاز الاغتنام وهو متعدّ الى واحد فقوله فرصة حال من المفعول والحراك بفتح الحاء الحركة ﴿قوله وقيل شبه الايمان﴾ وهذا القول ايضا مبنى على جعل التمثيل الثانى من قبيل التمثيل المفرد فيجب ان يعتبر ههنا ايضا تشبيه انفسهم باصحاب الصيب الذى شبه به الايمان ونحوه ولما اعتبر فى جانب المشبه به الصيب الحقيقى الذى هو المطر او السحاب الحاصل لاصحابه لابدان يعتبر بازآئه فى جانب المشبه شئ يشبه بذلك ويكون حاصلا للمنافقين حتى يكونوا بذلك كاصحاب الصيب الحقيقى كما اعتبر ذلك فى الوجه الاوّل

وقول امرء القيس
كأنّ قلوب الطير رطبا ويابسا
لدى وكرها العناب والحشف البالى
بان يشبه فى الاوّل ذوات المنافقين بالمستوقدين واظهارهم الايمان باستيقاد النار وما انتفعوا به من حقن الدماء وسلامة الاموال والاولاد وغير ذلك باضاءة النار ماحول المستوقدين وزوال ذلك عنهم على القرب باهلاكهم وبافشاء حالهم وابقاؤهم فى الخسار الدآئم والعذاب السرمد باطفاء نارهم والذهاب بنورهم وفى الثانى انفسهم باصحاب الصيب وايمانهم المخالط بالكفر والخداع بصيب فيه ظلمات ورعد وبرق من حيث انه وان كان نافعا فى نفسه لكنه لما وجد فى هذه الصورة عادنفعه ضررا ونفاقهم حذرا من نكايات المؤمنين وما يطرقون به من سواهم من الكفرة بجعل الاصابع فى الآذان من الصواعق حذر الموت من حيث انه لايردّ من قدر الله تعالى شيأ ولايخلص ممايريد بهم من المضارّ وتحيرهم لشدّة الامر وجهلهم بما يأتون ويذرون بانهم كلماصادفوا من البرق خفقة انتهزوها فرصة مع خوف ان يخطف ابصارهم فخطوا خطى يسيرة ثم اذا خفى وفتر لمعانه بقوا متقيدين لاحراك بهم وقيل شبه الايمان والقرآن وسائر ما اوتى الانسان من المعارف التى هى سبب الحياة الابدية بالصيب الذى به حياة الارض

وهو ايمانهم المخالط بالكفر والخداع حيث شبه بصيب فيه ظلمات ورعد وبرق بعدما اعتبر حصوله لهم واختصاصه بهم والشيء المشبه بالصيب الحقيق في هذا الوجه هو مجرد الايمان والقرآن وسائر المعارف مع قطع النظر عن خصوص حصوله لهم كما يدل عليه قوله وقيل شبه الايمان الخ من غير اضافة شيء منها اليهم والوجه في ذلك انه نظر اولا الى عدم حصول تلك الاشياء لهم في نفس الامر وثانيا نظر الى ما بينهم وبينها من ادنى الملابسة وهو كونهم في زمان ظهورها واشراق انوارها فاعتبر اضافتها اليهم لذلك وقوله وما ارتبكت بها اى وشبه ما اختلطت بالمذكورات من الايمان وغيره عطف على قوله الايمان يقال ربكت الشيء فارتبك اى خلطته فاختلط وهو من باب نصر **قوله** من شبه الطائفة المبطلة بيان ما ودونها بمعنى عندها **قوله** وشبه ما فيها من الوعد والوعيد بالرعد اما مشابهة الوعد بالرعد فلكونه مبشرا بالغيث الذى هو من آثار الرحمة ومشابهة الوعيد لكونه منذرا بالصاعقة التى هى من آثار القهر والنقمة **قوله** وتصامهم اى عدم اصغائهم وهو بيان ما فى جانب المنافقين بان جعل اصحاب الصيب اصابعهم فى آذانهم **قوله** وهو اى عدم خلاصهم من الصواعق هو معنى قوله تعالى والله محيط بالكافرين والاهتزاز حركة النشاط والرشد خلاف الغيّ والغيّ الضلال والخيبة والمراد ههنا هو خلاف الخيبة وهى عدم النيل للمطلبه اى وشبه ارتياحهم وخفتهم من الطرب بما يطلبونه والرفد بكسر الراء العطاء والطموح ارتفاع البصر والنظر الى الشيء نظر رغبة فى انفسهم او من العطايا والصلة التى ترتفع اليها ابصارهم فان مطمح نظرهم من النفاق مراعاة الحظوظ العاجلة **قوله** بالحالة التى الخ متعلق بمحذوف وهو مفعول ثان لجعل اى ولو شاء الله لجعلهم ملتبسين بالحالة التى يجعلونها لانفسهم فانهم جعلوا انفسهم فاقدى الحواس بان عطلوها ولم ينتفعوا بها وصرفوها الى غير ما خلقت لاجله فناسب مقتضى عدل الله تعالى ان يذهب حواسهم حقيقة حيث لم يعرفوا قدرها ولم يشكروا عليها لكنه تعالى لم يذهب بهما لعدم تعلق مشيئته باذهابهما لحكمة لا يعلمها الا هو وكان المناسب لقوة قصيف الرعد ووميض البرق ذهاب اسماع اصحاب الصيب وابصارهم لكنهما لم يذهبا لعدم تعلق مشيئة الله تعالى بذلك والحاصل انه كما تحقق فى جانب المشبه به فكذلك فى جانب المشبه ليكون تنبيها على ان الامر كذلك فى جانب المشبه **قوله** لما عدد فرق المكلفين وهى فرقة المؤمنين المخلصين فى ايمانهم وفرقة الكافرين المجاهرين فى كفرهم وخواص فرقة المنافقين المداهنين فى نفاقهم عددها الله تعالى من لدن قوله للمتقين الذين يؤمنون بالغيب الى هنا وخواص فرقة الكافرين الكفر والاصرار عليه والختم وغشاوة التعامى وخواص فرقة المنافقين اظهار الايمان والخداع ومرض القلب واختلاف المقالة عند لقاء المحقين والمبطلين ونحو ذلك وذكر مصارف امور المؤمنين اى مرجعها ومنقلبها وهو سعادة الدارين بقوله اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون ومرجع امور الكافرين المنافقين شقاوة الدارين وذكر مرجع امور الكافرين بقوله ختم الله على قلوبهم الى قوله ولهم عذاب عظيم وذكر مرجع امور المنافقين بقوله ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون وبقوله اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى الآية **قوله** هزا للسامع وتنشيطا اى تحريكا له وجعله ذا نشاط لاصغاء ما يلقى اليه من الكلام وقبوله فانه لا شك ان العدول الى خلاف مقتضى الظاهر ونقل الكلام من اسلوب الى اسلوب آخر يحدث نشاطا جديدا للسامع ويوقظه ايقاظا تاما لاصغاء ذلك الكلام وهذه النكتة لنكتته المختصة بالالتفات الواقع فى هذا المقام فانها مختصة بامر العبادة ووجه دلالة الالتفات على الاهتمام والتفخيم المذكورين ان الامور المهمة حقها ان يؤمر بها مواجهة من غير واسطة من الرسول وغيره **قوله** وجبرا لكلفة العبادة بلذة المخاطبة وهذه النكتة ايضا مختصة بهذا المقام فان العبادة المأمور بها فيها كلفة ومشقة لكونها خلاف مقتضى الطبيعة ثم ان رب العالمين عز سلطانه لما امر بها بنفسه خاطبهم من غير واسطة فقد شرفهم بشرف المكالمة معهم ولا شك ان هذا التشريف العظيم القدر يكون جبرا للمشقة المتفرعة على التكليف بالعبادة وتخفيفا **قوله** وياحرف وضع لنداء البعيد كما قال صاحب الكشاف فى المفصل يا وايا وهيا لنداء البعيد او من هو بمنزلة البعيد من نائم او ساه وقول الداعى يا الله ويارب مع كونه تعالى اقرب الى كل شخص من حبل وريده فلاستقصاره لنفسه واستبعاده لها عن مرتبة المدعو تعالى شأنه واستبعاد دعائه عن مظان القبول والاستماع ولاظهاره مزيد الحرص والرغبة فى الاستجابة بالنداء والتضرع وقال ابن الحاجب فى الكافية يا اعم حروف النداء اى ينادى بها القريب والبعيد على السواء

وما ارتبكت بها من شبه الطائفة المبطلة واعترضت دونها من الاعتراضات المشكلة بالظلمات وشبه ما فيها من الوعد والوعيد بالرعد وما فيها من الآيات الباهرة بالبرق وتصامهم عما يسمعون من الوعيد بحال من يهوله الرعد فيخاف صواعقه فيسد اذنه عنها مع انه لا خلاص لهم منها وهو معنى قوله والله محيط بالكافرين واهتزازهم لما يلمع لهم من رشد يدركونه اورفد يطمح اليه ابصارهم بمشيهم فى مطرح ضوء البرق كلما اضاء لهم وتحيرهم وتوقفهم فى الامر حين تعرض لهم شبهة او تعن لهم مصيبة بتوقفهم اذا اظلم عليهم ونبه بقوله تعالى ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم على انه تعالى جعل لهم السمع والابصار ليتوسلوا بها الى الهدى والفلاح ثم انهم صرفوها الى الحظوظ العاجلة وسدوها عن الفوائد الآجلة ولو شاء الله لجعلهم بالحالة التى يجعلونها فانه على ما يشاء قدير (ياايها الناس اعبدوا ربكم) لما عدد فرق المكلفين وذكر خواصهم ومصارف امورهم اقبل عليهم بالخطاب على سبيل الالتفات هزا للسامع وتنشيطا له واهتماما بامر العبادة وتفخيما لشانها وجبرا لكلفة العبادة بلذة المخاطبة وياحرف وضع لنداء البعيد

(ودعوى)

و دعوى المجاز فى احدهما خلاف الاصل فهى لطلب الاقبال مطلقا و المصنف لما اختار ان كلمة يا موضوعة لنداء البعيد و قدشاع استعمالها فى نداء القريب كقول الداعى يارب و كقوله تعالى ياارض ابلعى ماءك و ياسماء اقلعى بين انها حقيقة فى نداء البعيد و تستعمل مجازا فى نداء القريب تشبيهاله بالبعيد تنزيلا لعلو شأنه و بعد مرتبته عن مرتبة الداعى منزلة بعد المسافة كما فى قول الداعى يارب و قدتكون للعظمة و رفعة المنزلة فى جانب المتكلم كما فى نداء الله تعالى الارض و السماء بقوله ياارض ابلعى ماءك و ياسماء اقلعى اظهارا لعظمته و كبريائه و تنزيلا لبعد مرتبة المنادى عن مرتبة المتكلم منزلة بعد المسافة و قدينادى بها الغافل السيئ الفهم و ان كان قريبا تنزيلا لدناءة حاله بسبب غفلته و سوء فهمه منزلة بعد المسافة و قدينادى بها القريب و ان كان جيد الفهم متفطنا لما يلقى اليه غير مضيع لشئ منه تنزيلاله منزلة البعيد الغافل عنه تنبيها على ان المدعو له امر مهم بلغ من عظم قدره و علو شانه الى حيث يستبعد من المخاطب ان يقوم بما هو حقه من السعى فيه و ان يبذل نفسه و استفرغ وسعه و جهده فى ذلك فصار المخاطب بسبب ذلك كأنه غافل عنه غير ملاحظ له * و اعلم انه تعالى منزه عن ان يقرب الى احد من خلقه او يقرب احد اليه قرب المسافة و المكان و يبعد عنه بحسبهما بل قربه تعالى اليهم عبارة عن احاطة علمه اياهم و كونهم مسخرين فى قبضة قدرته مستغرقين فى كل لحظة فى بحار لطفه و كرمه فاذا استبعده الداعى بقوله ياالله لا يريد بعد المسافة بل بعد ما امله من فيضان جوده فى حقه اعترافا منه بتقصيره فى رعاية ما كلفه به و اذا استبعد الله تعالى عباده نحو قوله ياايها الناس يكون ذلك لبعد حالهم عن استماع خطابه و فهم معناه و القيام بمقتضاه و بطلب بسلوك هذا الاسلوب زيادة حث المنادى على اتيان المدعو له بالجد و الاجتهاد فكلمة يا بالنسبة الى القريب الغافل مجاز فى الدرجة الاولى مبنى على تنزيل دناءة حاله بسبب غفلته و سوء فهمه منزلة بعد المسافة و بالنسبة الى القريب العاقل المتفطن مجاز فى الدرجة الثانية مبنى على تنزيله منزلة الغافل عن المدعو له بسبب كونه امرا مهما عظيم القدر بحيث يستبعد من المخاطب ان يعرف قدره او يقوم بما هو حقه من السعى فيه و هو المراد بكونه منزلا منزلة بعد المسافة فالناس فى قوله تعالى ياايها الناس اعبدوا ربكم و ان كانوا عقلاء متفطنين لما يرد بعد النداء من وجوب العبادة لخالقهم الذى رباهم بوجوه التربية لكنهم نودوا بما ينادى به البعيد ابرازا له فى معرض الغافلين عن الحث على تركها الخبيث لم يأتوا بها جعلوا كالغافلين فنودوا بذلك تنبيها على غفلتهم المنزلة منزلة بعد المسافة بجامع الدناءة **قوله و هو** يعنى ان لفظ يا مع الاسم الذى بعده و هو المنادى جملة مفيدة و كان القياس ان لا يكون كذلك لما تقرر ان الكلام لا يتأتى من حرف و اسم الا ان حرف النداء لما ناب مناب فعل المنادى و هو ادعو و ان المنادى ناب مناب كاف الخطاب كان نحو يازيد فى معنى ادعو زيدا فكان جملة مفيدة لذلك **قوله فانهما كمثلين** فلا يجوز اجتماعهما و انما قال كمثلين لان كلمة يا ليست موضوعة للتعريف حقيقة و لهذا لم يتعرف المنادى فى قول الاعمى يارجلا خذ بيدى لانه انما يكون للتعريف اذا قصد به المعين و الاعمى لا يقصده و الضمير المستتر فى اعطى راجع الى لفظ اى و قوله حكم المنادى منصوب على انه مفعول ثان لاعطى و كذا ضمير عليه و له فانهما ايضا راجعان الى اى **قوله و صفا موضحاله** حال من المقصود بالنداء يعنى ان كلمة اى و ان كانت فى الحقيقة وصلة الى نداء المعرف باللام و كان المقصود بالنداء هو المعرف باللام الا انها لما وليها حرف النداء اعطى لها حكم المنادى حيث بنيت على الضم ثم انها لما قطعت عن الاضافة عادت اسما مبهما مفتقرا الى ما يوضحها و يزيل ابهامها فلذلك اجرى عليها المقصود بالنداء حال كونه وصفا موضحا لها فاستحقت عليه النداء بهذا الطريق و اتضح المقصود بالنداء فكان قولنا ياايها الرجل بمنزلة يارجل * و لما ورد ان يقال ان كلمة اى لما اعطى لها حكم المنادى و محله فلم التزم رفع المقصود بالنداء اجاب عنه بقوله و التزم رفعه اشعارا بانه المقصود بالنداء فانه لما التزم فيه ما هو حق المنادى المفرد المعرفة مع كون الظاهر جواز الامرين اشعر ذلك بانه المقصود بالنداء و الاقحام ادخال شئ فى شئ بشدة و عنف و اشار بذكره الى ان ما بين الصفة و الموصوف ليس موضع تخلل شئ اجنبى و تخصيص ها التنبيه بذلك للمناسبة بينها و بين النداء لان النداء ايضا تنبيه و ايقاظ للمنادى فصحت مؤكدة للنداء و اى اسم حقه ان يضاف الى متعدد لفظا نحو ايهما و ايهم او معنى نحو اى رجل يأتينى **قوله و انما كثر النداء على هذه الطريقة** و هى ان يجعل حرف النداء لفظ يا الموضوعة لنداء البعيد و ان يجعل المنادى مبهما موصوفا باسم جنس كشفا و بيانا له و ان يقحم ها التنبيه زيادة ايقاظ للمنادى لاستقلال النداء على هذه الطريقة باوجه من التأكيد و هو ان اختيار لفظ البعيد فى نداء

و قدينادى به القريب تنزيلاله منزلة البعيد اما لعظمته كقول الداعى يارب و ياالله و هو اقرب اليه من حبل الوريد او لغفلته و سوء فهمه او للاعتناء بالمدعو له و زيادة الحث عليه و هو مع المنادى جملة مفيدة لانه نائب مناب فعل و اى جعل وصلة الى نداء المعرف باللام فان ادخال يا عليه متعذر لتعذر الجمع بين حرفى التعريف فانهما كمثلين و اعطى حكم المنادى و اجرى عليه المقصود بالنداء وصفا موضحاله و التزم رفعه اشعارا بانه المقصود و اقحمت بينهما ها التنبيه تأكيدا و تعويضا عما يستحقه اى من المضاف اليه و انما كثر النداء على هذه الطريقة فى القرآن لاستقلاله باوجه من التأكيد

القريب يؤكد الحث على المدعوله ويقويه وكذلك حرف التنبيه يؤكد معنى حرف النداء وهو تنبيه المنادى وايقاظه وان المجيء باي ثم بصفته الموضحة يتضمن امرين كل واحد منهما يفيد تأكيد المنادى وتقريره الاول تكرير ذكر المنادى حيث ذكر اولا مبهما وثانيا مفصلا * والثانى تدرج الكلام من الابهام الى التوضيح ومن الاجمال الى التفصيل فانه اكثر تقريرا للمراد واثبت له فى الذهن وقوله وكل مانادى الله له اى لاجله عباده مبتدأ وحقيق خبره وقوله من حيث متعلق بقوله حقيق بان ينادى له اى حقيق بان ينادى الله تعالى لاجله بآكد الطرق وابلغها والضمير المجرور فى له راجع الى كلمة ما وكذا الضمير الذى فى قوله انها الا انه انث هذا الضمير لانه عبارة عن امور عظام وقوله واكثرهم منصوب عطفا على اسم ان اى ومن حيث ان اكثرهم غافلون عنها وهذه الجملة الكبرى استئناف لبيان وجه كون الاستقلال باوجه من التأكيد علة موجبة لكثرة النداء على هذه الطريقة فى القرآن المعظيم كانه قيل لما كان الاستقلال المذكور موجبا لكثرة النداء اجيب بان كل مانادى الله له الخ ﴿قوله والجموع واسماؤها الخ﴾ اراد بالجموع المحلاة باللام نحو الرجال والنساء وباسماء الجموع نحو القوم والرهط والناس ذكر فى التلويح ان الاصل اى الراجح فى المعرف باللام هو العهد الخارجى لانه حقيقة التعين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا وان العهد الذهنى موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لاعهد فى الخارج خصوصا فى الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد ونفس الحقيقة من حيث هى هذا ماعليه المحققون الى هنا كلام التلويح * واستدل المصنف على كون الجموع واسمائها للعموم والاستغراق بثلاثة اوجه حاصل الاولين الاستعمال وحاصل الثالث الاجماع الوجه الاول صحة الاستثناء منها وقد تقرر ان الاستثناء لايكون الامن العام لانه يخرج مالولاه لدخل فلو قلت رأيت الناس وكانت القوم لصح استثناء كل واحد من افراد الناس والقوم منهما قال تعالى ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك استثنى من الجمع المضاف الى المعرفة فعلم انه للعموم كالجمع المحلى باللام والوجه الثانى انه يصح تأكيدها بما يفيد العموم كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والتأكيد تقرير مايفيده المتبوع فلولم يكن لفظ الملائكة للعموم لما كان قوله كلهم تأكيدا له والوجه الثالث استدلال الصحابة بعمومها من غير نكير ذكر فى التوضيح انه لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم فى امر الخلافة فقال الانصار منا اميرو منكم امير تمسك ابو بكر رضى الله عنه بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم * الائمة من قريش * ولم ينكره احد يعنى ان جمهور الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين سلموا ان الجمع المعرف باللام وهو لفظ الائمة الواقع فى الحديث يفيد العموم والقصر عليهم وعليه اجماعهم ﴿قوله فالناس يعم الموجودين﴾ يعنى انه اذا ثبت بالوجوه المذكورة ان الجموع واسماءها المحلاة باللام للعموم ثبت عموم لفظ الناس لكونه اسم جمع معرفا باللام للموجودين وقت النزول عموما مستفادا من النظر الى جانب اللفظ واعتبار كونه موضوعا للعموم مع قطع النظر عن القرآئن الخارجية بخلاف من سيوجد بعد وقت النزول فان لفظ الناس وان كان يعمهم ايضا الا ان عمومه لهم ليس بجهة لفظه فقط بل بالنظر الى القرينة الخارجية مثل قوله عليه السلام * حكمى على الواحد حكمى على الجماعة * يعنى انه يتناول من وجد وقت الحكم ومن سيوجد الى قيام الساعة الاماخصه الدليل واخرجه عن الدخول تحت مقتضى خطابه واحكامه ممن لايفهم الخطاب كالصبى والمجنون والمغمى عليه والناسى ومن لايقدر على اتيان المأموربه وترك المنهى عنه فقوله الاماخصه الدليل استثناء شامل للقبيلين اللذين هما الموجودون ومن سيوجد وانما قلنا ان قوله تعالى ياايها الناس لايتناول بجهة لفظه من سيوجد بعد وقت الخطاب لانه خطاب مشافهة فهو لايتعلق بالمعدوم وانما يتعلق بمن وجد فى ذلك العصر ولايثبت الحكم لمن وجد بعدهم الابدليل آخر نصا كان او اجماعا او قياسا فانا قد عرفنا بالتواتر ان الخطابات المتعلقة بالموجودين فى عصر النبوة ثابتة فى حق من سيوجد بعد ذلك الى قيام الساعة فلفظ الناس لما كان عاما شاملا لجميع الموجودين وقت نزول الخطاب * ومن المعلوم ان اصناف الناس ثلاثة المؤمن المخلص فى ايمانه والكافر المجاهر فى كفره والمنافق المداهن فى نفاقه كانت الاصناف المذكورة جميعا مأمورين بعبادة الله تعالى والعبادة المأموربها فى حق الكفار الماحضين هى ان يحدثوا عبادته تعالى ابتداء بعد تحصيل ماهو شرط فيها من الاقرار باللسان والتصديق بالجنان لما تقرر من ان الامر بالشىء كالصلاة مثلا امر بما لايصح ذلك الشىء الابه كالوضوء والمأموربها فى حق المؤمنين هى الزيادة فى عبادتهم والمداومة عليها وفى حق المنافقين هى الاخلاص فيها بعد تحصيل

وكل مانادى الله له عباده من حيث انها امور عظام من حقها ان يتفطنوا لها ويقبلوا بقلوبهم عليها واكثرهم عنها غافلون حقيق بان ينادى له بالآكد الابلغ والجموع واسماؤها المحلاة باللام للعموم حيث لاعهد ويدل عليه صحة الاستثناء منها والتأكيد بما يفيد العموم كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون واستدلال الصحابة بعمومها شائعا وذائعا فالناس يعم الموجودين وقت النزول لفظا ومن سيوجد لما تواتر من دينه عليه الصلاة والسلام ان مقتضى خطابه واحكامه شامل للقبيلين ثابت الى قيام الساعة الاماخصه الدليل

وما روى عن علقمة والحسن ان كل شئ نزل فيه ياايها الناس فمكى ويا ايها الذين آمنوا فمدنى ان صح رفعه فلا يوجب تخصيصه بالكفار ولا امرهم بالعبادة فان المأمور به هو المشترك بين بدء العبادة والزيادة فيها والمواظبة عليها فالمطلوب من الكفار هو الشروع فيها بعد الاتيان بما يجب تقديمه من المعرفة والاقرار بالصانع فان من لوازم وجوب الشئ وجوب ما لايتم الا به وكما ان الحدث لايمنع وجوب الصلاة فالكفر لايمنع وجوب العبادة بل يجب رفعه والاشتغال بها عقيبه ومن المؤمنين ازديادهم وثباتهم عليها وانما قال ربكم تنبيها على ان الموجب للعبادة هى الربة (الذى خلقكم) صفة جرت عليه تعالى للتعظيم والتعليل

اصل الايمان من التصديق والايقان فهذه معان ثلاثة للفظ العبادة فاستعماله فى هذه المعانى اعمال اللفظ المشترك فى معانيه المتعددة وذا لايجوز عند الائمة الحنفية كما لايجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز اتفاقا والجواب عنه ان المطلوب من اصناف الناس انما هو اتيان العبادة فى المستقبل سوآء كان اتيانها بطريق المداومة عليها او بطريق احداثها ابتداء بعد تحصيل شرآئط صحتها من الايمان المعتبر شرعا او بطريق الاخلاص فيها بعد تحصيل شرآئط صحتها وحقيقة العبادة حقيقة مشتركة بين كل واحد من الاخلاص فيها والمداومة عليها وهى افراد لتلك الحقيقة واستعمال اللفظ فى افراد معناه ليس استعماله فى معنييه فليس هناك اشتراك ولا مجاز ﴿قوله وما روى عن علقمة والحسن﴾ اى البصرى وهما من التابعين وهو جواب عما يقال من ان ما ذكرت من الدليل الدال على ان الناس المذكور فى هذه الآية يعم المؤمنين وغيرهم من الفرق معارض بما روى عنهما من ان كل حكم وخطاب نزل فيه ياايها الناس فهو مكى فانه يدل على تخصيص الناس بالكفار الكائنين بمكة واجاب عنه اولا بمنع كون ما روى عنهما مرفوعا الى النبى صلى الله عليه وسلم لجواز كونه موقوفا عليهما ثم اشار الى جواب تسليم تقريره انه لو سلم كونه مرفوعا فلا نسلم ان رفعه اليه يوجب تخصيص الناس بالكفار فان كونه مكيا لايوجب كون الخطاب متوجها الى من فى مكة من الكفار فقط لان اهل مكة ليسوا بمشركين جميعا بل منهم من هو مؤمن خالص * واعترض على ما روى ايضا بان سورة البقرة مدنية فكيف تكون هذه الآية مكية وما ورد على تسليم كون ما روى عنهما مرفوعا انه يستلزم كون الآية مكية وكون الكفار مكلفين بالعبادة حال كفرهم وليسوا مكلفين بها حال كفرهم لانتفاء شرط صحتها وهو الايمان وهذا الحكم متفق عليه بين الائمة الشافعية والحنفية كما اتفقوا على انه لايجب عليهم بعد الايمان قضاء ما ضيعوه من الفرآئض على انهم يؤاخذون بترك اعتقاد وجوب ما اوجبه الله تعالى من العبادات وانما الخلاف فى انهم هل يعذبون بترك العبادات كما يعذبون بترك اصل الايمان اشار الى الجواب عنه بقوله ولا امرهم بالعبادة اى وان رفعه لايوجب امر الكفار بالعبادة حال كفرهم حتى يقال احداث العبادة مع فقد شرطها الذى هو الايمان ممتنع فلايدخل فى وسع العبد ولايكلف الله نفسا الا وسعها بل المطلوب منهم احداثها بعد تحصيل شرطها كانه قيل لهم حصلوا اولا شرط العبادة ثم اتوا بها فان الامر بالشئ يتضمن الامر باتيان ما يتوقف عليه ايضا كما اذا امر المحدث بالصلاة فانه مأمور بالتوضى ايضا فى ضمن امره بالصلاة ضرورة ان وجوب الشئ يوجب وجوب ما لم يتم ذلك الشئ الا به وادرج المصنف فى ضمن هذا الجواب جواب سؤال آخر وهو ما مر من ان خطاب اعبدوا على تقدير عمومه لفرق المكلفين يستلزم اما عموم المشترك او عموم المجاز لان العبادة التى امر بها كل فريق غير العبادة التى امر بها الفرق الباقية وقد استعمل لفظ اعبدوا فى المعانى المختلفة للفظ العبادة وظاهر ان احداث العبادة فى المستقبل معنى حقيقى له فان كانت المعانى الاخر كذلك يلزم الامر الاول والا يلزم الامر الثانى وتقرير جوابه ان المأمور به هو القدر المشترك بين تلك المعانى وليس له معان متعددة حتى يلزم احد المحذورين بل له معنى واحد وهو القدر المشترك بين افراده ﴿قوله وانما قال ربكم تنبيها على ان الموجب للعبادة هى الربة﴾ اى الربوبية وفى بعض النسخ هى التربية بدل الربة ووجه الشبه ما اشتهر من ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بعليته له ﴿قوله صفة جرت عليه للتعظيم والتعليل﴾ هذا على تقدير ان يكون الخطاب عاما لجميع فرق الناس على ما اختاره اذ لا وجه لجعل الصفة للتقييد والتخصيص لان لفظ الرب لايحتمل له غير الرب الحقيقى عز وجل بالنسبة الى جميع الفرق فان من يعتقد جميع الناس بربوبيته ويتفقون عليه هو الله تعالى وحده فلما لم يكن لفظ الرب محتمل غير رب العالمين كيف يكون قوله تعالى الذى خلقكم صفة مقيدة والتقييد انما يتصور اذا كان للمقيد محتمل غير الخاص المراد بخلاف ما اذا كان الخطاب للمشركين فان الصفة المذكورة حينئذ يجوز كونها تحقيقية لان مشركى العرب كانوا يعتقدون تعدد الارباب والآلهة ويقولون باشتراك الجميع فى استحقاق العبادة مع اعتقادهم بان الخالق من بينها انما هو الله تعالى وحده قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وهو عندهم رب الارباب وان آلهتهم شفعاء عند الله فامروا بان يخصوا العبادة بالرب الذى هو الخالق ويمتنعوا عن عبادة غيره تعالى فظهر ان الصفة ههنا اخص من الموصوف غير كاشفة اياه وفى المفصل والغرض الذى يساق له الصفة هو التفرقة بين المشتركين فى الاسم ويقال انها للتخصيص فى النكرات والتوضيح فى المعارف انتهى يعنى ان الغرض من سوق الصفة واجرآئها على متبوعها المنكر

التخصيص ومن سوقها واجرآئها على المتبوع المعرف التوضيح ومعنى التوضيح فى اصطلاح النحاة دفع الاشتراك الحاصل فى المعارف أعلاما كانت اولا نحو زيد العالم والرجل الفاضل فان المعرفة وان كانت موضوعة لتستعمل فى شئ بعينه الاانه جيئ بالصفة بعدها لزيادة الايضاح ولدفع احتمال ان يكون هنالك شخص آخر مسمى بزيد اومعهود يصح ان يعبر عنه بلفظ الرجل فيلتبس على السامع ماقصد بلفظ المتبوع فلما جيئ بالصفة حصل التوضيح وارتفع الالتباس ومعنى التخصيص فى اصطلاحهم تقليل الاشتراك الحاصل فى النكرات كما فى قولك جاءنى رجل صالح فان لفظ الرجل كان بوضع الواضع محتملا لكل فرد من افراد هذا النوع فلما قلت صالح قلت الاشتراك والاحتمال وهو ظاهر وقوله والتعليل اى واجريت عليه لبيان علة كونه ربالهم مالكا اياهم قال فى الصحاح رب كل شئ مالكه فكأنه قيل انما وصف الله تعالى بكونه ربالكم لانه هو الذى خلقكم ومن قبلكم فيكون مالككم وسيدكم بلاشبهة * فان قيل فا الفائدة فى قوله والذين من قبلكم وخلق الله تعالى من قبلهم كيف يكون علة لكونه ربالهم *قلنا هو لبيان عموم ربيته لآبائهم الاقدمين كأنه قيل اعبدوا ربكم ورب آبائكم الاولين من حيث انه هو الذى خلقكم واصولكم والذى يفهم من كتب التفاسير انه تعليل للامر بعبادة الرب نقل الامام الرازى ان الفائدة فى قوله الذى خلقكم بيان ان العبادة لاتستحق الا لذلك فلما لزمت العبادة بين ماله ولاجله تلزم العبادة ثم قال وفائدة قوله تعالى والذين من قبلكم مع ان خلق الله تعالى من قبلهم لايقتضى وجوب العبادة عليهم ان من قبلهم كالاصول لهم وخلق الاصول يجرى مجرى الانعام على الفروع فكأنه تعالى يذكرهم عظيم انعامه عليهم كأنه تعالى يقول لاتظن انى انما انعمت عليك حين وجدت بل وانعمت عليك قبل وجودك بالوف سنين بسبب ان كنت خالقا لاصولك وآبائك انتهى وفى الكواشى نعته بما يوجب عبادته فقال الذى خلقكم اى اخترعكم على غير مثال سبق وفى الوسيط ومعنى اعبدوا ربكم اى اخضعوا له بالطاعة ولايجوز ذلك الالمالك الاعيان وهو الله تعالى والخلق ابداع شئ لم يسبق اليه وكل شئ خلقه الله فهو مبدعه اولا على غير مثال سبق اليه ومعنى الآية ان الله تعالى احتج على العرب بانه خالقهم وخالق من قبلهم لانهم كانوا مقرين بذلك لقوله تعالى ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله فقيل لهم اذا كنتم معترفين بانه خالقكم فاعبدوه فان عبادة الخالق اولى من عبادة المخلوق من اصنامكم انتهى ﴿قوله ويحتمل التقييد والتوضيح﴾ لفظ الاحتمال يوهم بظاهره ان يكون الاحتمال المذكور مرجوحا ضعيفا بالنسبة الى غير المذكور وهو احتمال كون الصفة للتعظيم على تقدير ان يخص الخطاب بالمشركين وليس كذلك بل هو الاحتمال الاصح والاوضح كمامر وهو شائع عند المشركين فانهم كانوا يعتقدون ان الله تعالى هو رب الارباب وان آلهتهم شفعاء عنده وان الاصل فى الصفة ان تكون للتقييد فلا يعدل عنه من غير ضرورة ولاضرورة ههنا لجواز ان يراد بالرب الذى اضيف اليهم ماهو اعم ممن هو رب فى الواقع او بحسب اعتقادهم وتسميتهم فتكون الصفة للتقييد وازالة الالتباس الذى يعتريهم بحسب زعمهم الباطل كما يجوز ان يراد به من هو رب حقيقة وفى نفس الامر وهو الذى هو رب كل شئ فانهم جعلوه اصلا فى الربوبية والاصل فى المطلق ان ينصرف الى فرده الكامل فعلى هذا تكون الصفة للمدح والتعظيم لكن الظاهر هو الاول ﴿قوله اعم من الرب الحقيقى﴾ اى اعم ممن هو رب فى الواقع وفى نفس الامر ومن هو رب بحسب اعتقادهم وتسميتهم وليس المعنى ان لفظ الرب حقيقة فى الواجب تعالى ومجاز فيما عداه من الاصنام فانه حقيقة فيها ايضا عندهم قيل انه تعالى لما امر المكلفين بعبادته عرّف نفسه بالربوبية والتخليق ليعرفوه بآثاره فانه لامائية له ليعرف بها الاترى الى قصة موسى عليه السلام حيث سأله فرعون عن المائية وقال ومارب العالمين قال رب السموات والارض عرف الله تعالى بكونه رب السموات والارض لماقلنا فكذا هذا ﴿قوله والخلق ايجاد الشئ على تقدير واستوآء﴾ هذا معنى الخلق فى العرف العام بدليل قوله واصله التقدير اى معناه الاصلى اللغوى هو التقدير والتسوية كما حكى عن الانبارى وفى الصحاح الخلق التقدير يقال خلقت الاديم اذا قدرته قبل القطع ومنه قول زهير

ولانت تفرى ماخلقت وبعض القوم يخلق ثم لايفرى

وقال الحجاج ماخلقت الافريت ولاوعدت الاوفيت انتهى ومنه قوله تعالى احسن الخالقين اى المقدرين وتخلقون افكا اى تقدرون كذبا وان يخلق من الطين اى يقدر قال الامام بعدايراد هذه النظائر ومنه الصخرة الخلقاء اى الملساء لان فى الملاسة استوآء وفى الخشونة اختلافا ومنه خلق الثوب لانه اذا بلى صارا ملس

يحتمل التقييد والتوضيح ان اختص الخطاب بالمشركين واريد بالرب اعم [من] الرب الحقيق والآلهة التى يسمونها [ارب]ابا والخلق ايجاد الشئ على تقدير واستوآء [و]اصله التقدير يقال خلق النعل اذا [قد]رها وسوّاها بالمقياس

(والذين من قبلكم) متناول كل مايتقدم الانسان بالذات او بالزمان منصوب معطوف على الضمير المنصوب في خلقكم والجملة اخرجت مخرج المقرّر عندهم اما لاعترافهم به كما قال ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله اولتمكنهم من العلم به بادنى نظر

واستوى نتوّه واعوجاجه فثبت ان الخلق فعل على تقدير واللغة لاتقتضى ان لايكون ذلك الامن الله تعالى بل الكتاب نطق بخلافه فى قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذتخلق من الطين كهيئة الطير لكنه تعالى لما كان يفعل الافعال بعلمه بالعواقب وكيفية المصلحة ولا فعل له الا كذلك لاجرم اختص بهذا الاسم وقال استاذه ابو عبدالله البصرى اطلاق اسم الخالق على الله تعالى محال لان التقدير والتسوية عبارة عن الفكر والظن والحساب وذلك فى حق الله تعالى محال وقال جمهور اهل السنة والجماعة الخلق عبارة عن الايجاد والانشاء واحتجوا عليه بقول المسلمين لاخالق الا الله ولوكان الخلق عبارة عن التقدير لما صح ذلك انتهى كلام الامام وظهر به وجه تفسيره بالايجاد والاختراع واعتبار كونه على تقدير وتسوية لما تقتضيه الحكمة والمصلحة ﴿ قوله متناول كل مايتقدّم الانسان بالذات او بالزمان ﴾ اراد بالانسان الناس الموجودين وقت النزول ومن سيوجد بعدهم لما مرّ من ان النداء باسم الجمع كالناس مثلا خطاب مشافهة باللفظ الموضوع للعموم فيستغرق اشخاص المكلفين الموجودين وقت الخطاب نظرا الى عموم اللفظ لهم وخطاب المشافهة وان لم يكن خطابا بالمن بعدهم لامتناع خطاب المشافهة مع المعدوم الا انه ثبت الحكم لمن بعدهم ايضا بدليل آخر فكان لفظ الناس متناولا لهم ايضا بذلك الدليل والظاهر من لفظ الذين ان يكون المراد بمن قبلهم الافراد الانسانية الذين تقدموا قبلهم زمانا لاما يتناول جميع ماتقدمهم من اولى العلم وغيرهم كالسموات والارض والعناصر وماتولد منها من الحيوان والنبات والمعدن الاان المصنف عممه للجميع على تغليب العقلاء على غيرهم كما فى قولك اشتر من فى الدار غلاما كان او جارية او فرسا وقوله تعالى ومنهم من يمشى على اربع فان ضمير منهم راجع الى كل دابة فعبر عنها بضمير العقلاء تغليبالهم على غيرهم ثم بنى على هذا التغليب فقيل من يمشى على اربع بكلمة من المختصة بذوى العلم ولعل النكتة فى ذلك التعميم ملاحظة ان من جملة اجرآء هذه الصفة على موصوفها الاشارة الى مايدل على وجود الصانع من حدوث الذوات والاعراض فان كل حادث لابدّ له من محدث وذلك المحدث لايجوز ان يكون نفس ذات الحادث والالما اتصف بالعدم اصلا ولا شيأ من الممكنات والالدار او تسلسل فتعين الانتهاء الى واجب الوجود لذاته كما اشار اليه بقوله عز من قائل والله الغنىّ وانتم الفقرآء وبقوله الا بذكر الله تطمئن القلوب فلذلك لم يحمل المصنف قوله والذين من قبلكم على الآباء والامهات فقط بل عممه لجميع مايتقدّم الانسان بالذات او بالزمان من الحوادث فان الشخص الانسانى عبارة عن مجموع البدن * والروح مقدم على هذا المجموع بالذات على قول من يقول بخلقه عند استكمال البدن اطوار خلقته لاقبله وكذا المزاج والذى يتقدمه بازمان كثير كاصوله من الآباء والامهات وكالسموات والارض والعناصر وماتولد منها والتقدّم الزمانى هو الذى لايجامع المتقدّم فيه المتأخر والتقدّم الذاتى عبارة عن تقدّم المحتاج اليه على المحتاج فيطلق على كل واحد من التقدّم بالعلية والتقدّم بالطبع والفرق بينهما ان ارتفاع كل واحد من المتقدّم والمتأخر بالعلية يستلزم ارتفاع الآخر بخلاف المتقدّم والمتأخر بالطبع من غير عكس كالحياة مع العلم والواحد مع الاثنين ويشتركان فى اسم التقدّم بالذات والمراد به ههنا التقدّم بالطبع وقوله تعالى والذين من قبلكم فى محل النصب بالعطف على المنصوب فى خلقكم اى وخلق الذين من قبلكم ومن قبلكم صلة الذين فيتعلق بمحذوف والتقدير والله اعلم وخلق الذين خلقوا من قبل خلقكم ﴿ قوله والجملة اخرجت مخرج المقرّر عندهم ﴾ لما حكم بان قوله الذى خلقكم صفة لماقبله وقد تقرّر ان الحكم الذى تتضمنه الصفة يجب ان يكون معلوم الحصول للموصوف عند المخاطب مقرّرا عنده ولهذا قالوا الاخبار بعد العلم بها اوصاف والاوصاف قبل العلم بها اخبار وكون المخاطب الذى هو فرق المكلفين عالما بالحكم المذكور محل تأمل لدخول المشركين فى الخطاب وعلمهم بانه تعالى هو الذى خلقهم ومن قبلهم غير ظاهر بين وجه اخراجها مخرج المعلوم المقرّر بان المسلمين لاشك انهم كانوا يعلمون ذلك وكذا الكفار من العرب فانهم يعترفون بوحدة الخالق وانما قالوا بالاشتراك فى استحقاق العبادة كما قال تعالى ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله والاعتراف بانه تعالى هو الذى خلقهم يستلزم الاعتراف بانه خالق من قبلهم ايضا لان طريق العلم بذلك واحد فيهما فيكون اخراجها مخرج المعلوم اخراجا للكلام على مقتضى الظاهر وان كان من الكفرة من لايعلم ان الله تعالى خالقه وخالق من قبله فلاشك انه متمكن من العلم به بادنى نظر وقادر عليه فنزل تمكنه منه وقدرته عليه منزلة حصوله فلذلك اخرجت الجملة المذكورة مخرج المعلوم اخراجا على مقتضى الظاهر فان العالم كما ينزل منزلة الجاهل لعدم جريه على مقتضى العلم فيلقى اليه الكلام كما يلقى الى الجاهل

كذلك ينزل غير العالم منزلة العالم لوضوح الدليل القائم فيلق اليه الكلام كما يلق الى العالم ﴿قوله وقرئ من قبلكم﴾ اى وقرئ والذين من قبلكم بفتح الميم فى من على انها موصولة ولما كان فيها نوع اشكال لاستلزامها اجتماع موصولين على صلة واحدة والموصول الثانى مع صلته مفرد فلا يصلح ان يكون صلة للاوّل وان كانت الصلة المذكورة صلة للاوّل لا يبق للموصول الثانى صلة وقد تقرّر ان الموصول لا يتم جزأ من الكلام الا بصلة وعائد اشـار المصنف الى توجيهها بان جعل الصلة المذكورة صلة للموصول الاوّل ولا صلة للثانى لانه تأكيد للاوّل لكن يرد عليه ان التأكيد ان حمل على المصطلح فان كان لفظيا وجب كونه باعادة اللفظ الاوّل كما فى قول جرير وان كان معنويا كان بالفاظ مخصوصة مع ان النحاة قد نصوا على امتناع تأكيد الموصول قبل تمامه بصلته وان حمل على غير المصطلح احتيج الى بيان وجه اجتماع الموصولين وغاية ما يتحمل فيه انه تأكيد لفظى الا انه عدل عن اللفظ الاوّل الى ما هو بمعناه احترازا عن بشاعة التكرار كما هو مذهب الاخفش فى ما ان زيد قائم ويحتمل ذلك فى قول الشاعر

فصيروا مثل كعصف مأكول * وان كان المشهور فى امثال ذلك الحكم بالزيادة دون التأكيد ومن ثمة قيل الاولى ان تجعل كلمة من زائدة على ما هو مذهب الكسـائى او موصوفة بالظرف خبرا لمبتدأ محذوف اى والذين هم اشخاص واناس كائنون قبلكم وفيه تفخيم لشأنه بالابهام وايذان بان خلقهم ادخل فى القدرة او موصولة بالظرف كذلك اى والذين هم الذين قبلكم كذا فى الحواشى الشريفية ونقل الطيبى عن صاحب الكشاف رحمهمـا الله انه قال فان قيل يا تيم كلام مفيد بنفسه فجاز وقوع تيم الثانى تأكيدا له بخلاف الذين فى الآية فانه غير مفيد بدون الصلة فكيف يجوز تأكيده بمن فالجواب ان الذين بدون الصلة يفيد ايضا فائدة الاشـارة وان كان المشار اليهما مبهما ولهذا رجع الضمير اليه والضمير انما يرجع الى المفيد فانك تقول الذى فعلته واورد عليه انه لا حسن فى هذا السؤال ولا فى جوابه اما فى السؤال فلأن الموصول الثانى بمنزلة التأكيد اللفظى فانه قد يكون باعادة عين اللفظ الاوّل وقد يكون بذكر مرادفه والتـأكيد اللفظى يجرى فى الحروف ففى الاسمـاء الموصولة اولى واما فى الجواب فلانه يدل على صحة تأكيد الموصول قبل تمامه بصـلته وليس كذلك لان الموصولات ادنى حالا فى الافادة والاستقلال من الحروف من حيث ان الموصول لا يتم جزأ الا بصلة وعائد فهو وحده بمنزلة الجزء من الاسم كالزاى من زيد ولا كذلك الحرف فانه وان توقف فى افادة المعنى على ذكر شئ فلا يصير معه بمنزلة كلمة واحدة فلا يلزم من جريان التأكيد اللفظى فى الحروف جريانه فى الموصولات وانت خبير بان جعل الموصولات ادنى من الحروف فى الافادة والاستقلال خروج عن الانصاف ﴿قوله كما اقحم جرير﴾ الاقحام ادخال الشئ فى آخر بشدّة وعنف يعنى انه اقحم الموصول الثانى بين الاوّل وصلته مع شـدّة الاتصال بينهما كما اقحم تيم الثانى بين الاوّل وما اضيف هو اليه وهو عدىّ المذكور فان تيم الاوّل مضاف الى عدىّ وتيم الثانى مقحم بينهما وانمـا جاز حذف التنوين من الثانى وان لم يكن مضافا لان التأكيد اللفظى فى الاغلب حكمه حكم الاوّل وحركته حركة اعرابية او بنـائية فلما حذف التنوين من الاوّل حذف من الثانى وجاز الفصل بين المضاف والمضاف اليه فى حال السعة بتيم الثانى وهو ليس بظرف مع انه لا يجوز الفصل بينهما الا فى حال الضرورة وبالظرف خاصة لانه لما كرر الاوّل بلفظه وحركته بلا تغيير صار كأن الثانى هو الاوّل بعينه فلم يعدّ فاصلا الا يرى الى جواز ان يقال ان ان زيدا قائم مع امتناع الفصل بين ان واسمها بغير الظرف ومعنى تيم الله عبد الله من قولهم تيمه الحب اى عبده وذلله فهو متيم ويقال ايضا تامته فلانة والمراد به ههنا قبيلة من اولاد تيم بن عبد الله بن ادّ بن طابخة وهم قوم عمر بن لجأ وعدىّ اخوتهم ولا ابا لكمو كلمة مدح وتمام البيت * لا يلقينكمو فى سوءة عمر * اى لا يوقعنكم عمر فى مكروه بتعرضه لهجوى وهو فى الظاهر نهى لعمر والمراد نهى قومه عن ان يخلوا بينه وبين هجو جرير فانه روى ان عمر بن لجأ اراد ان يهجو جريرا فخاطب جرير قبيلة تيم وقال لهم لا تتركوا عمران يقول شـعرا فى هجوى فانه لو قال ذلك لاصابكم شرى وضررى بسببه وكلمة لعل موضوعة لانشاء توقع امر فان كان ذلك الامر نافعا توقع الخير واملـه ورجا انتظار حصوله فتوقعه يسمى الترجى وان كان ضارّا فتوقعه يسمى اشفاقا ثم ان كل واحد من الترجى والاشفاق قد يكون من المتكلم كما فى قولك لعل زيدا يكرمنى ولعله يهيننى وقد يكون من المخـاطب كقوله تعـالى فقولا له قولا لينـا لعله يتذكر او يخشى اى راجين ان يتذكر او يخشى فان توقع النافع انما هو حال موسى وهرون عليهما السلام لا حال المتكلم لاستحالة الترجى ممن هو علام الغيوب وقوله تعالى وما يدريك لعل الساعة قريب فانه للاشفاق الواقع

قرئ من قبلكم على اقحام الموصول
ثانى بين الاوّل وصلته تأكيدا كما اقحم
جرير فى قوله
تيم تيم عدىّ لا ابا لكمو * تيما الثانى
ن الاوّل وما اضيف اليه (لعلكم تتقون)
ال من الضمير فى اعبدوا

(من)

من المخاطب بدليل قوله تعالى والذين آمنوا مشفقون منها وقد يكون من غيرهما ممن له تعلق بالكلام بوجه ما كأنها جردت لمطلق التوقع كما فى قوله تعالى فلعلك تارك بعض مايوحى اليك على احد الوجهين وهو انك قد بلغت من التهالك على ايمانهم مبلغا يرجون ان تترك بعض مايوحى اليك مخافة ردهم له وتهاونهم به وقد يجيئ للاطماع ايضا فى مواضع من القرءآن ومعنى الاطماع الايقاع فى الطمع فهو انما يكون من المتكلم بالنسبة الى غيره ووجه مجيئها ان الطمع قريب من الرجاء فصار كأن الاطماع هو الترجية وليس المراد انها فى تلك المواضع تستعمل فى حقيقة الاطماع كما فى قولك تعال الىّ لعلى اكرمك بل المراد انها هنا للتحقيق الا انه ابرز فى صورة الاطماع امالاظهار انه لافرق بين اطماعه فى شئ وبين جزمه باعطائه من حيث انه كلام الكريم الذى عناية كرمه تقتضى ذلك واما لسلوك طريقة الملوك والعظماء فى اظهار الكبرياء وقلة الاعتداد بالاشياء فانهم يقتصرون فى المواعيد المقطوع بانجازها على التكلم بكلمة لعل وعسى واما للتنبيه على ان حق العباد ان لايتكلوا على حسن العبادة والاجتهاد بل ان يكونوا على حذر بين خوف ورجاء * ثم ان صاحب الكشاف جعل كلمة لعل فى الآية متعلقة بخلقكم دون اعبدوا القرب الاوّل ومنع كونها مستعملة فى شئ من تلك المعانى المذكورة اذ لايتصوّر ههنا الرجاء من المتكلم لاستلزامه عدم العلم بعواقب الامور ولا من المخاطبين لانهم لاشعور لهم حال خلقهم بالتقوى حتى يرجونها ولامجال للاشفاق قطعا ولا للاطماع اصلا لانه انما يكون فيما يتوقعه المخاطب من المتكلم ويرغب فيه وفى ان يفعله المتكلم لاجله وليست التقوى كذلك فانها من افعالهم وشاقة عليهم فلا يرغبون فيها وقدمر ان الاطماع انما يكون من المتكلم وفى فعل من افعاله وليست التقوى فعل الله تعالى بل فعل العبد واعترض عليه بان انتفاء شعورهم بالتقوى حال خلقهم انما ينافى كون لعل للترجى من المخاطبين على ان تكون حالا محققة مقارنة لعاملها فى الحصول ولايلزم منه ان لاتكون للترجى مطلقا لجواز ان تكون للترجى وتكون حالا مقدرة * واجيب بانهم فى حال الخلق ليسوا راجين للتقوى وليسوا مقدّرين للرجاء ايضا ثم عاد المعترض فقال هب انه لايجوز ان يكونوا مقدّرين للرجاء بكسر الدال فلم لايجوز ان يكونوا مقدّرين الرجاء بالفتح اى مقدّرين رجاءهم التقوى فيكون التقدير حال الخلق من الله تعالى والرجاء من العباد ولو بعد حين كما فى قوله تعالى وبشرناه باسحق نبيا اى مقدّرا نبوّته بفتح الدال * واجيب بانه لاوجه لحمله على هذا المعنى ايضا بناء على ان المقدّر حال الخلق هو نفس التقوى لارجاؤها وذهب صاحب الكشاف الى انها فى هذه الآية مستعارة من معنى الترجى للحالة الشبيهة به وهى ارادته تعالى منهم التقوى كما صرح به فى الم السجدة حيث قال ولعل من الله تعالى ارادة فانه تعالى يريد الطاعة والتقوى من جميع المكلفين عند اهل الاعتزال القائلين ان الامر بالشئ يستلزم الارادة ويجوّزون تخلف المراد عن الارادة * ثم ان ارادة الفعل من المكلف عبارة عند بعض المعتزلة عن العلم بما فيه من المصلحة من حيث انه يدعو الى ان يوجد الفعل بنفسه او الى ان يطلبه من غيره ويسميه البعض داعية وعند بعضهم عبارة عن الامر به * وعندنا وعند جمهور معتزلة البصرة هى صفة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص احد المقدّرين بالوقوع واياما كان تتأتى هى من علام الغيوب دون الترجى الذى هو توقع حصول الخير فهما متغايران قطعا الا انها شبهت بالترجى من حيث ان متعلق كل واحد منهما يتردد امره بين ان يفعل وان لايفعل مع رجحان ما لجانب الفعل فانه تعالى لما وضع فى ايديهم زمام الاختيار واراد منهم الطاعة والتقوى ونصب لهم ادلة عقلية ونقلية داعية اليهما وعطف بما يحملهم عليهما واوعد على تركهما والمساهلة فى حقهما بحيث لم يبق للمكلف عذر فى عدم الاهتمام بشأنهما والتقصير فى حقهما صار حاله فى رجحان اختياره للطاعة مع تمكنه من المعصية كحال المرتجى منه فى رجحان اختياره كما يرتجى منه مع تمكنه من خلافه فصار ارادة الطاعة والتقوى منه تعالى بمنزلة الترجى الواقع ممن لايعلم العواقب فيما ذكرنا فاستعمل فيها كلمة لعل الموضوعة للترجى على طريق استعمال لفظ المشبه به فى المشبه فهى استعارة تبعية حرفية فان الاستعارة الاصلية لاتتصوّر فى الحروف من حيث انها آلة لتعرف حال الغير الذى هو متعلق المعنى الحرفى كمدلول كلمة من فى قولك سرت من البصرة فانها موضوعة وضعا عاما للابتداء الخصوص الملحوظ من حيث انه حالة قائمة بالشيئين متعلقة بهما وهما فيما نحن فيه السير والبصرة فلا يتصوّر جعله مشبها اومشبها به وموصوفا بوجه الشبه من هذه الحيثية لان كل واحد من ذلك انما يتصوّر فيما هو ملحوظ قصدا وبالذات وانما يتصور التشبيه فيما يتعلق به معنى الحرف والمراد بمتعلقات معانى الحروف

مايعبر به عن تلك المعانى عند تفسيرها كما فى قولنا من معناها ابتدآء الغاية و فى معنـاها الظرفية و لعل معناها
الترجى و تلك المتعلقات ليست معانى الحروف لكونها معانى مستقلة المفهومية فلاتصلح لان تكون معانى الحروف
بل هى معان مطلقة اذا افادت الحروف معانيها المخصوصة تفهم تلك المعانى فى ضمنها انفهام المطلق عند ملاحظة
المقيد فالتشبيه انما يتصور فيها ثم يسرى الى المعانى الحرفية تبعا لاشتمالها عليها فلذلك قلنا ان الارادة شبهت
بالترجى المطلق ثم استعمل فيها لعل استعارة تبعية ثم ان تشبيه ارادة الله تعالى بالترجى يتضمن تشبيه ذاته تعالى
بالراجى و تشبيه المكلفين بالمرجو منهم و اما المصنف فقد جوز ان تكون كلة لعل مستعملة فى معنى الترجى و جعلها
اولا متعلقة باعبدوا حالا من الضمير فيه و اعترض عليه المحقق التفتازانى حيث قال فان قيل لم لايجوز ان يكون
لعل على اصل الترجى متعلقا باعبدوا اى اعبدوه راجين ان تصلوا الى اقصى غايات العبادة قلنا لانه لاوجه لتعلقه
بالابعد دون الاقرب و توسيطه بين العصا و لحائها فان الذى جعل لكم الارض فراشا موصول بربكم صفة اومدحا
منصوبا او مرفوعا فيكون بمنزلة ان يقول اعبد ربك الخالق راجيا منه التقوى الرازق بتوسيط الحال من فاعل
اعبد بين وصفى المفعول على ان تقييد العبادة بترجى التقوى ليس له كثير معنى و انما المناسب تقييدها بالتقوى
و اقترانها او برجاء ثواب التقوى و فيه من البعد مالايخفى انتهى كلامه فانه ذكر ماذكره المصنف ثم رده و انت خبير
بان هذا الاعتراض انما يرد على تقدير ان يجعل قوله الذى جعل لكم الارض موصولا لربكم كما ذكر و لايجب ذلك
بل جاز ان يكون مبتدأ و ان يكون قوله فلاتجعلوا خبرا له كما سيأتى و ان يكون مفعول تتقون و اما قوله على ان
تقييد العبـادة برجاء التقوى ليس له كثير معنى فهو مندفع بقول المصنف الفائزين بالهدى و الفلاح الى آخره
لان انتفاء كثير المعنى انما هو على تقدير ان يراد بالتقوى مطلق التقوى و هو التوقى عما يضره فى الآخرة شركا كان
او معصية و ليس كذلك بل حمله على ماهو اقصى مراتب التقوى و هو المرتبة الثالثة التى ذكرها المصنف فيما سبق
بقوله و الثالثة ان يتنزه عما يشغل سره عن الحق و يتبتل اليه بشراشره الى اخره فيكون المأمور به هو العبادة
المقترنة برجاء التقوى الذى هو منتهى درجات السالكين و مثمر للفوز بالهدى فى الدنيا و فى الفلاح فى العقبى الذين
يفيد ان الاستحقاق لجوار الله تعالى اى التقرب منه و القبول عنده فان كل مرتبة من مراتب التقوى و ان كانت
مثمرة للفوز بالهدى و الفلاح الا ان المرتبة التى تثمر الفوز بالهدى و الفلاح الموصوفين بكونهما مفيدين و مستتبعين
لأعلى المطالب و هو شرف التقرب منه تعالى و القبول عنده انما هى المرتبة الثالثة و ماقبلها من المراتب كالتحلى
بالعبادات وسيلة اليها فكأنه قيل اعبدوه راجين ان تتقوه او تتبرؤا عما سواه مائلين بشراشركم اليه و ظاهر ان له
معنى كثيرا منه انه تعالى نبه به على ان تلك المرتبة من مراتب التقوى منتهى درجات السـالكين و نبه به ايضا
على ان العابد ينبغى ان يقرنه بعبادته و لاينقطع تبتله الى مرتبة التقوى المفيدة للقرب و القبول عنده تعالى و ذلك
لانه تعالى جعل المقترن بحال العبادة رجاء حصول تلك المرتبة لانفس حصولها و ذلك كما ينبه على ان حصولها
منتهى مراتب العابدين ينبه ايضا على ان حصولها امر متوقع غير مقطوع به ﴿**قوله** او من مفعول خلقكم﴾
عطف على قوله من الضمير فى اعبدوا اى فانه حال من مفعول خلقكم و من الذى عطف هو عليـه و هو قوله
و الذين من قبلكم ﴿**قوله** فى صورة من يرجى﴾ حال من مفعول خلقكم مع ماعطف عليه اى خلقكم و من
قبلكم و الحال انكم و اياهم كائنون فى صورة من يرجى منه التقوى و قوله لترجح امر التقوى علة لكونهم فى صورة
من يرجى منه التقوى و اراد باسبابه النعم الظاهرة و البـاطنة و مانصبه من الادلة العقلية الموجبين له و اراد
بالدواعى ماوعد به و اوعد من المرغبات فى الطاعات و الزواجر عن المعاصى و المخالفات و كلة لعل على هذا ايضا
حقيقة فى معناها الذى هو الترجى الا ان الترجى ليس من المتكلم و لامن المخاطب بل هو من غيرهما كما فى قوله تعالى
فلعلك تارك بعض مايوحى اليك و المعنى انه تعالى خلقكم و من قبلكم و الحال ان من شأنكم و شأنهم ان يرجو
منكم و منهم التقوى كل من يتأتى منه الرجاء و التوقع و هذا المعنى لايستلزم تشبيهه تعالى بالمترجى و لاتعيين الراجى
من هو ﴿**قوله** و غلب المخاطبين على الغائبين﴾ اشارة الى جواب سؤال يرد على الاحتمال الثانى و هو ان
يكون لعل متعلقا بخلقكم بان يكون حالا من مفعوله و ما عطف عليه * و تقريره انه تعالى كما خلق المخاطبين
حال كونهم فى صورة من يرجى منه التقوى فكذا خلق الذين من قبلهم و من سيوجد بعدهم الى قيام الساعة
فى حال كونهم فى الصورة المذكورة فلم قصر الكون فى تلك الصورة على المخاطبين حيث قال لعلكم تتقون

كأنه قال اعبدوا ربكم راجين ان تنخرطوا
فى سلك المتقين الفائزين بالهدى و الفلاح
المستوجبين لجوار الله تعالى نبه به على ان
التقوى منتهى درجات السـالكين و هو
التبرى من كل شئ سوى الله تعـالى الى
الله و ان العابد ينبغى ان لايغتر بعبـادته
و يكون ذا خوف و رجاء كما قال تعـالى
يدعون ربهم خوفا و طمعا يرجون رحمته
و يخـافون عذابه او من مفعول خلقكم
و المعطوف عليه على معنى انه خلقكم و من
قبلكم فى صورة من يرجى منه التقوى
لترجح امره باجتماع اسبابه و كثرة الدواعى
اليه و غلب المخاطبين على الغائبين فى اللفظ
و المعنى على ارادتهم جميعا

وقيل تعليل للخلق اى خلقكم لكى تتقوا كاقال وماخلقت الجن والانس الاليعبدون وهو ضعيف اذلم يثبت فى اللغة مثله والآية تدل على ان الطريق الى معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته واستحقاقه للعبادة النظر فى صنعه والاستدلال بافعاله وان العبد لايستحق بعبادته عليه ثوابا فانها لما وجبت عليه شكرا لما عدده عليه من النعم السابقة فهو كاجير اخذ الاجر قبل العمل (الذى جعل لكم الارض فراشا) صفة ثانية اومدح منصوب اومرفوع اومبتدأ خبره فلا تجعلوا وجعل من الافعال العامة يجيء على ثلاثة اوجه بمعنى صار وطفق فلا يتعدى كقوله
فقد جعلت قلوص بنى سهيل * من الاكوار مرتعها قريب *

ولم يقل لعلكم واياهم كائنون من اهل التقوى * وتقرير الجواب ان مبنى الكلام على التغليب حيث اطلق اللفظ الموضوع للمخاطبين عليهم وعلى الغائبين والمعنى على ارادتهم جميعا لاعلى ارادة المخاطبين فقط **قوله** وقيل تعليل للخلق عطف على قوله حال من الضمير او من مفعول خلقكم يعنى ان بعض اهل العربية قالوا ان لعل قدتكون بمعنى كى حتى حملوا عليه كل صورة امتنع فيها الحمل على الترجى وهو ضعيف لانهم ان ارادوا انه حقيقة فى معنى كى فلابدمن النقل عن ائمة اللغة ولم ينقل فان جمهور ائمة اللغة اقتصروا فى بيان معناه الحقيقى على الترجى والاشفاق وان ارادوا انه مجاز فيه فلا ينبغى ان يصار اليه الااذاتعذر الحمل على اصل معناه ولم يتعذر **قوله** والآية تدل على ان الطريق الى معرفة الله تعالى اى التصديق بوجوده والى العلم بوحدانيته واستحقاقه العبادة هو النظر فى صنعه وقوله والاستدلال بافعاله الظاهر انه عطف تفسيرى لقوله النظر فى صنعه * واعلم ان الله تعالى لما امر بعبادة الرب الموصوف بالصفات المذكورة ثبت وجوب عبادته وهو يتوقف على التصديق بوجوده لاستحالة العبادة للمعدوم وعلى التصديق بوحدانيته لان العلم بوجوب عبادة الرب المخصوص المتعين فى ذاته لايتصور بدون التصديق بوحدانيته ويتوقف ايضا على التصديق باستحقاقه للعبادة وهو ظاهر وايجاب الشيء والامر به ايجاب وامر لمايتوقف ذلك الشيء عليه كالامر بالصلاة فانه امر بتقدم الطهارة فيكون كل واحد من التصديقات الثلاثة المذكورة واجبا ولما لم تكن تلك التصديقات ضرورية حاصلة بدون النظر والاستدلال اردف الله تعالى الامر بالعبادة بما يدل على وجود الصانع ووحدته واستحقاقه فذكر ههنا خمسة انواع من الدلائل اثنان من الانفس وثلاثة من الآفاق فقال اولا خلقكم وقال ثانيا والذين من قبلكم وثالثا جعل لكم الارض فراشا ورابعا والسماء بناء وخامسا وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وهو استدلال بالامور الحاصلة من مجموع السماء والارض وهذه الدلائل كاتدل على وجود الصانع تدل ايضا على وحدانيته لان شيئا من ذلك لايقدر عليه احد سوى الله تعالى وعلى استحقاقه العبادة ايضا لان من اخرج الانسان من ظلمة العدم الى صحراء الوجود واسكنه فى هذا العالم الذى هو كالبيت المهيأ فيه جميع مايحتاج هو اليه فالسماء مرفوعة كالسقف والارض ممدودة كالفراش والكواكب مضيئة كالمصابيح والارتباط الحاصل بين السماء والارض الشبيه بارتباط الزوج بزوجته بعقد النكاح من حيث انه ينزل الماء من السماء الى الارض فيخرج به من بطنها مايشبه النسل الحاصل من الحيوان بسبب ازدواج الذكور بالاناث من الوان الثمار رزقا لبنى آدم فالله سبحانه وتعالى رباهم بمثل هذه التربية العجيبة وكرمهم بمثل هذه التكرمة البالغة وجعل الارض لهم اشفق من الام لولدها لان الام تسق اولادها نوعا واحدا من الغذاء وهو اللبن والارض تطعمهم الوانا من الاطعمة كيف لايستحق نهاية التعظيم والاجلال وغاية الخضوع والاستذلال **قوله** صفة ثانية اى لقوله تعالى ربكم جيء بها للمدح والتعظيم او للتقييد والتوضيح او مدح منصوب على انه مفعول محذوف كأنه قيل اعنى الذى او امدح الذى جعل لكم الارض فراشا مستقرا تستقرون عليها استقراركم على البساط المفروش اومدح مرفوع على انه خبر مبتدأ محذوف اى هو الذى اومبتدأ خبره فلا تجعلوا فحينئذ يكون قوله من وضع المظهر موضع المضمر تعليلا للنهى وتقبيحا لحال من اشرك بمن ليس كمثله شيء فى ذاته وصفاته وافعاله من يحتاج اليه فى جميع ذلك فان مقتضى الظاهر حينئذ ان يقال فلا تجعلوا له اندادا فلذلك استغنى فى الخبر الجملة عما يعود منه الى المبتدأ كما ذكره الاخفش من ان الربط قديكون بالاسم الظاهر اذا كان عبارة عن المبتدأ كما يقال زيد قام ابو عبدالله اذا كان ابو عبدالله عبارة عن زيد كنيته له **قوله** وجعل من الافعال العامة يعنى ان جعل سواء كان من افعال المقاربة بان يكون موضوعا للدلالة على شروع فاعله فى مضمون الخبر مثل طفق واخذ واقبل وانشأ اوكان بمعنى اوجد او بمعنى صير من الافعال العامة اى المتناولة لجميع الافعال المخصوصة مثل فعل وحصل وكان التامة فان معانيها تتحقق فى ضمن جميع الافعال الخاصة كالضرب والقيام والذهاب وغيرها ويجيء على ثلاثة اوجه احدها ان يكون من افعال المقاربة حيث يقال جعل زيد يخرج بمعنى صار وطفق يخرج وانماضم صار الى طفق مع انه ليس من الافعال الموضوعة لدنو الخبر حقيقة بناء على ان النحاة اصطلحوا على عد الافعال التى لايعتبر فى مفهومها دنو الخبر من الحصول كافعال الشروع الموضوعة لشروع فاعلها فى مضمون الخبر وكالفعل الموضوع لرجاء حصول مضمون الخبر نحو عسى فانه ليس فيه دلالة على دنو الخبر لان خبره لكونه مطموع الحصول لايوثق بحصوله فكيف يتصور ان يحكم بدنو حصوله فتقرر ان افعال المقاربة فى الحقيقة وهى الافعال الموضوعة لدنو الخبر ليس الا كادواوشك وكرب

و بمعنى اوجد فيعدّى الى مفعول واحد كقوله تعالى وجعل الظلمات والنور و بمعنى صير و يتعدّى الى مفعولين كقوله تعالى جعل لكم الارض فراشا والتصيير يكون بالفعل تارة و بالقول و العقد اخرى ومعنى جعلها فراشا ان جعل بعض جوانبها بارزا عن الماء مع مافى طبعه من الاحاطة بها و صيرها متوسطة بين الصلابة و اللطافة حتى صارت مهيأة لان يقعدوا و يناموا عليها كالفراش المبسوط وذلك لايستدعي كونها مسطحة لان كرية شكلها مع عظم حجمها و اتساع جرمها لاتأبى الافتراش عليها (والسماء بناء) قبة مضروبة عليكم والسماء اسم جنس يقع على الواحد والمتعدد كالدينار و الدرهم وقيل جمع سماءة والبناء مصدر سمى به المبنىّ بيتا كان او قبة او خباء ومنه بنى على امرأته لانهم كانوا اذا تزوّجوا ضربوا عليها خباء جديدا (وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم) عطف على جعل وخروج الثمار بقدرة الله تعالى و مشيئته و لكن جعل الماء الممزوج بالتراب سببا فى اخراجها و مادّة لها كالنطفة للحيوان بان اجرى عادته بافاضات صورها و كيفياتها على المادّة الممزوجة منهما او ابدع فى الماء قوّة فاعلة و فى الارض قوّة قابلة يتولد من اجتماعهما انواع الثمار وهو قادر على ان يوجد الاشياء كلها بلا اسباب و موادّ كما ابدع نفوس الاسباب والموادّ و لكن له فى انشائها مدرجا من حال الى حال صنعا و حكما يجدّد فيها لاولى الابصار عبرا

وهلهل يقال كرب ان يفعل كذا اى كاد يفعل و هلهلت ادركه اى كدت ادركه فتسمية ماعداها افعال المقاربة انما هو بمجرد اصطلاح و قد اصطلحوا على عدّ صار و جعل و طفق من افعال المقاربة و هى من الافعال الموضوعة للدلالة على شروع فاعلها فى مضمون الخبر و القلوص الشابة من النوق و الاكوار جمع كور بالفتح و هى الجماعة الكثيرة من الابل وقوله من الاكوار حال من قلوص وقوله مرتعها قريب جملة اسمية خبر جعلت والمعنى شرعت قلوصهم ان تكون قريبة المرتع والاكثر ان يكون خبرها فعلا مضارعا مع ان او مجرّدا عنها و ههنا كان جملة اسمية والمرتع موضع الاكل و التنعم قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف عليه الصلاة و السلام نرتع و نلعب اى نتنعم ونلهو و قوله و التصيير يكون بالفعل تارة كما فى قولك صيرت الثوب قميصا وجعلت الفضة خاتما ومنه قوله تعالى جعل لكم الارض فراشا اى مفروشا مبسوطا و يكون بالقول ايضا كما فى قولك جعلت زيدا اميرا اذا قلت انه امير قولا غير مستند الى ذلك و بالعقد اخرى اى باعتقاد كونه على صفة اعتقادا غير مطابق للواقع فقوله تعالى و جعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا يحتمل ان يكون بمعنى التصيير بالقول على معنى انهم سموا الملائكة اناثا و قالوا انهم اناث و ان يكون بمعنى التصيير بالاعتقاد على معنى انهم اعتقدوا الملائكة اناثا و كذا قوله تعالى حكاية عن الكفرة أجعل الآلهة الها واحدا يحتملهما اى أصير محمد صلى الله عليه و سلم الالهة الها واحدا بأن قال بوحدة الاله اى بان اعتقد ذلك وكذا قوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا يحتملهما كما سيشير اليه **قوله مع مافى طبعه من الاحاطة بها** فان الارض بحسب طبعها تقتضى السفل و ان تكون فى وسط الكل غائصة فى الماء و ان طبيعة الماء تقتضى ان تحيط بالارض الا ان الحكمة الالهية لما اقتضت ان يخلق انواع الحيوانات التى لايمكن ان تعيش الا باستنشاق الهواء و اكل ماينبت فى الارض و الاستقرار على ظهرها اخرج الارض عن مقتضى طبيعتها و اخرج بعض جوانبها من الماء و بسطه مسكنا للحيوانات و محلا لحصول ارزاقها من انواع النبات و الثمرات رحمة للعباد **قوله قبة مضروبة عليكم** القبة هى المستديرة من الخيام شبهت السماء بها تشبيها بليغا والسماء اسم جنس يقع على الواحد كما فى قوله تعالى و لقد زينا السماء الدنيا و على المتعدّد كما فى قوله تعالى ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات و المراد به السموات السبع و كذا فى هذه الآية لان المصير بناء هو الكل لا البعض و اطلق اسم السماء على الكل لانه اسم جنس و قيل انه جمع سماءة مثل عباء و عباءة **قوله والبناء مصدر سمى به المبنى** فان الفعال بمعنى المفعول كثير ومنه المهاد بمعنى الممهود و البساط بمعنى المبسوط والخباء واحد الاخبية ويكون من وبر او صوف و لا يكون من شعر و الوبر للبعير و الصوف للشاة و الشعر للمعز وقولهم بنى على امرأته كناية عن دخوله عليها و اجتماعه معها لان ضرب الخباء ونحوه مما يصلح للسكنى من لوازم دخول الزوج بها و اطلاق اللازم لينتقل منه الى الملزوم كناية و اخراج الثمرات بسبب الماء معناه ايجادها و خلقها لانقلها من داخل الاشجار الى خارجها لان الثمار باعيانها ليست بموجودة فى داخل الاشجار ليصح اخراجها منها حقيقة و الثمرة فى الاصل حمل الشجرة ثم اتسع فيها فجعلت اسما لكل ماينتفع به منفرعا على اصل زائدا عليه يقال ثمّر الله مالك اى انماه و زاده و عقل مثمر اذا كان يهدى صاحبه الى رشد و صلاح فلذلك قال المفسرون اراد بالثمرات جميع ماينتفع به مما يخرج من الارض وفسروا قوله رزقا لكم بان قالوا طعاما لكم و علفا لدوابكم **قوله و خروج الثمار بقدرة الله تعالى** جملة اسمية اوردها جوابا عما يقال ان السبب فى خروج الثمار انما هو قدرة الله تعالى ومشيئته لا الماء و محصول الجواب نعم ان السبب الفاعلىّ هو الله تعالى بقدرته و مشيئته الا انه تعالى جعل الماء الممزوج بالتراب سببا ماديا لقبول صور الثمار و كيفياتها و اجرى عادته على افاضة تلك الصور و الاوصاف على تلك العلة المادية مع كونه قادرا على ابداعها و ايجادها بلا مادّة كما ابدع نعم اهل الجنة و ثمارهم كذلك و كما ابدع اعيان الموادّ و ذواتها كذلك **قوله بان اجرى** متعلق بجعل وضمير منهما راجع الى الماء والتراب **قوله او ابدع** عطف على جعل وضمير اجتماعهما راجع الى القوّتين المذكورتين **قوله نفوس الاسباب** اى اعيانها و ذواتها و قوله له خبر لقوله صنعا قدّم عليه و قوله مدرجا ان كان على صيغة اسم الفاعل يكون حالا من فاعل انشائها و هو الله تعالى وهو وان لم يكن مذكورا لفظا لكنه مراد معنى وان كان على لفظ اسم المفعول يكون حالا من الضمير البارز المجرور فى انشائها بتأويل كل واحد منهما و المنوىّ فى قوله يجدّد راجع الى الله تعالى و ضمير فيها راجع للمدرج منها و عبرا مفعول يجدّد وهو جمع عبرة و الجملة استئناف لبيان الحكمة فى انشائها على التدريج و قوله ليس فى انشائها دفعة

صفة لقوله عبرا ﴿**قوله** وسكونا الى عظيم قدرته﴾ اى استئناسا به يقال سكنت الى فلان بمعنى استأنست به ومالى مسكن اى من اسكن اليه من امرأة او حميم ﴿**قوله** سوآء اريد بالسماء السحاب فان ماعلاك سماء او الفلك﴾ فان السماء من السمو فيطلق فى اللغة على كل ماعلاك والق عليك ظله ومنه قيل لسقف البيت سماء وخص فى العرف بالفلك لكونه فى غاية السمو والارتفاع ويصح ان يراد به فى الآية كل واحد من المعنيين وان يحكم بان كل واحد منهما مبدأ لنزول المطر فان قوله تعالى ألم تر ان الله يزجى سحابا ثم يؤلف بينه ثم يجعله ركاما فترى الودق يخرج من خلاله اى ينزل يدل على ان السحاب مبدأ نزول المطر وظواهر النصوص تدل على ان مبدأ نزوله هو الفلك ومن تلك الظواهر قوله تعالى انزل من السماء. فان الظاهر ان يحمل اللفظ على معناه العرفى روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال تحت العرش بحر ينزل منه ارزاق الحيوانات يوحى الله تعالى اليه فيمطر ماشاء من سماء الى سماء حتى ينتهى الى السماء الدنيا ويوحى الى الريح فتحمله فتلقيه فى السحاب والسحاب بمنزلة الغربال ويوحى الى السحاب ان يغربله فيغربله فليس من قطرة تقطر الا ومعها ملك يضعها موضعها ولا ينزل من السماء قطرة الابكيل معلوم ووزن معلوم الاما كان فى يوم الطوفان فانه كان ماء منهمرا قد نزل بغير كيل ولا وزن وظهر منه ان كون احدهما مبدأ لنزول المطر لاينافى نزوله من الآخر غاية ما فى الباب ان نزوله الى الارض يبتدئ من السحاب بالذات ومن الفلك بواسطة ابتدآء هذه الحركة اى الحركة المنتهية الى الارض من الحركة الاولى المبتدأة من الفلك فكانت الثانية ايضا مبتدأة من الفلك بواسطتها ﴿**قوله** او من اسباب سماوية﴾ عطف على قوله من السماء ﴿**قوله** تثير الاجزآء الرطبة﴾ اى ترفعها يقال ثار الغبار اى ارتفع واثاره غيره اى رفعه والمراد بالاجزآء الرطبة الابخرة فانها عبارة عن الاجزآء الهوآئية والمائية المختلطتين والمراد بجو الهوآء الطبقة الزمهريرية وهى الطبقة العليا من كرة الهوآء وهى طبقة باردة بردت بمجاورة الارض والماء وعدم وصول اثر انعكاس الاشعة اليها فان حر الشمس ونحوها الذى هو المراد بالاسباب السماوية يصعد الابخرة الى الطبقة الباردة من الهوآء فيجمعها ويعقدها بردها فتتكاثف فتصير سحابا ماطرا وعلى هذا الوجه يكون المطر ونزوله الى الارض وان كان مبتدأ من السحاب الا ان اسباب تكونه ونزوله وهو حر الشمس ونحوها لما كانت سماوية نازلة من السماء جعل المطر نازلا من السماء ايضا مع انه انما ينزل من الطبقة الباردة من الهوآء ﴿**قوله** بدليل قوله تعالى فاخرجنا به ثمرات﴾ وجه دلالته على التبعيض تنكير ثمرات فانه يدل على البعضية لتبادرها منه لاسيما فى جموع القلة ﴿**قوله** واكتناف المنكرين له﴾ اى وبدليل احاطة لفظين منكرين للفظ من فان ماقبله اعنى ماء وما بعده اعنى رزقا محمول على البعض بحكم التنكير فالمناسب ان يحمل لفظ من ايضا على التبعيض ليوافق ماقبله ومابعده ﴿**قوله** وهكذا الواقع﴾ دليل ثالث على كون من الثانية للتبعيض تقريره ان الموافق لما فى الواقع حملها على التبعيض لان الله تعالى لم ينزل من السماء كل الماء بل بعضه فكم من ماء هو بعد فى السماء ولم يخرج بالماء المنزل من السماء كل الثمرات بل بعضها فكم من ثمرة هى بعد غير مخرجة ولم يجعل المخرج من الثمرات كل الرزق بل بعضه لان بعض رزقنا لم يخرج بعد ﴿**قوله** او للتبيين﴾ ولما كان التبيين يستدعى ذكر ما يحتاج الى البيان بين ماهو فقال ورزقا منصوب على انه مفعول لاخرج وانه لكونه بمعنى المرزوق به يحتاج الى بيان انه من اى جنس هو وقدم عليه ما يبينه كما فى قولك انفقت من الدراهم الفا فان معناه انفقت الفا الذى هو الدراهم وعلى هذا يكون قوله لكم صفة الرزق ويكون قوله من الثمرات حالا منه والمعنى اخرج مرزوقا كائنا لكم هو الثمرات فلما قدم على المبين انتصب حالا ﴿**قوله** وانما ساغ الثمرات﴾ جواب عما يقال ان لفظ الثمرات لكونه جمع السلامة من صيغ جمع القلة كافعل وافعال وافعلة والحال ان الموضع موضع جمع الكثرة مثل الثمار والثمر لكثرة الثمار المخرجة بماء السماء وجمع القلة موضوع لان يطلق على العشرة ومادونها وجمع الكثرة لايطلق بالحقيقة الا على مافوق العشرة واجاب عنه بوجوه الاول ان الثمرات وان كان جمع ثمرة التى هى بتاء الوحدة قد تكون حقيقة شخصية وقد تكون اعتبارية عرضية فان كل شئ وان كان كثيرا فى نفسه فله وحدة بوجه ما وواحد لفظ الثمرات هنا ليس لفظ ثمرة الذى يراد به الواحد الشخصى من جنس الثمرة بل يطلق على الثمار المنكرة التى عرضت لها الوحدة باعتبار ما كوحدة المالك والبستان الذى نبتت هى فيه كما يطلق لفظ الكلمة على القصيدة المركبة من الكلمات فيقال كلمة الحويدرة مثلا للقصيدة التى نظمها حادرة الرسانى وسميت قصيدته كلمة لشدة ارتباط كلماتها بعضها ببعض

وسكونا الى عظيم قدرته ليس فى ايجادها دفعة ومن الاولى للابتدآء سوآء اريد بالسماء السحاب فان ماعلاك سماء او الفلك فان المطر يبتدئ من السماء الى السحاب ومنه الى الارض على مادلت عليه الظواهر او من اسباب سماوية تثير الاجزآء الرطبة من اعماق الارض الى جو الهوآء فتنعقد سحابا ماطرا ومن الثانية للتبعيض بدليل قوله تعالى فاخرجنا به ثمرات واكتناف المنكرين له اعنى ماء ورزقا كأنه قال وانزلنا من السماء بعض الماء فاخرجنا به بعض الثمرات ليكون بعض رزقكم وهكذا الواقع اذلم ينزل من السماء الماء كله ولا اخرج بالمطر كل الثمرات ولا جعل كل المرزوق ثمارا او للتبيين ورزقا مفعول بمعنى المرزوق كقولك انفقت من الدراهم الفا وانما ساغ الثمرات والموضع موضع الكثرة لانه اراد بالثمرات جماعة الثمرة التى فى قولك ادركت ثمرة بستانه ويؤيده قرآءة من قرأ من الثمرة على التوحيد اولان الجموع يتعاور بعضها موقع بعض كقوله تعالى كم تركوا من جنات وعيون وقوله ثلاثة قروء اولانها لما كانت محلاة باللام خرجت عن حد القلة ولكم صفة رزقا ان اريد به المرزوق ومفعوله ان اريد به المصدر كأنه قال رزقا اياكم

والوجه الثانى من الجواب ان الثمرات جمع قلة وقعت موقع جمع الكثرة كجنات فى قوله تعالى كم تركوا من جنات وعيون فانه جمع قلة استعمل فى معنى جمع الكثرة كلفظ قروء فى قوله تعالى ثلاثة قروء فانه جمع كثرة وهو ظاهر وقد وقع فى موضع جمع القلة لان مميز الثلاثة لايكون الا جمع قلة والوجه الثالث ان الفرق بين جمعى القلة والكثرة بما اشتهر فى كون احدهما موضوعا للعشرة ومادونها والآخر لما فوقها انما هو اذا كانا منكرين واما اذا عرفا بلام الجنس فى مقام المبالغة فكل واحد منهما للاستغراق بلا فرق فيخرج جمع القلة عن حد القلة بسبب ارادة الاستغراق المناسب للمقام * قال الامام فان قيل الثمر المخرج بماء السماء كثير فلم قيل الثمرات دون الثمار والثمر فالجواب تنبيها على قلة كل ثمار الدنيا واشعارا بتعظيم امر الآخرة واقتصر على هذا الجواب ولم يتعرض لغيره من الاجوبة المذكورة وكفى به جوابا ﴿**قوله** متعلق باعبدوا الخ﴾ اراد بالتعلق مطلق الارتباط المتناول لارتباط المعطوف بالمعطوف عليه وارتباط الجواب بما يجاب عنه سوآء كان جواب الامر او جواب لعل الشبيه بحرف التمنى وارتباط الخبر بالمبتدأ فان المصنف ذكر ان قوله تعالى فلا تجعلوا اما نهى او نفى ثم هو على الاول اما معطوف على الامر قبله او خبر لقوله الذى جعل لكم الارض فراشا على تقدير كونه مبتدأ وعلى الثانى اما جواب الامر او جواب لعل والفاء على الاول عاطفة وعلى الاحتمالات الباقية للسببية وهى تختص بالجمل وتدخل على ماهو جزآء سواء تقدمت كلمة الشرط عليها نحو ان لقيته فاكرمه اولم تتقدم نحو زيد فاضل فاكرمه ويعلم كون الفاء سببية داخلة على ماهو جزآء لشرط مقدر بان يصح تقدير اذا الشرطية قبل الفاء وجعل مضمون الكلام السابق شرطها كما فى قوله تعالى حكاية عن ابليس اللعين قال انا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين قال فاخرج منها اى اذا كان عندك هذا الكبر فاخرج من صورة الملائكة على ان يكون الخروج منها بمعنى تغيير الصورة قال رب فانظرنى اى اذا كنت لعنتنى فامهلنى قال فانك من المنظرين اى اذا اخترت ذلك فانك من المنظرين ﴿**قوله** او نفى منصوب باضمار ان جواب له﴾ اى لقوله اعبدوا يرد عليه ان الفعل المذكور بعد الفاء انما يكون جواب الامر اذا كان المطلوب بالامر سببا للمذكور بعد الفاء كما فى قولك زرنى فاكرمك والعبادة ههنا ليست سببا للتوحيد بل الامر بالعكس فما ذكره من جعل قوله تعالى فلا تجعلوا لله جوابا لاعبدوا لم يرد به انه جواب له فى الحقيقة والمعنى ليلزم كون العبادة سببا لعدم الشرك بل اراد انه لما شابه جواب الامر سمى به واعطى له حكم جواب الامر وهو الانتصاب باضمار ان واعطاء حكم مايشبه الشئ حكم ذلك الشئ وتسميه باسمه غير عزيز فى كلامهم قال الرضى الاسترابادى واما النصب فى قرآءة ابى عمرو اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون فتشبيهه بجواب الامر من حيث مجيئه بعد الامر وليس بجواب له من حيث المعنى كقوله قلت لزيد اضرب فيضرب على معنى اضرب يا زيد فانك ان تضرب يضرب اى يضرب زيد الى هنا كلامه ﴿**قوله** او بلعل﴾ عطف على قوله باعبدوا ﴿**قوله** على ان نصب تجعلوا نصب فاطلع﴾ اى على ان نصبه باضمار ان الناصبة قبله مع وقوعه بعد لعل وهو ليس من الاشياء الستة التى ينصب بعدها المضارع المصدر بالفاء السببية الحاقا لكلمة لعل بتلك الاشياء لاشتراك لعل وتلك الاشياء فى انها غير موجبة وهو بفتح الجيم والكلام الموجب هو مالا يكون فيه نفى ولا نهى ولا استفهام وغير الموجب مايكون فيه احد ذلك كذا فسرهما النحاة فى بحث المستثنى والظاهر ان المراد بغير الموجب ههنا اعم مما ذكروه وهو الكلام الذى لا يوجب ان لا يوقع ولا يثبت فيه ما تضمنه من النسبة خبرية او انشائية او لكونها خبرية ولكن لا يكون الحكم فيه بالايجاب والايقاع وعلى التقديرين يصدق عليه انه غير موجب والكلام المشتمل على كلمة لعل او شئ من الاشياء الستة ليس بموجب بهذا المعنى لكون بعضه انشاء وبعضه خبرا ولم يحكم فيه بايجاب النسبة ﴿**قوله** والمعنى ان تتقوا فلا تجعلوا لله اندادا﴾ لما كانت الفاء السببية دالة على سببية ماقبلها لما بعدها وجب ان يذكر قبلها مايكون شرطا لما بعدها وهو فى الآية قوله تعالى لعلكم تتقون سوآء جعل حالا من فاعل اعبدوا على تقدير معنى اعبدوا ربكم راجين ان تنخرطوا فى سلك المتقين او من مفعول خلقكم وما عطف عليه على معنى خلقكم ومن قبلكم والحال انكم واياهم فى صورة من ترجى منه التقوى ثم انكم ان تتقوا فلا تجعلوا لله اندادا ﴿**قوله** او بالذى جعل لكم﴾ عطف على قوله باعبدوا او على قوله بلعل وهذا الاحتمال مشروط بان استأنفت به اى بقوله الذى جعل لكم الارض ورفعته على الابتدآء وجعلت قوله فلا تجعلوا نهيا واقعا خبرا له على تأويل مقول فيه لا تجعلوا ﴿**قوله** والمعنى ان من حفكم بهذه النعم﴾ اى جعلكم محاطين بها من قولهم حفوا حوله اى

(فلا تجعلوا لله اندادا) متعلق باعبدوا على انه نهى معطوف عليه او نفى منصوب باضمار ان جواب له او بلعل على ان نصب تجعلوا نصب فاطلع فى قوله تعالى لعلى ابلغ الاسباب اسباب السموات فاطلع الحاقا لها بالاشياء الستة لاشتراكها فى انها غير موجبة والمعنى ان تتقوا فلا تجعلوا لله اندادا او بالذى جعل لكم ان استأنفت به على انه نهى وقع خبرا على تأويل مقول فيه لا تجعلوا والفاء للسببية ادخلت عليه لتضمن المبتدأ معنى الشرط والمعنى ان من حفكم بهذه النعم الجسام والآيات العظام ينبغى ان لا يشرك به

احاطوا به وحفه بالشئ اى احاطه قال الشاعر يصف حديقة سيجت بشجر السرو

☼ حفت بسرو كالقيان تلحفت ☼ خضر الحرير على قوام معتدل ☼
☼ وكانها والريح جاء يميلها ☼ فتمايلت تهتز نشوا ان تمل ☼

﴿قوله الند المثل﴾ المنادة المماثلة والاتحاد فى الماهية النوعية والمناواة المعاداة والمخالفة فى الافعال من ناواه عاداه وقام كل واحد منهما الى صاحبه لخالفه فى مراده وقيل الند المثل اللغوى اى المماثل فى الاوصاف من غير ان تعتبر بينهما المنازعة والمقاومة وقال الامام الند المثل المنازع يقال ناددت الرجل اى نافرته من ند البعير نديدا ونِدادا وندودا اى نفر وذهب على جهة شاردا كان كل واحد من الندين يناد صاحبه اى ينافره ويعانده * فان قيل انهم لم يقولوا ان الاصنام التى يعبدونها تنازع الله تعالى وانما يعبدونها لاعتقادهم انها شفعاؤهم عند الله تعالى فكيف يصح تسميتها ندا لله تعالى * قلنا لما عبدوها وسموها آلهة شبهت حالهم بحال من يعتقد انها آلهة قادرة على منازعته تعالى فقيل لهم ذلك على سبيل التهكم وكانه تهكم بلفظ الند شنع عليهم بان جعلوا اندادا كثيرة لمن لا يصلح ان يكون له ند قط الى هنا كلام الامام يعنى ان الاصنام ليست اندادا لله تعالى لا حقيقة وهو ظاهر ولا بحسب اعتقادهم لاعتقادهم انها وسائل مقربة اليه تعالى فى اعتقادهم لا انداد معادية الا انه تعالى سماها اندادا بحسب زعمهم على سبيل الاستعارة التمثيلية من حيث انهم لما تركوا عبادته تعالى الى عبادتها وسموها آلهة شبهت حالهم بحال من يعتقد فيها انها آلهة مثله تعالى قادرة على مخالفته ومضادته فعبر عنهم بما يعبر به عمن يعتقد فيها ويقول انها انداد له تعالى فهو اعنى ذلك القول والاعتقاد لقوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا وقوله اى قول الامام فقيل لهم ذلك على سبيل التهكم وكذا قول المصنف فتهكم بهم يشعر بان هناك استعارة استعملت فى ضد معناها الحقيق ونقيضه بناء على تنزيل التضاد والتناقض منزلة التناسب للتحقير والازدراء كما استعيرت البشارة لضدها الذى هو الانذار فى قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم وليست هناك استعارة تهكمية اصطلاحية اذ ليس فيها استعارة احد الضدين للآخر بل هناك استعارة احدى الحالتين المتشابهتين للاخرى فهى استعارة تمثيلية كما اشار اليه بذكر مشابهة حالهم بحال من يعتقد ويقول انها انداد له تعالى لكن المقصود منها التهكم بهم منزلة منزلة من شابهت حالهم حال من يعتقد ذلك وقول المصنف وشنع عليهم عطف تفسيرى لقوله فتهكم بهم لانهما ينبئان عن استفضاح الحال واستحقار الشان الا ان اصل الاستفضاح حاصل من اختيار لفظ الند على لفظ المثل والشبه ونحوهما من حيث انه ينبئ عن تشبيه حالهم بحال من يعتقد ان الاصنام قادرة على مخالفة الله تعالى ومضادته ثم انه لما ذكر بلفظ الجمع وهو الانداد حصل زيادة التشنيع من حيث انه ينبئ عن انهم جعلوا اندادا لمن يمتنع ان يكون له ند واحد فضلا عن الانداد ولهذا اى ولاجل التهكم والتشنيع على من اعتقد تعدد الرب قال موحد الجاهلية وهو زيد بن عمرو روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لقى زيد ابن عمرو قبل ان ينزل عليه الوحى فقدم عليه الصلاة والسلام سفرة فيها لحم فابى زيد ان يأكل منها ثم قال انى لا آكل مما تذبحون على اصنامكم ولا آكل الا ما ذكر اسم الله عليه كذا فى صحيح البخارى وكان قصى جد رسول الله صلى الله عليه وسلم من موحدى الجاهلية كزيد بن عمرو وكان ينهى قومه عن عبادة الاوثان ويدعوهم الى عبادته تعالى ولم يرد زيد بقوله ام الف رب خصوص هذا العدد بل اراد مجرد الكثرة تنبيها على انه اذا ترك التوحيد الثابت بالدليل القاطع فلا فرق بين القول بالتثنية للمعبود وبكونه معدودا باقصى مراتب الاعداد البسيطة من حيث اللفظ وهو الالف وقوله ادين اى اطيع من دان له اى انقاد له فاطاعه وقوله اذا تقسمت الامور اى اذا جعلت امور الديانة اقساما واخذ كل واحد قسمه واللات اسم صنم بالطائف لثقيف والعزى اسم صنم آخر بنواحى مكة لكنانة واساف ونائلة صنمان على الصفا والمروة ويغوث كان باليمن ويعوق ونسر كانا بارض حمير ومنات بيثرب للخزرج وهبل كان فى الكعبة والجعل فى قوله أتيما تجعلون بمعنى التصيير من القول او الاعتقاد من قبيل وجعلوا الملائكة اناثا ومعنى الىّ منسوبا الىّ فهو حال من أتيما والنديد المثل اى لا يصلحون مثلا لذى حسب فكيف يصلحون نديدا ومثلا لمثلى وانا المشهور بالاحساب والحسب مايعده المرء من مفاخر آبائه ويقال حسب المرء دينه وقيل الحسب والكرم يكونان فى الرجل وان لم يكن له آباء لهم شرف ومقصود جرير بهذا البيت التوبيخ والانكار على جعلهم ندا له واثبات انه من ذوى الاحساب ﴿قوله ومفعول تعلمون مطروح﴾ اى متروك بالكلية بحيث لا يكون مقدرا او لا منويا بان لا يقصد تعلق الفعل به اصلا بل ينزل منزلة اللازم ويقصد مجرد قيامه بالفاعل واتصافه به ايهاما للمبالغة فى ذلك الاتصاف

والند المثل المناوى قال جرير
أتيما تجعلون الىّ ندا * وماتيم لذى حسب نديد * من ند ندودا اذا نفر وناددت الرجل خالفته خص بالمخالف المماثل فى الذات كما خص المساوى بالمماثل فى القدر وتسمية مايعبده المشركون من دون الله اندادا وما زعموا انها تساويه فى ذاته وصفاته ولا انها تخالفه فى افعاله لانهم لما تركوا عبادته الى عبادتها وسموها آلهة شابهت حالهم حال من يعتقد انها ذوات واجبة بالذات قادرة على ان تدفع عنهم بأس الله وتمنحهم مالم يرد الله بهم من خير فتهكم بهم وشنع عليهم بان جعلوا اندادا لمن يمتنع ان يكون له ند ولهذا قال موحد الجاهلية زيد بن عمرو ابن نفيل
أربا واحدا ام ألف رب * أدين اذا تقسمت الامور * تركت اللات والعزى جميعا * كذلك يفعل الرجل البصير * (وانتم تعلمون) حال من ضمير فلا تجعلوا ومفعول تعلمون مطروح اى وحالكم انكم من اهل العلم والنظر واصابة الرأى فلو تأملتم ادنى تأمل اضطر عقلكم الى اثبات موجد للممكنات متفرد بوجوب الذات متعال عن مشابهة المخلوقات اومنوىّ وهو انها لا تماثله ولا تقدر على مثل مايفعله كقوله تعالى هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شئ

ولهذا قال و حالكم انكم من اهل العلم و النظر اى انكم اصحاب فطنة و ذكا تعرفون دقائق الامور و غوامض الاحوال و تميزون بين المقبول و المردود بتدابيركم الصائبة و انظاركم الصحيحة وقوله او منوى عطف على قوله مطروح اى و يحتمل ان يكون مفعوله مقدرا و حذف اختصارا لدلالة القرينة عليه وهى سوق الكلام لنهيهم عن اثبات الانداد له تعالى و التقدير وانتم تعلمون ان الانداد التى تزعمونها لاتماثله تعالى لافى ذاته ولافى شئ من صفات كماله ولاتقدر على مثل مايفعله الله عزوجل فضلا عن ان تقدر على منازعته بان تدفع عنهم بأس الله تعالى الذى اراد ان يصيبهم به او تمنعهم مالم يرد الله تعالى ان يصيبهم به من خير وفى عطف قوله ولاتقدر على مثل مايفعله على قوله لاتماثله الاشارة الى ان هذا المعطوف داخل ومعتبر فى المفعول المقدر ايضا الا انه لما يكن اعتبار هذا المعطوف ظاهرا مثل ظهور كون المعطوف عليه معتبرا لظهور دلالة لفظ الانداد عليه استشهد على اعتبار المعطوف بقوله تعالى هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شئ ﴿قوله وعلى هذا﴾ اى وعلى تقدير ان يكون مفعول تعلمون منويا مقدرا لايكون المقصود من ربط هذه الجملة الحالية بالحكم السابق وهو تكليفهم بالانتهاء عن الشرك و اثبات الند له تعالى تقييد ذلك الحكم بعلمهم بان مازعموه اندادا له تعالى لاتماثله ولاتقدر على شئ من مصنوعاته تعالى والافيلزم انتفاء التكليف المذكور عند انتفاء قيده الذى هو علمهم بالمفعول المقدر اعتبارا للمفهوم المخالف فان الائمة الشافعية يعتبرونه ويجعلونه كالمفهوم الموافق فى اثبات الحكم المقيد عند تحقق قيده وبعدم ثبوته عند انتفاء قيده ففى هذه الآية ان كان المقصود من ربط الجملة الحالية بما قبلها تقييد التكليف بالانتهاء عن الشرك بعلمهم بالمفعول المقدر يفهم منه عندهم انكم غير مكلفين بالانتهاء عنه حال جهلكم بكون الانداد لاتماثله تعالى ولاتقدر على مثل مايفعله فلاتنتهوا عنه فى تلك الحال وان وجد فيكم اهلية التكليف وهو العقل والتمكن من العلم بطريق النظر وارادة هذا المعنى باطل لماتبين ان التكليف بالامر والنهى غير مشروط بعلم المكلف بالمأمور به وحسن الاتيان به ولابعلمه بالمنهى عنه وقبح ارتكابه بل العالم والجاهل القادر على تحصيل العلم سيان فى التكليف وقيد الجاهل بالمتمكن من العلم احترازا عن الصبيان والمجانين بل المقصود من ربطها بالنهى السابق تعييرهم والاستقصاء فى لومهم على عدم انتهائهم عمانهوا عنه فان التثريب معناه التعيير والاستقصاء فى اللوم فيكون عطف تفسير للتوبيخ وانما قال وعلى هذا اى على الوجه الاخير لانه لامحذور فى جعل الحال مقيدة على الوجه الاول وهو ان ينزل تعلمون منزلة اللازم لان مناط التكليف هو العقل والتمكن لفهم الخطاب فيصح ان يقال انتهوا عن الشرك حال كونكم من اهل العلم والنظر ولاتكليف عليكم بذلك ولابشئ من التكاليف عند انتفاء اهلية العلم والنظر عنكم لان الامر كذلك بالاتفاق بين الائمة الحنفية والشافعية والائمة الحنفية لايعتبرون المفهوم المخالف ويفهمون من الاحكام المقيدة بقيد من القيود ثبوت الحكم عند تحقق ذلك القيد ولا يفهمون انتفاءه عند انتفاء قيده بل يجعلون الكلام خاليا عن التعرض لذلك اصلا لانفيا ولااثباتا ويقولون المقصود من تقييد النهى المذكور فى هذه الآية بالحال فى كلا الوجهين التقريع والتوبيخ على اشراكهم بالله تعالى مايعلمون انه لايشاركه فى شئ من صفاته وافعاله ﴿قوله واعلم ان مضمون الآيتين﴾ اراد بهما قوله تعالى ياايها الناس اعبدوا ربكم الى قوله فلاتجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون واراد بالنهى عن الاشراك به تعالى المعنى الاعم المتناول لتصريح النهى عنه ولمعنى النفى المنصوب باضمار ان واراد بالمقلة الارض لانها تقل ماعليها اى ترفعه وتحمله يقال اقله اى رفعه وحمله واراد بالمظلة السماء لانها تلقى ظلها على ماتحتها يقال اظل اى القى الظل وبين خلق المظلة والمقلة بقوله الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وبين خلق المطاعم والملابس بقوله وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فان الثمر فى الاصل كما مر اسم لحمل الشجرة ثم عمم فاطلق على كل ماينتفع به متفرعا على اصل والمال والمطاعم والملابس كلها كذلك فانها ينتفع بها وهو خارجة من الارض ﴿قوله ثم لما كانت هذه الامور التى لايقدر عليها غيره تعالى شاهدة على وحدانيته رتب عليها النهى عن الاشراك به﴾ يعنى ان الفاء فى قوله تعالى فلاتجعلوا لله اندادا فاء جزاء شرط محذوف اى اذا علم وحدانيته تعالى بالصفات المذكورة سابقا فلاتجعلوا ﴿قوله ولعله سبحانه اراد من الآية الاخيرة﴾ وهى قوله تعالى الذى جعل لكم الارض الآية وقوله الاشارة مفعول اراد وقوله مادل عليه الخ اشارة الى انه يجب حمل الكلام على ماظهر من معناه وسيق الكلام ولاجله لايصرف الكلام عماظهر من معناه الابدليل صارف الى ماسواه من المعانى الخفية التى لاينساق الفهم اليها على انها معان زائدة على اصل المقصود الذى سبق لاجله الكلام ولما ذكر المصنف ماسيقت هذه الآية لاجله من ظاهر معناها ذكر المعنى

وعلى هذا فالمقصود منه التوبيخ والتثريب لاتقييد الحكم وقصره عليه فان العالم والجاهل المتمكن من العلم سوآء فى التكليف واعلم ان مضمون الآيتين هو الامر بعبادة الله والنهى عن الاشراك به تعالى والاشارة الى ماهو العلة والمقتضى وبيانه انه رتب الامر بالعبادة على صفة الربوبية اشعارا بانها العلة لوجوبها ثم بين ربوبيته بانه تعالى خالقهم وخالق اصولهم وما يحتاجون اليه فى معاشهم من المقلة والمظلة والمطاعم والملابس فان الثمرة اعم من المطعوم والرزق اعم من المأكول والمشروب ثم لما كانت هذه الامور التى لايقدر عليها غيره شاهدة على وحدانيته تعالى رتب تعالى عليها النهى عن الاشراك به ولعله سبحانه اراد من الآية الاخيرة مع مادل عليه الظاهر وسيق فيه الكلام الاشارة الى تفصيل خلق الانسان وماافاض تعالى عليه من المعانى والصفات على طريقة التمثيل

الزائد الذي كانت الآية اشارة اليه وهو تفصيل خلق الانسان وذلك ان الله تعالى مهد لهم اراضي نفوسهم وابدانهم وبنى عليها سموات ارواحهم وانزل من تلك السماء ماء العقل فاخرج به من ارض البدن ثمرات الاستسلام والاعمال الصالحة والعلوم النظرية التي هي بمنزلة الارزاق بالنسبة الى ارواحهم فمثل البدن بالارض من حيث انه يتأثر وينفعل عن النفس الناطقة بسبب مايفيض عليه منها من الفضائل والكمالات ومثل النفس بالسماء من حيث انها تؤثر وتفعل في البدن بالتكميل والتصرف فيه تصرفا مؤديا الى فيضان الفضائل العملية والنظرية عليه وشبه العقل بالماء من حيث كونه واسطة في حصول تلك الفضائل الفائضة على الانسان من فضل الله تعالى فانها انما تحصل له بواسطة استعمال العقل للحواس ﴿ قوله فان لكل آية ظهرا وبطنا ولكل حد مطلعا ﴾ اشارة الى ماروى عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم * انزل القرآن على سبعة احرف لكل آية منه ظهر وبطن ولكل حد مطلع * واختلف العلماء في معنى الحديث فقيل المراد بسبعة احرف اللغات السبع المشهود لها وهي لغة قريش وهذيل وهوازن واليمن وبني تميم ودوس وبني الحارث وقيل المراد انه انزل مشتملا على سبعة معان الامر والنهي والقصص والامثال والوعد والوعيد والموعظة وقيل المعاني السبعة هي العقائد والاحكام والاخلاق والقصص والامثال والوعد والوعيد ثم قيل ظهر الآية لفظها المتلو وبطنها معناها الذي يفهم منه وقيل ظهرها ماظهر منها من المعنى الجلي المكشوف وبطنها ماخفي من معناها ويكون سرا بين الله تعالى وبين المصطفين من اوليائه ولكل حد مطلع اي ولكل طرف من الظهر والبطن موضع اطلاع فمطلع الظاهر تعلم العربية والتمرن فيها وتتبع مايتوقف عليه معرفة الظاهر من اثبات النزول والناسخ والمنسوخ وغير ذلك ومطلع الباطن تصفية النفس والرياضة باتعاب الجوارح في اتباع الظاهر والعمل بمقتضاه كما قال صلى الله عليه وسلم * من عمل بما علم ورثه الله تعالى علم مالا يعلم * ﴿ قوله لما قرر وحدانيته تعالى ﴾ اي قررها بقوله فلا تجعلوا لله اندادا وبين الطريق الموصل الى العلم بما يتفرع النهي المذكور على ماذكره لبيان ربوبيته انه خالقهم وخالق اصولهم ومايحتاجون اليه في معاشهم من المظلة والمقلة والمطاعم والملابس فان خلق هذه الامور التي لايقدر عليها غيره تعالى شاهد على وحدانيته تعالى فان تفريع النهي المذكور على ماذكر من دلائل الانفس والآفاق اعني خلقهم وخلق الارض والسماء ومابينهما بيان للطريق الموصل الى العلم بوحدانيته تعالى ولما كان اول مايجب على المكلف معرفة الله تعالى ووحدانيته ومعرفة نبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين الطريق الى معرفته تعالى ذكر عقيبه مايوصل الى العلم بنبوته عليه الصلاة والسلام وهو القرآن المعجز بفصاحته والخاصه من طولب بمعارضته الا انهم لقصور نظرهم لم يتفطنوا لاعجازه وقالوا انه مختلق مفترى وبعد كونه كلام الله تعالى لانه لو كان من عند الله تعالى لانزل جملة واحدة مخالفا لما يكون من عند الناس لان مايوجد من عندهم من الكلام المنظوم والمنثور انما يوجد مفرقا منجما حينا بعد حين شيأ بعد شئ حسبما يعن لهم من الاحوال المتجددة والحاجات السانحة فلما رأوا القرآن العظيم هكذا نجوما سورة بعد سورة وآيات بعد آيات على حسب النوازل وكذا الحوادث قالوا هذا لايشبه كلام الله تعالى وانا لفي شك منه مريب لانه لو كان كلام الله تعالى لانزله جملة واحدة على خلاف عادة الناس كما حكى الله تعالى عنهم بقوله وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة فانزل الله تعالى وان كنتم في ريب اي ان ارتبتم في هذا الذي نزل على التدريج فهاتوا انتم نجما من نجومه فانه ايسر عليكم من ان ينزل دفعة فيتحدى بالمجموع فقد جعل ما اتخذوه وسيلة الى القدح وسيلة الى تبكيتهم والزامهم وهي غاية التبكيت والالزام فانهم طولبوا مرة بان يأتوا بمثل هذا القرآن بقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله ومرة بان قيل لهم فأتوا بعشر سور مثله مفتريات ومرة بسورة مثله فأتوا انتم بنجم واحد من نجومه اي سورة من اقصر سوره او آيات شتى مفتريات فاهو الحجة في اثبات نبوته عليه الصلاة والسلام هو القرآن العظيم الا انهم لما ارتابوا في حجته وطعنوا فيه باحتمال كونه مفترى ازال شبهم بهذه الآية حيث بين بها اعجازه فانهم اذا عجزوا عن الاتيان بمايوازي اقصر سورة منه ظهر كذبهم في تجويز الاختلاق والافتراء وتبين كونه من عند الله تعالى كما يدعيه من نزل عليه وعرفهم بها مايتعرفون به اعجازه وكونه نازلا من عند الله تعالى كما يدعيه من نزل عليه وهو ان يمتحنوا انفسهم ويجربوا طبائعهم انهم هل يقدرون على اتيان مايوازي اقصر سورة مما اتى به من لم يكتب ولم يقرأ ولم يخالط القراء فهو تعالى لما بين بهذه الآية ماهو الحجة على نبوته عليه الصلاة والسلام بعد ذكره الحجة على وحدانيته

فمثل البدن بالارض والنفس بالسماء والعقل بالماء وما افاض تعالى عليه من الفضائل العملية والنظرية المحصلة بوساطة استعمال العقل للحواس وازدواج القوى النفسانية والبدنية بالثمرات المتولدة من ازدواج القوى السماوية الفاعلة والارضية المنفعلة بقدرة الفاعل المختار فان لكل آية ظهرا وبطنا ولكل حد مطلعا (وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة) لما قرر وحدانيته وبين الطريق الموصل الى العلم بها

صارت الآيتان بمنزلة ان يقال لا اله الا الله محمد رسول الله وتبين مايكون حجة عليهما وكلمة ان فى قوله تعالى وان كنتم فى ريب حرف شرط اصله ان يستعمل فى الامور المحتملة المشكوك فيها والله تعالى منزه عن ان يشك فى امر من الامور فهو عالم انهم مرتابون الا انه تعالى ذكر كلمة ان فيما هو متحقق الوقوع جريا على عادة العرب فى محاوراتهم كقولهم ان كنت انسانا فافعل مايقتضيه النظر مع علمهم بانه انسان وقولهم ان كنت ابنى فاطعنى فخاطبهم الله تعالى على العادة الجارية فيمابينهم وقيل كلمة ان ههنا بمعنى اذا قال* ابو زيد وتجيء كلمة ان بمعنى اذا نحو قوله تعالى وذروا مابقى من الربا ان كنتم مؤمنين وقوله وانتم الاعلون ان كنتم مؤمنين وقوله فى ريب خبر كان فيتعلق بمحذوف اى ان كنتم واقعين فيه جعل الريب بمنزلة الظرف المحيط بهم لكثرة وقوعه منهم وقوله مما متعلق بمحذوف مجرور على انه صفة لريب ومن للسببية او لابتداء الغاية وما موصولة او نكرة موصوفة والعائد محذوف على التقديرين اى نزلناه وهو القرءآن ﴿ قوله التى بذت ﴾ اى غلبت والمضارة من الضرر والمعازة المغالبة من عز اذا غلب والمعارة الافساد من المعرة وهى الفساد ﴿ قوله وانما قال مما نزلنا ﴾ يعنى ان تنزيل الشيء هو انزاله على سبيل التدريج مرة بعد مرة فى اوقات مختلفة بخلاف الانزال فانه موضوع للدلالة على النزول مطلقا مع قطع النظر عن الكثرة والتنجيم وتضعيف عين الفعل اللازم كالهمزة فى ان كل واحد منهما من اسباب التعدية فالمشهور الشائع كونهما للتعدية عند اتصالهما بالفعل اللازم ولا يكون التضعيف للتكثير والتدريج الا نادرا كما فى قوله تعالى مما نزلنا فان المخفف لازم وقد عدى بالتضعيف وفهم كون المراد نزوله منجما على حسب الوقائع بمعونة المقام فان نزوله هكذا لما رابهم وقالوا لولا نزل هذا القرءآن جملة واحدة انزل الله تعالى هذه الآية ازاحة لشبههم وازاما للحجة عليهم بان عجزوا عن اتيان مايوازى اقصر نجومه فعلم ان نزوله بهذا السبب ان المراد نزوله نجما نجما بخلاف قولهم لولا نزل هذا القرءآن جملة واحدة فان التضعيف فيه لمجرد التعدية اذ ليس المعنى على انهم اقترحوا تكرير نزول القرءآن جملة واحدة وفى قوله تعالى مما نزلنا التفات من الغيبة الى التكلم لان ماقبله هو قوله اعبدوا ربكم فمقتضى الظاهر ان يقال بعده مما نزل على عبده ولكنه التفت الى التكلم لتفخيم المنزل وعدى التنزيل بكلمة على لافادتها الاستعلاء الدال على تمكن المنزل من المنزل عليه واستقراره عليه وكلمة الى انما تفيد الوصول والانتهاء فقط ﴿ قوله تنويها بذكره ﴾ اى رفعا لذكر العبد وتعظيما لشأنه يقال ناه الشيء ينوه اى ارتفع ونوهته تنويها اذا رفعته ونوهت باسمه اذا رفعت ذكره والتعريف بالاضافة قد يكون لتعظيم شأن المضاف كما فى قولك عبد الخليفة جاء وقد يكون لتعظيم المضاف اليه كما فى قولك عبدى حضر وقد يكون لتعظيم غيرهما كما فى قوله عبد السلطان ضيق واصل فأتوا ائتيوا مثل اضربوا فالهمزة الاولى همزة وصل اتى بها للابتداء بها لتعذر الابتداء بالساكن والثانية فاء الكلمة قلبت الثانية ياء لكسرة ماقبلها دفعا لثقل المتكرر واستثقلت الضمة على الياء التى هى لام الكلمة فنقلت الى ماقبلها بعد سلب حركتها ثم حذفت لاجتماع الساكنين فصار ائتوا فلما اتصلت الكلمة بالفاء الجزائية استغنى عن همزة الوصل فسقطت كما هو الاصل فى همزات الوصل فعادت الهمزة التى هى فاء الكلمة لانها انما قلبت ياء للكسرة التى كانت قبلها وقد زالت ﴿ قوله والسورة الطائفة من القرءآن ﴾ يريد تفسير سورة القرءآن والا فلفظ السورة يطلق على الطائفة من سائر الكتب السماوية كما روى ان من سور الانجيل سور الامثال وروى ايضا ان سائر ما اوحى الله تعالى الى انبيائه سوره مترجمة ومعنى المترجمة الملقبة المسماة باسم مخصوص كسورة الفاتحة وسورة الاخلاص وقوله طائفة من القرءآن تتناول عدة آيات يعبر عنها بنحو العشر والحزب ولما وصفها بقوله المترجمة خرج عنها مثل تلك الآيات لان تلك الالفاظ ليست اسماء والقابا لتلك الآيات* ونقض هذا التعبير بآية الكرسى فانه يصدق عليها انها طائفة من القرءآن مترجمة مع انها ليست بسورة* واجيب بان ماظن انه ترجمة لها من مجرد اضافتها الى الكرسى لم يصل الى التسمية والتلقيب وقوله التى اقلها ثلاث آيات ليس من قيود التعريف والا لوجب ان يصدق على مايصدق عليه انه سورة انه طائفة مترجمة من القرءآن اقلها ثلاث مع انه لايصدق على شيء من السور بل المراد منه بيان ان جنس هذه الطائفة المسماة بالسورة تتفاوت افراده قلة وكثرة وغاية قلتها ثلاث آيات وبهذا ينكشف المقصود زيادة انكشاف فلا يرد ان هذا القيد يوجب ان لا يصدق التعريف المذكور على شيء من السور ثم ان واو السورة يحتمل ان تكون اصلية وان تكون منقلبة عن همزة فان كانت اصلية يحتمل ان تكون سورة القرءآن منقولة من سور المدينة وهو حائطها وان تكون منقولة من السورة بمعنى

ذكر عقيبه ماهو الحجة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وهو القرءآن المعجز بفصاحته التى بذت فصاحة كل منطيق والخامه من طولب بمعارضته من مصاقع الخطباء من العرب العرباء مع كثرتهم وافراطهم فى المضادة والمضارة وتهالكهم على المعازة والمعارة وعرف مايتعرف به اعجازه ويتيقن انه من عند الله كما يدعيه وانما قال مما نزلنا لان نزوله نجما فنجما بحسب الوقائع على مأرى عليه اهل الشعر والخطابة مما يريبهم كما حكى الله عنهم فقال وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرءآن جملة واحدة فكان الواجب تحديهم على هذا الوجه ازاحة للشبهة وازاما للحجة واضاف العبد الى نفسه تعالى تنويها بذكره وتنبيها على انه مختص به منقاد لحكمه تعالى وقرئ عبادنا يريد محمدا صلى الله عليه وسلم وامته والسورة الطائفة من القرءآن المترجمة التى اقلها ثلاث آيات وهى ان جعلت واوها اصلية منقولة من سور المدينة لانها محيطة بطائفة من القرءآن مفرزة محوزة على حيالها

الرتبة والدرجة الرفيعة وعلى التقديرين تكون سورة القرءآن مجازا من قبيل الاستعارة التصريحية بان شبهت بسور المدينة من حيث كونها محيطة بطائفة من القرءآن كاحاطة سور البلد بالجميع حيث جمعوا سورة القرءآن على سور بفتح الواو وجمعوا سورة البلد على سور بسكونها او بان شبهت سور القرءآن بالمراتب والمنازل من حيث ان القارئ يترقى فيها واحدة بعد واحدة ويحتمل ان يكون اطلاق السور بمعنى الرتب على سور القرءآن مبنيا على تقدير المضاف اى ذوات سور فان لها مراتب الطول والقصر والفضل والشرف وثواب القرآءة ﴿قوله حرّاب وقدّ﴾ في النسخ المعوّل عليها بالرآء المهملة وفي بعضها بالزاى المعجمة وهما اسما رجلين من بنى اسد وهما حرّاب بن زهير وقدّ ابن مالك ورهط الرجل قومه وقبيلته اثبت لقومهما رتبة في المجد ووصفها بان الغراب الواقع فيها لا يمكن لاحد ان يطيره شبه اهل الحاجات العاكفين حول سرادقاتهم طالبين ثمرات مجدهم وعوآئد فضلهم بالغربان الواقعة في ارض مخصبة كثيرة الثمار المائلة بطباعها اليها بحيث لا يتأتى اطارتها عنها وقيل هو كناية عن رفعة شأن تلك الرتبة اى لا يصل اليها الغراب حتى يطار اذ لا غراب هناك ولا اطارة او لا تصل الاشارة الى غرابها حتى يطار مع انه ينفر بادنى ريبة وان كان واوها منقلبة عن الهمزة تكون منقولة من السؤر بمعنى القطعة والبقية ومنه يقال اسأر في الاناء ابق فيه قطعة وبقية من الماء فيكون تسمية سورة القرءآن بها لكونها قطعة منه ﴿قوله والحكمة في تقطيع القرءآن سورا افراد الانواع الخ﴾ اى تمييز بعض الانواع المختلفة عن البعض الآخر بايراد كل واحد منها في سورة على حدة وتلاحق الاشكال اى انضمام بعض النظائر بالبعض الآخر منها بايرادها جميعا في سورة واحدة وتجاوب النظم اى اطراف النظم وجوانبه يكون بعضها للبعض الآخر منها مناسبا له كأنه يتجاوب ويتجاذب كل بعض مع صاحبه وتنشيط القارئ تحريكه وجعله ذا نشاط ورغبة في القرآءة والدرس والتحصيل ﴿قوله نفس ذلك عنه﴾ اى فرج عنه بعض الكربة والميل ثلث الفرسخ والبريد اثنا عشر ميلا وهو مسيرة يوم للمسافر والبريد في الاصل اسم لبغل محفوظ في الخانات المبنية في الطرق ليركبه من يبعثه السلطان لمصلحة وهو كلمة فارسية اصله بريده دم وذلك لان الملوك الماضية كانوا يبنون الربط في الطرق ويوقفون فيها البغال ليركبها الرسل المبعوثة للحاجات ويقطعون اذناب تلك البغال علامة لذلك فتكون موقوفة بالاجل الحاجات ثم سمى به الرسول المحمول عليها ثم سميت به المسافة التي يقطعها الرسول وهي اثنا عشر ميلا ﴿قوله متى حذقها﴾ اى اتمها وقطعها من قولهم حذق السكين الشئ اى قطعه قال الجوهري يقال حذق الصبى القرءآن اذا مهر فيه ﴿قوله الى غيرها من الفوآئد﴾ اى منضما الى غير ذلك ومن فوآئد تقطيعه سورا ما يتصور في الكاتب من امثال ما ذكر في القارى والحافظ ومنها ان تلك السور مختلفة المقادير كانواع من جواهر نفيسة متفاوتة الاحجام وفي ذلك نوع زينة يخلو عنها ما ليس كذلك ﴿قوله صفة سورة﴾ اى صلة متعلقة بمحذوف هو صفة سورة واشار اليه بقوله اى بسورة كائنة من مثل ما نزلنا من القرءآن وبهذا ظهر كونه قسيما لقوله الآتى او صلة فأتوا ﴿قوله ومن للتبعيض﴾ اى كائنة بعض مثل ما نزلناه في حسن النظم وغرابة البيان من حيث كون مقاصده مقتصرة على ايجاب الطاعات والنهى عن الفواحش والمنكرات والحث على مكارم الاخلاق والاعراض عن الدنيا الفانية والاقبال على الآخرة الباقية مع ما فيها مما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ﴿قوله او للتبيين﴾ فالمعنى فأتوا بسورة هي مثل ما نزلناه في حسن النظم وغرابة البيان فالمصنف قد جوز كون كلمة من للتبعيض او التبيين على تقدير كون ضمير مثله راجعا لقوله ما نزلنا والشريف المحقق لم يرض بكونها للتبعيض على ذلك التقدير حيث قال وان جعلت تبعيضية اوهم ان للمنزل مثلا عجزوا عن الاتيان ببعضه كأنه قيل فأتوا ببعض ما هو مثل للمنزل فلا تكون المماثلة المصرح بها من تتمة المعجوز عنه حتى يفهم انها منشأ العجز الى هنا كلامه يعنى ان كونها للتبعيض يوهم ان يكون المعجوز عنه مجرد اتيان بعض ما هو مثل للمنزل وانه لا مدخل لاعتبار المماثلة في عجزهم فلا يكون اعتبارها منشأ العجز بخلاف ما اذا جعلت تبيينية فان المعجوز عنه حينئذ يكون اتيان المماثل فيكون لاعتبار المماثلة مدخل في عجزهم وتكون المماثلة منشأ له وانما قال اوهم لان قولنا فأتوا بسورة كائنة بعض مثل المنزل لا يستدعى ان يكون له مثل محقق بل هو كلام على طريق ارخاء العنان وهو ابلغ للتبكيت والالزام فلذلك لم يلتفت المصنف الى هذا الايهام ﴿قوله وزآئدة عند الاخفش﴾ فانه يجوز زيادتها في الاثبات سوآء دخلت على المعرفة كما في قول العرب قد كان من مطر وكذا الكوفيون وغيرهما شرط في زيادتها شرطين كونها في غير الموجب ودخولها على النكرات وغير الموجب اما نفى نحو ما رأيت

او محتوية على انواع من العلم احتوآء سور المدينة على ما فيها او من السورة التي هي الرتبة قال

ولرهط حرّاب وقدّ سورة * في المجد ليس غرابها بمطار * لان السور كالمنازل والمراتب يرتقى فيها القارئ او لها مراتب في الطول والقصر والفضل والشرف وثواب القرآءة وان جعلت مبدلة من الهمزة فمن السؤرة التي هي البقية والقطعة من الشئ والحكمة في تقطيع القرءآن سورا افراد الانواع وتلاحق الاشكال وتجاوب النظم وتنشيط القارئ وتسهيل الحفظ والترغيب فيه فانه اذا ختم سورة نفس ذلك عنه كالمسافر اذا علم انه قطع ميلا او طوى بريدا والحافظ متى حذقها اعتقد انه اخذ من القرءآن حظا تاما وفاز بطائفة محدودة مستقلة بنفسها فعظم ذلك عنده وابتهج به الى غيرها من الفوآئد (من مثله) صفة سورة اى بسورة كائنة من مثله والضمير لما نزلنا ومن للتبعيض او للتبيين وزآئدة عند الاخفش اى بسورة مماثلة للقرءآن العظيم في البلاغة وحسن النظم

من احد او نهي نحو لاتضرب من احد او استفهام نحو هل ضربت من احد ﴿ قوله او لعبدنا ﴾ عطف على قوله لما نزلنا او قوله او صلة فأتوا اعطف على قوله صفة سورة فانه على تقدير كونه صفة تكون صفة لمحذوف وهو كائنة ﴿ قوله والضمير للعبد ﴾ قد اشتهر هنا ان يقال لم لايجوز ان يكون ضمير مثله لما نزلنا على تقدير كون الظرف صلة فأتوا كما جاز ذلك على تقدير كونه صفة للسورة * واجيب بان قوله تعالى فأتوا امر قصد به تعجيزهم باعتبار المأتي به فلو تعلق به قوله من مثله وكان الضمير للمنزل تبادر منه ان له مثلا محققا وان عجزهم انما هو عن الاتيان بشئ منه وهو فاسد اذ لا مثل للقرآن في شئ من وجوه فضله وشرفه بخلاف ما اذا رجع الضمير الى العبد فان له مثلا في كونه بشرا اميا لم يقرأ الكتب ولم يتعلم العلوم فلا محذور ﴿ قوله والرد الى المنزل اوجه ﴾ اي رجوع ضمير مثله الى قوله ما نزلنا اوجه من رجوعه الى العبد ويعلم منه رجحان كون الظرف صفة سورة على كونه ظرفا لغوا متعلقا بقوله فأتوا لانه على التقدير الثاني يكون ضمير مثله للعبد لا للمنزل وذكر للترجيح ستة اوجه الاول الموافقة لسائر آيات التحدي كقوله تعالى فليأتوا بحديث مثله وقوله فأتوا بعشر سور مثله وقوله لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله وقوله في سورة يونس ام يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين فان المعتبر في الجميع مماثلة المأتي للمنزل لاكونه من مثل المنزل عليه والثاني اتساق الترتيب والنظم والمحافظة على حسن الانتظام فان الاتساق هو الانتظام وذلك لان الكلام مسوق في بيان المنزل حيث فرض وقوع ارتيابهم فيه ونبه بقوله ان كنتم في ريب مما نزلنا فحق الكلام ان لاينفك عن المنزل برد الضمير الى غيره وفي الحواشي الشريفية الوجه الثاني من وجوه الترجيح المحافظة على حسن الترتيب اعني ربط آخر الكلام باوله فان ترتب الجزاء ههنا على شرط انما يحسن كل الحسن اذا كان الضمير للمنزل فانه الذي سيق له الكلام اولا وفرض وقوع الارتياب فيه قصدا واما ذكر العبد فقد وقع تبعا وصح بذلك رجوع الضمير اليه في الجملة وانما يحسن عود الضمير على المنزل عليه ان لو كان الكلام مسوقا له بان يقال وان ارتبتم في ان محمدا صلى الله عليه وسلم منزل عليه فهاتوا قرآنا مثله والثالث المبالغة في التحدي وذلك لان الضمير اذا رجع الى المنزل يكون طلب المعارضة من الجميع وهو ظاهر واذا كان للمنزل عليه يكون طلب المعارضة بالحقيقة من واحد مماثل رسول الله صلى الله عليه وسلم في كونه اميا لم يكتب ولم يقرأ وتكون الجماعة المخاطبون مأمورين بالنقل عنه ولاشك ان طلب المعارضة من الجميع ابلغ في التحدي والتبكيت من طلب المعارضة من واحد امي لجواز عجز الواحد الامي وقدرة الجميع والجم الكثير والغفير قيل من الغفر وهو الستر والتغطية كأنهم لكثرتهم يغطون الارض ويغطون ماوراءهم فوصف الجم بالغفير لتأكيد ما فيه من معنى الكثرة والرابع الدلالة على ان المنزل معجز في نفسه لا من حيث كون المنزل عليه اميا كما يفهم ذلك من رجوع الضمير الى المنزل عليه والخامس الخلو عن ايهام خلاف المقصود فان رده الى عبدنا يوهم امكان صدوره ممن لم يكن على صفته بان كان ممارسا للخط ودراسة العلوم وتتبع الكتب والسادس الملائمة لقوله تعالى وادعوا شهداءكم فان ارجاع الضمير الى عبدنا لا يلائم قوله وادعوا شهداءكم فقول المصنف ولا يلائمه عطف على قوله يوهم وقوله فانه علة لقوله ولا يلائمه وتقريره ان قوله تعالى وادعوا شهداءكم امر لهم بان يستعينوا بكل من ينصرهم على معنى ادعوا حاضريكم ليعاونوكم على اتيان مثل المنزل وليشهدوا لكم انكم قادرون على اتيانه وان ما اتيتم مثل المنزل وهذا المعنى انما يلائم رجوع ضمير مثله الى المنزل وكون طلب المعارضة من الجميع ولو كان المعنى امرهم بان ينقلوا او يحكوا صورة صادرة من واحد مثل النبي صلى الله عليه وسلم في كونه اميا لكان المناسب ان يقال لتدع بالتوحيد لان الاحتياج الى المعين انما هو في نظم الكلام وتأليفه البليغ لا في نقل المؤلف وحكايته وقوله تعالى ادعوا امر من دعا الى الشئ دعاء ودعوة بفتح الدال والاول مطلق المصدر والثاني المرة منه والدعوة بالضم المأدبة والدعوة بالكسر ادعاء الولد والدعاء يجئ لمعان واختلف في معناه ههنا فقيل معناه احضروا وقيل استعينوا واستعمله الشاعر في معنى الاستعانة حيث قال

* وقبلك رب خصم قد تمالوا * علي فما جزعت ولا دعوت *

وقول المصنف فانه امر بان يستعينوا اختيار منه للقول الثاني وقوله بكل من ينصرهم تعبير عن الشهداء باي معنى كان اي سواء كان الشهيد بمعنى الحاضر او القائم بالشهادة او الناصر او الامام لانه جعل الدعاء بمعنى الاستعانة وهي انما تكون من الناصر ومعنى النصرة متحقق في الجميع وجعل الشهداء جمع شهيد مثل فقيه وفقهاء وظريف

اولعبدنا ومن للابتداء اي بسورة كائنة ممن هو على حاله عليه الصلاة والسلام من كونه بشرا اميا لم يقرأ الكتب ولم يتعلم العلوم اوصلة فأتوا والضمير للعبد صلى الله عليه وسلم والرد الى المنزل اوجه لانه المطابق لقوله تعالى فأتوا بسورة مثله ولسائر آيات التحدي ولان الكلام فيه لا في المنزل عليه فحقه ان لاينفك عنه ليتسق الترتيب والنظم ولان مخاطبة الجم الغفير بان يأتوا بمثل ما اتى به واحد من ابناء جلدتهم ابلغ في التحدي من ان يقال لهم ليأت بنحو ما اتى به هذا آخر مثله ولانه معجز في نفسه لا بالنسبة اليه لقوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولان رده الى عبدنا يوهم امكان صدوره ممن لم يكن على صفته ولايلائمه قوله تعالى ﴿ وادعوا شهداءكم من دون الله ﴾ فانه امر بان يستعينوا بكل من ينصرهم ويعينهم

وظرفاء مع احتمال كونه جمع شاهد مثل شاعر وشعرآء بناء على ان الاوّل اولى لاطراد فعلاء فى فعيل دون فاعل ثم ان الشهيد مشهور فى معنى الحاضر ومنه قوله تعالى اوالقى السمع وهو شهيد وكذا فى معنى الشاهد اى القائم بالشهادة ويكون بمعنى الناصر ايضا حيث يقال انا شهيده وشاهده اى ناصره ومعينه ذكر الامام الواحدى فى تفسير قوله تعالى وادعوا شهدآءكم انه قال ابن عباس رضى الله عنهما يعنى اعوانكم وانصاركم الذين يظاهرونكم على تكذيبكم وسمى اعوانهم شهدآء لانهم يشاهدونهم عندالمعاونة ويكون بمعنى الامام ايضا كما فى قوله تعالى ونزعنا من كل امة شهيدا نقل عن الراغب انه روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه فسر الشهدآء فى هذه الآية بالاعوان وروى عن مجاهد انه قال معناه الذين يشهدون لكم وعن غيرهما انه قال معناه ائمتكم ولما كان فى وجه اطلاق الشهيد على الامام نوع خفاء قال المصنف وكأنه سمى به لانه يحضر النوادى اى المجالس والمحافل وهو جمع النادى وهو مجلس القوم ومتحدّثهم ﴿**قوله** وتبرم﴾ اى تحكم وتؤكد الامور بمحضره اى بحضوره فكان حضوره هو الحضور الكامل المعتدّ به المستحق لان يسمى حضورا وان يسمى حاضره شهيدا والظاهر ان الناصر ايضا انما يسمى شهيدا لذلك فان تمام الامر انما يحصل بحضوره ﴿**قوله** اذ التركيب الخ﴾ تعليل لصحة استعمال لفظ الشهيد فى المعانى المذكورة يعنى ان تركيب لفظ الشهيد موضوع للحضور اما بالذات بان تكون ذات الشخص ونفسه حاضرة كما فى ماعدا المعنى الثانى فان المتبادر من اطلاق الحاضر هو الحاضر بذاته وشخصه وان تسمية الناصر والامام بالشهيد لابتناء تمام الامور على حضورهما بذاتهما كامر واما بالتصوّر والقلب كما فى المعنى الثانى فان القائم بالشهادة انما يسمى شهيدا لكونه مخبرا بما شاهده شهود علم وايقان فان مبنى الشهادة المتعارفة هو الحضور بالقلب وتبين المشهود به فاذا قال انا شاهد بهذا الامر يكون معناه انا عارف به متصوّر له واخبر به عن علم وشهود قلب وان كان ذلك بطريق المعاينة وكلمة من فى قوله ومنه قيل للمقتول فى سبيل الله شهيد للتبيين اى ولاجل ان التركيب للحضور اما بالذات او بالتصوّر قيل له شهيد لانه حضر اى تيقن وتبين ما يرجوه من النعيم الدآئم الابدى فيكون من الحضور بالذات لكن الشهيد حينئذ يكون بمعنى المشهود ولا بأس لان المقصود وجود معنى الحضور وقد حصل ﴿**قوله** ومعنى دون ادنى مكان من الشئ﴾ اى اقرب مكان من الشئ الذى اضيف اليه لفظ دون فاذا قلت زيد دون عمرو كان معناه انه فى مكان هو اقرب الامكنة من عمرو فان ادنى اسم تفضيل من دنوت منه دنوّا اى قربت منه فهو دنىّ اى قريب فهو مبنى من الفعل المعتل اللام لا من المهموز اللام بخلاف الدنيئ والدانئ بمعنى الخبيث الذى لا خير فيه فانه مأخوذ من الفعل المهموز اللام يقال دنأ الرجل يدنأ دناءة اى صار دنيئا لا خير فيه وذكر فى الصحاح ان الدون نقيض الفوق فهو ظرف مكان والدون الحقير الخسيس فهو مشترك بين نفس المكان المنحط الاسفل او المتمكن فيه وبين المنحط النازل بحسب القدر والرتبة المعنوية وهو معتل العين واعتبر المصنف وصاحب الكشاف رحمهما الله فى مفهوم الدون زيادة القرب المكانى حيث فسراه بادنى مكان من الشئ وهو بناء التفضيل ولم يصرح المصنف بكون ذلك المكان الاقرب نازلا منحطا عن مكان ذلك الشئ الا ان المصنف اشار اليه بقوله ثم استعير للرتب فقيل زيد دون عمرو من غير ان يقصد بيان اقربية مكان زيد من عمرو فضلا عن كون ذلك المكان الاقرب انزل من مكان عمرو بل يقصد بيان تفاوت مرتبتهما وان زيدا انزل من عمرو فى الشرف ووجه الاشارة انه جعل اطلاق لفظ دون على المنحط فى الرتبة المعنوية منبئا بشبهه بالمنحط فى الرتبة المكانية فدل ذلك على ان الانحطاط فى الرتبة المكانية معتبر فى المفهوم الحقيقى للفظ دون كما يعتبر فيه زيادة القرب وذكر فى الحواشى الشريفية ان لفظ دون فى اصله للتفاوت فى الامكنة يقال لمن هو انزل مكانا من الآخر هو دون ذلك فهو ظرف مكان مثل عند الا انه ينبئ عن دنوّ اكثر وانحطاط قليل واشار صاحب الكشاف الى الثانى بقوله اذا كان احط منه قليلا يعنى فى المكان والى الاوّل بقوله ادنى مكان من الشئ فوجب ان يكون قول المصنف هو ادنى مكان من الشئ بمعنى اقرب مكان منه بحيث يكون انزل من مكانه قليلا واعتبر معنى الدنوّ فى لفظ دون فى جميع ما اخذ منه لتناسبهما من حيث المعنى وتوافقهما فى الحروف الاصول وان تخالفا فى ترتيبها من حيث ان احدهما اجوف والآخر معتل اللام وليس احدهما مقلوبا من الآخر لاستوآئهما فى التصرف وهو يوجب ان يكون كل واحد منهما لغة اصلية ﴿**قوله** ثم استعير﴾ عطف على قوله ومعنى دون ادنى مكان من الشئ وقوله ثم اتسع عطف على استعير والحاصل ان لفظ دون فى الاصل

والشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر او القائم بالشهادة او الناصر او الامام وكأنه سمى به لانه يحضر النوادى وتبرم بمحضره الامور اذ التركيب للحضور اما بالذات او بالتصوّر ومنه قيل للمقتول فى سبيل الله شهيد لانه حضر ما كان يرجوه او الملائكة حضروه ومعنى دون ادنى مكان من الشئ ومنه تدوين الكتب لانه ادناء البعض من البعض ودونك هذا اى خذه من ادنى مكان منك ثم استعير للرتب فقيل زيد دون عمرو اى فى الشرف ومنه الشئ الدون ثم اتسع فيه فاستعمل فى كل تجاوز حدّ الى حدّ وتخطىّ امر الى آخر

للتفاوت فى الامكنة ثم استعير منه للتفاوت فى المراتب المعنوية تشبيها لها بالمراتب المحسوسة وشاع استعماله فيها اكثر من استعماله فى اصل معناه فقيل لمن هو انزل من الآخر فى الشرف هو دونه ثم اتسع فيه اى ثم تجوّز فى هذا الدون المستعار للرتب المتفاوتة فاستعمل فى كل تجاوز حدّ الى حدّ وان لم يكن هناك تفاوت وانحطاط فهو فى هذا المعنى مجاز فى المرتبة الثانية كما فى قوله تعالى لايتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين وقول امية ابن الصلت

٭ يا نفس مالك دون الله من واق ٭ ولا للسع بنات الدهر من راق ٭

والاولياء جمع الولى بمعنى الصديق وهو ضدّ العدوّ مثل قوىّ واقوياء والولاء بفتح الواو الصداقة فيكون مصدرا لولى وبكسر الواو مصدرا لوالى وقوله اى لايتجاوزوا وكذا قوله اى اذا تجاوزت بيان لحاصل المعنى فان دون فى الموضعين ظرف مستقرّ وقع حالا اى لاتتخذوهم اولياء متجاوزين المؤمنين ومالك من واق متجاوزة وقاية الله تعالى وكلمة من فيهما لابتداء الغاية لان موالاة الكفار مبتدأة من التجاوز وكذا انتفاء الواقى مبتدأ منه وقوله اتسع بدل استعير اشارة الى ان التجوّز فى المرتبة الثانية غير مبنى على التشبيه حتى يكون من قبيل الاستعارة فيكون مجازا مرسلا على طريق اطلاق المقيد على المطلق فان الدون المستعار للمنحط فى الرتبة المعنوية مستعمل فى التجاوز المقيد بكونه من رتبة حسنة رفيعة الى رتبة قبيحة حقيرة فيكون استعماله فى مطلق تخطى امر الى امر مجازا مرسلا متفرعا على الاستعارة ولفظ النفس فى قول امية بن الصلت روى مضموما على انه منادى مفرد معرفة ومكسورا على حذف ياء المتكلم اكتفاء بالكسرة واللسع بالعين المهملة اللدغ قال الشاعر

٭ قد لدغت حية الهوى كبدى ٭ فلا طبيب لها ولا راق ٭

واراد ببنات الدهر حوادثه المتولدة منه فانه قد شاع بينهم تشبيه الليلة بالحبلى وما يتجدد بعد انتباه الناس واختلاطهم من الحوادث بالاولاد والتعبير بالبنات لكونها عبارة عن الحادثات ﴿**قوله** ومن متعلقة بادعوا﴾ على انها ابتدائية والمعنى ادعوا للاستعانة على الاتيان بما يعارض به القرآن وبماله متجاوزين دعاء الله تعالى فان دعاء غير الله تعالى مبتدأ من التجاوز عن دعوة الله تعالى للمعارضة واتيان مثله وتلخيص المعنى ادعوهم متجاوزين دعاء الله تعالى فان دعاء غير الله تعالى مبتدأ من التجاوز عن دعائه تعالى والشهداء اما من الشهيد بمعنى الحاضر اومن الشهيد بمعنى الناصر اشار الى الاوّل بقوله من حضركم والى الثانى بقوله اومن رجوتم معونته ولم يقل اواعانكم وهو المناسب لقوله من حضركم لان اعانة شهدائهم انما هى بحسب رجائهم وزعمهم لابحسب الواقع وقوله من انسكم وجنكم وآلهتكم بيان لقوله من حضركم ومن رجوتم معونته على سبيل البدل وقوله غير الله منصوب على الاستثناء او على البدلية من قوله حضركم وهو حاصل معنى قوله تعالى من دون الله كما ذكر الشريف المحقق نوّر الله مرقده من ان الدون الذى هو بمعنى تجاوز حدّ الى حدّ قريب من ان يكون بمعنى غير كأنه اداة استثناء وكذا ذكر فى الحواشى السعدية والامر فى قوله تعالى وادعوا شهداءكم على هذا الوجه يكون للتعجيز والتحدى والارشاد الى ان القرآن كتاب سماوى فان معنى الآية على ماقاله المفسرون ان الله تعالى لما احتج عليهم فى اثبات توحيده احتج عليهم فى اثبات نبوّة عبده ورسوله محمد صلى الله عليه وسلم ببيان ان القرآن العظيم كتاب معجز نزله الله تعالى عليه اثباتا لنبوّته وبيانا لماشرعه لعباده ليس فى وسع غيره اتيان مثله فكأنه تعالى قال وان كنتم فى شك مما نزلنا عليه وقلتم لاندرى أهو من عند الله ام لا لجواز كونه مختلقا مفترى كما اخبر الله تعالى عنهم قالوا ان هذا الا اختلاق وما هذا الا أفك مفترى وان هذا الا سحر مبين فاعلموا ان المقام ليس مقام الشك والارتياب لقيام البرهان الدال على كونه من عند الله تعالى وبين الطريق الموصل الى زوال الشك والارتياب والى التيقن بانه كلام الله تعالى حيث تحدّاهم بان قال لهم ادعوا اعوانكم وانصاركم واستعينوا بكل ناصر لكم غير الذى هو القادر على كل شئ وانظروا هل فى قدرتكم الاتيان بمثله فان عجزتم عن ذلك مع تظاهركم وتعاونكم فكيف تزعمون ان محمدا اتى به من قبله فانه لو اتى به من عند نفسه لقدرتم انتم مع تظاهركم على الاتيان بمثله قال تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ﴿**قوله** فانه لايقدر على ان يأتى بمثله الاالله﴾ علة وبيان لكون المعنى ماذكره فان الامر فيه لتعجيزهم وارشادهم الى ان مايستعينون به من غير الله تعالى لايعينهم بل يعجزهم بلا مرية لانه مثلهم فى العجز

ل تعالى لايتخذ المؤمنون الكافرين اولياء
ن دون المؤمنين اى لايتجاوزوا ولاية
ؤمنين الى ولاية الكافرين وقال امية
نفس مالك دون الله من واق اى
ذا تجاوزت وقاية الله فلا يقيك غيره
من متعلقة بادعوا والمعنى وادعوا الى
لمعارضة من حضركم او رجوتم معونته
ن انسكم وجنكم وآلهتكم غير الله سبحانه
تعالى فانه لايقدر على ان يأتى بمثله الاالله

وضميرفانه للشأن ﴿قوله او وادعوا من دون الله شهدآء يشهدون لكم بان ما اتيتم به مثله﴾ اى والمعنى هذا فقوله تعالى من دون الله حال من فاعل ادعوا والشهدآء من الشهيد بمعنى القائم بالشهادة لا بمعنى الحاضر والناصر قال الشريف المحقق فى تقرير هذا الوجه اى ادعوا شهدآءكم من الناس فحصوا بهم دعواكم متجاوزين الله فى الدعاء اى لا تدعوه ولا تستشهدوا به اى لا تقتصروا على ان تقولوا الله يشهد بانا صادقون فيما ادعينا كما يقول العاجز عن اقامة البينة فان الدعاوى تثبت عند الحاكم بشهادة الناس عليها لا بان يقال الله شهيد على ان ما ادّعيه حق فانه ديدن العاجز عن اقامة الحجة على دعواه اى عادته والامر حينئذ لبيان عجزهم عن الاتيان المذكور باظهار امتناع وجود من يشهد بان ما اتوا به مثل للقرآن وانهم ليس لهم مثبت فى تصحيح دعواهم سوى الاستشهاد بالله تعالى وكلمة من فى هذا الوجه ايضا ابتدآئية اى ادعوهم للاستشهاد بهم دعاء مبتدئا من التجاوز من دعاء الله تعالى للشهادة ﴿قوله او بشهدآئكم﴾ عطف على ادعوا فى قوله ومن متعلقة بادعوا وذكر على تقدير تعلقها بقوله شهدآءكم وجهين اشار الى الاوّل بقوله اى ادعوا شهدآءكم الذين اتخذتموهم من دون الله اولياء او آلهة والى الثانى بقوله او الذين يشهدون لكم بين يدى الله على زعمكم والشهدآء فى هذين الوجهين بمعنى القائمين بالشهادة والمراد بهم الاصنام وبالدعاء الدعاء للاستعانة بها لا لاقامة الشهادة والامر بالدعاء فيهما للتهكم بهم حيث امروا بان يستظهروا اى بان يستعينوا بالجمادات فى معارضة القرآن الذى اخرس بفصاحته كل منطيق وانما عبر عن الاصنام بالشهدآء ترشيحا لمعنى التهكم بذكر ما اعتقدوه من انها من الله تعالى بمكان وانها تنفعهم شهادتها لهم بانهم على الحق كأنه قيل هى ملاذكم واعزتكم فادعوها لهذه العظيمة التى دهشتكم والفرق بين الوجهين ان دون على الوجه الثانى مستعمل بمعنى قدّام الشئ وبين يديه مستعار من معناه الحقيقى الذى يناسبه اعنى ادنى مكان من الشئ وهو ظرف لغو معمول لشهدآء لان الظرف يكفيه رآئحة الفعل فى عامله فلا حاجة الى اعتماد اى ادعوا الذين يشهدون لكم بين يدى الله تعالى وكلمة من ههنا تبعيضية لانك اذا قلت اجلس بين يديه او خلفه كان معناه اجلس فى جهة امامه او جهة خلفه لانهما ظرفان للفعل وان قلت اجلس من بين يديه او من خلفه كانت كلمة من تبعيضية لان الفعل يقع فى بعض الجهتين كما تقول جئته من الليل وقال النحرير التفتازانى نوّر الله مرقده كلمة من الداخلة على دون فى جميع مواضعها بمعنى فى كما فى سائر الظروف الغير المتصرفة وهى التى تكون منصوبة على الظرفية ابدا او لا تنجر الا بمن خاصة وعلى الوجه الاوّل تكون كلمة دون مستعملة بمعنى التجاوز على انه ظرف مستقر وقع حالا والعامل فيها ما دل عليه شهدآءكم اى الذين اتخذتموهم آلهة متجاوزين الله تعالى فى اتخاذها كذلك وزعمتم انها شهدآؤكم وشفعاؤكم يوم القيامة فكلمة من للابتدآء فان الاتخاذ مبتدأ من التجاوز كذا فى الحواشى الشريفية وزيادة لفظى الاتخاذ والزعم فيهما لدفع وهم ان الاصنام كذلك فى الواقع واستشهد المصنف على كون دون الله بمعنى قدّامه وبين يديه بقول الاعشى

❁ تريك القذى من دونها وهى دونه ❁ اذا ذاقها من ذاقها يتمطق ❁

يصف الزجاجة بغاية الصفاء ويقول انها فى صفائها بحيث لو فرض ان يكون ورآءها قذى تريك القذى قدّامها والحال انها قدّام القذى والضمير المنصوب فى ذاقها للزجاجة على طريق ذكر المحل وارادة الحال كما فى قولهم شربت كاسا ويقال ذاق فتمطق اى ضم شفتيه والصق لسانه بالحنك الاعلى مع صوت وقيل اى مص شفته من غاية لذة المذوق بحيث يسمع لها صوت وقوله ليعينوكم تعليل لادعوا المقدّر قبل قوله الذين اتخذتموهم مع ما عطف عليه وهو قوله اى الذين يشهدون لكم يعنى ان الشهدآء فى هذين الوجهين وان كانوا بمعنى القائمين بالشهادة الا ان المقصود من دعائهم فى اتيان ما يعارض به القرآن تصحيح الدعوى بشهادتهم ﴿قوله وقيل من دون الله اى من دون اوليائه﴾ بتقدير المضاف هذا هو الوجه الثالث على تقدير تعلق من دون الله بقوله شهدآءكم ولم يرض به المصنف بناء على ان ارتكاب الحذف من غير ضرورة تدعو اليه غير لائق ببلاغة القرآن وقوله يعنى فصحاء العرب يريد ان المراد بالشهدآء فى هذا الوجه رؤساء المشركين واشرافهم الذين لهم فصاحة بالغة ووجاهة عظيمة فى المجالس والمحافل والمشاهد جمع مشهد وهو موضع الحضور فعلى هذا لا بدّ من تقدير المضاف فى قوله من دون الله اى من دون اولياء الله رعاية للمقابلة فان قوله تعالى من دون الله ذكر فى مقابلة شهدآئهم واشرافهم الذين هم اولياء الاصنام وعبدتها فمقابلهم انما هو المؤمنون الذين هم اولياء الله تعالى وعباده كما انه تعالى ذكر فى مقابلة اصنامهم فى الوجه

او وادعوا من دون الله شهدآء يشهدون لكم بان ما اتيتم به مثله ولا تستشهدوا بالله فانه من ديدن المبهوت العاجز عن اقامة الحجة او بشهدآئكم والمعنى ادعوا الذين اتخذتموهم من دونه اولياء او آلهة وزعمتم انها تشهد لكم يوم القيامة او الذين يشهدون لكم بين يدى الله على زعمكم من قول الاعشى * تريك القذى من دونها وهى دونه * ليعينوكم وفى امرهم ان يستظهروا بالجماد فى معارضة القرآن العزيز غاية التبكيت والتهكم بهم وقيل من دون الله اى من دون اوليائه يعنى فصحاء العرب ووجوه المشاهد ليشهدوا لكم ان ما اتيتم به مثله فان العاقل لا يرضى لنفسه ان يشهد بصحة ما اتضح فساده وبان اختلاله

الاوّل والمعنى ادعوا قومكم المعروفين بالذب عنكم فى مهماتكم ليشهدوا لكم انكم متمكنون من معارضة القرءآن وان ماتأتون به مثله فانا رضينا بشهادتهم ان شهدوا بذلك وهم لايشهدون لكم لان العاقل لا يرضى لنفسه ان يشهد بصحة ماانضح فساده وبان اختلاله والمقصود بهذا الامر ارخاء العنان والتدرج الى غاية التبكيت والالزام اشارة الى ان اعجاز القرءآن بلغ من الظهور الى حيث لايمكن لاحد ان ينكره منصفا كان اومكابرا والظرف مستقرّ اى الذين يشهدون لكم متجاوزين فى ذلك اولياء الله تعالى ومن ابتدائية ﴿قوله ان كنتم صادقين انه من كلام البشر﴾ اى فى دعوى انه من كلام البشر وانكم تقدرون على اتيان مثله كما حكى الله تعالى عنهم من قولهم لو نشاء لقلنا مثل هذا ﴿قوله وجوابه محذوف﴾ وهو فافعلوا ذلك اى فأتوا بمثله حذف اعتمادا على دلالة ماقبله عليه وهو جواب الشرط الاوّل اعنى قوله فأتوا اى ان كنتم صادقين فيما زعمتم فأتوا بسورة مماثلة مانزلنا فانه لو جاء به فرد من افراد البشر من قبله ومن عند نفسه لوجب ان تكونوا قادرين على اتيان مثله لاسيما عند استعانتكم *باعوانكم ومن المعلوم انه لو اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرءآن لايأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وان كون المتحدى معجزا دليل قطعى على ان المنزل عليه صادق فى دعوى النبوّة وليس قوله تعالى فأتوا بسورة جوابا للشرطين على سبيل التنازع لان البصريين لايجوّزون تقدّم الجزاء على الشرط ويجعلون ماتقدّم عليه دليل الجزاء بخلاف الكوفيين فانهم يجوّزون تقدّمه عليه ﴿قوله والصدق الاخبار المطابق﴾ عرف صدق المتكلم لان الواقع فى الآية الصدق الذى هو صفة المتكلم اى صدق المتكلم هو اخباره عن الشئ بانه كذا اخبارا مطابقا لحال المخبر عنه فى الواقع بان تكون النسبة الذهنية المدلولة من الكلام مطابقة للنسبة القائمين بين الطرفين فى الواقع ويعلم منه ان كذب المتكلم هو الاخبار عن الشئ على الوجه الذى لايطابق حال المخبر عنه فى الواقع هذا عند الجمهور فان المطابقة المعتبرة فى مفهوم الصدق عندهم انما هى بالنسبة الى الواقع بخلاف النظام فان المعتبر عنده المطابقة لاعتقاد المخبر ولا واسطة بين الصدق والكذب عندهما ﴿قوله وقيل﴾ اى قال الجاحظ صدق المتكلم اخباره عن الشئ بانه كذا اخبارا مطابقا لحال المخبر عنه فى الواقع مع اعتقاد المخبر ايضا بان يعتقد ان الاخبار عنه بذلك مطابق لما هو عليه فى الواقع كقول المخبر الواحد نصف الاثنين مع اعتقاده انه كذلك فى الواقع وكذب المتكلم اخباره عن الشئ على خلاف ماهو عليه فى الواقع وفى اعتقاده ايضا كقوله الاربعة فرد مع اعتقاد انها ليست بفرد فلاينحصر اخبار المتكلم فى الصدق والكذب بل يثبت بينهما اربع وسائط الاولى الاخبار المطابق مع اعتقاد عدم المطابقة كقول الحكيم العالم حادث فانه ليس بصادق لعدم مطابقته لاعتقاد المخبر ولا كاذب لكون حكمه مطابقا للواقع والثانية الاخبار المطابق بدون الاعتقاد كقول المجنون العالم حادث والثالثة الاخبار الغير المطابق بدون الاعتقاد كقول المجنون العالم قديم فليس شئ من هذه الاخبارات بصادق ولا كاذب عنده ﴿قوله عن دلالة او امارة﴾ فى موضع النصب على انه حال من الاعتقاد المذكور اى ناشئا ذلك عن دلالة تفيد القطع او امارة تفيد الظن والمقصود منه تعميم الاعتقاد للعلم وهو الحكم الذهنى الجازم الذى لايقبل التشكيك وللظن وهو الحكم بالطرف الراجح فلا جزم فيه فضلا عن كونه لايقبل التشكيك ولما اشتهر باسم الاعتقاد وهو الحكم الجازم الذى لايقبل التشكيك ويعبر عنه باعتقاد المقلد كان قسيما لكل واحد من العلم والظن المذكورين والظاهر ان مانقل المصنف بقوله وقيل هو مذهب الجاحظ لانه هو الذى اعتبر فى الصدق المطابقة للواقع والاعتقاد جميعا وفى الكذب عدم المطابقة لهما معا فلابدّ ان لا يوصف الخبر بالكذب عنده الا اذا كان اخباره عن الشئ على خلاف المخبر عنه فى الواقع وفى اعتقاد المخبر ايضا فيلزم ان لايكون المنافقون كاذبين فى قولهم انك لرسول الله لان اخبارهم هذا وان كان على خلاف حال المخبر عنه فى اعتقادهم لكنه ليس على خلاف حال مافى نفس الامر فلايكون تكذيب الله تعالى اياهم بقوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون صالحا لان يستدل به على اعتبار المطابقتين فى الصدق وعلى اعتبار عدمهما فى الكذب كما ذهب اليه الجاحظ وانما يصلح دليلا على كون الصدق عبارة عن مطابقة الاعتقاد فقط كما ذهب اليه النظام فلذلك جعله الخطيب فى التلخيص متمسكا كالنظام فجعله دليلا لقوله وقيل مع اعتقاد المخبر انه كذلك محل بحث وتأمل وغاية مايمكن ان يقال فى توجيه كلام المصنف انما نقله بقوله وقيل وان كان مذهب الجاحظ الا ان المقصود من ايراد الآية ليس اثبات مذهب الجاحظ فى كل واحد من الصدق والكذب وهو اعتبار كل واحدة من المطابقتين فى مفهوم الصدق واعتبار عدم [illegible] الآية المذكورة لاتدل على اعتبار عدم مطابقة الواقع فى الكذب

(ان كنتم صادقين) انه من كلام البشر
وجوابه محذوف دل عليه ماقبله والصدق
الاخبار المطابق وقيل مع اعتقاد المخبر انه
كذلك عن دلالة او امارة لانه تعالى كذب
المنافقين فى قولهم انك لرسول الله لما لم يعتقدوا
مطابقته ورد بصرف التكذيب الى قولهم
نشهد لان الشهادة اخبار عما علمه وهم ما كانوا
عالمين به

حيث سجلت على كذب من اخبر بما طابق الواقع ولم يطابق الاعتقاد فقط بل المقصود من ايرادها بيان ان مجرد المطابقة للواقع لا تكفي في الصدق كما ذهب اليه الجمهور بل لابد معها من المطابقة للاعتقاد ايضا ببيان انه لو كفى ذلك في الصدق لكان قول المنافقين انك لرسول الله صادقا وقد سجل الله تعالى انهم لكاذبون فيه ورد هذا الاستدلال بان هذه الآية لا تنفي مذهب الجمهور وهو كون مطابقة الواقع كافية في الصدق وانما تنفيه ان لو كان التكذيب راجعا الى المشهود به وهو قولهم انك لرسول الله وليس كذلك بل هو راجع الى قولهم فان المراد به ان كان انشاء الشهادة فلا يصح توصيف قائله لا بالصدق ولا بالكذب الا انه يتضمن اخبارا كاذبا وهو الاخبار بان شهادتنا هذه صادرة عن صميم القلب وخلوص الاعتقاد ويدل عليه ايرادهم القضية المشهود بها على صورة الجملة الاسمية المؤكدة بان واللام ومعلوم ان هذا الخبر الضمني كاذب عند الجمهور لعدم مطابقته للواقع لانه تقوّل محض يقولونه بافواههم وقلوبهم خالية عن الاعتقاد بمدلوله ولو سلم رجوعه الى المشهود به فلا نسلم ان يكون المعنى انهم لكاذبون فيه في نفس الامر حتى يلزم ان لا تكون مطابقة الواقع كافية في الصدق بل المعنى انهم لكاذبون فيه في زعمهم الفاسد واعتقادهم الباطل لانهم يزعمون انه غير مطابق للواقع وهو صادق في نفس الامر وعلى التقادير لا دلالة في الآية على خلاف مذهب الجمهور ﴿**قوله** لما بين لهم ما يتعرفون به امر الرسول﴾ اي ما يتطلبون به معرفة صدقه في دعوى الرسالة الى كافة الناس ومعرفة امر القرآن الذي جاء به اي معرفة كونه كلام الله تعالى منزلا من عنده معجزا للخلق عن معارضته واتيان مثله فلا يتوهم ان يتقوله احد من عند نفسه وفي الصحاح تعرفت ما عند زيد اي تطلبته حتى عرفته والمراد بما يتطلبون به المعرفة ما اشير اليه بقوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وهو ان يجربوا انفسهم ويمتحنوا مبلغ طاقتهم في نظم الكلام البليغ المنبئ عن المعارف المتعلقة باستكمال النفس بحسب القوة النظرية والعملية ويبذلوا في ذلك وسعهم في الاتيان بمثل سورة مما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم مع قوة ما يدعوهم الى ابطال امره من شدة عداوتهم له كما يدل عليها بذل النفوس والاموال في اضراره عليه الصلاة والسلام وقوله وما جاء به في موضع الجر بالعطف على لفظ الرسول والمراد بامر الرسول صدقه في دعوى الرسالة وبامر ما جاء به وهو القرآن كونه منزلا من الله خارجا عن مقدور البشر ﴿**قوله** وميز لهم الحق﴾ وهو ما عليه المومنون في حق الرسول والقرآن والباطل ما زعمه الكفار في حقهما ﴿**قوله** رتب عليه﴾ جواب لما اي رتب على بيان ما يتعرفون به ذلك بالفاء السببية ما هو كالفذلكة والخلاصة لذلك البيان فقال فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار ﴿**قوله** وهو انكم اذا اجتهدتم في معارضته وعجزتم جميعا الخ﴾ ضمير هو راجع الى قوله ما هو كالفذلكة واعتبر في تفسير قوله تعالى فان لم تفعلوا اجتهادهم في معارضة القرآن وعجزهم عنها مع ان اداة الشرط الواقعة في نظم القرآن داخلة على انتفاء الفعل الذي هو في معنى ترك المعارضة وهو اعم من العجز عنها لانسياق الذهن الى اعتبارها بمعونة المقام ومعنى الجمعية في قوله وعجزتم جميعا مستفاد من الخطاب العام في قوله كنتم وفأتوا وقوله وادعوا شهداءكم وقوله بما يساويه او يدانيه اشارة الى ان مماثلة ما اتوا به للقرآن لا تقتضي مساواته بل تحصل بان يكون قريبا منه وايضا قوله اذا اجتهدتم بكلمة اذا مع ان الواقع في الآية هي كلمة ان اشارة الى ان المقام يقتضي كلمة اذا المستعملة في مقام القطع بتحقق الشرط وان العدول الى كلمة ان لنكتة كما سيجيء وانما قلنا ان مقتضى المقام هو كلمة اذا لانها في الاصل موضوعة لان تدخل على شرط مقطوع الوقوع فيما سيأتي من الزمان في اعتقاد المتكلم بخلاف كلمة ان فانها موضوعة لشرط مفروض وجوده في المستقبل مع عدم قطع المتكلم الآن بوقوعه فيه ولا بعدم وقوعه والمتكلم بهذه الآية لم يكن شاكا في عجزهم فمقتضى الظاهر ان يقال فاذا لم تفعلوا ﴿**قوله** ظهر انه معجز﴾ اشارة الى ان قوله فاتقوا النار وان كان جواب الشرط ظاهرا الا انه في الحقيقة لازم الجزاء وان الجزاء الحقيقي هو هذا المقدر فكان الظاهر ان يقال فاذا اجتهدتم في معارضته فيما سيأتي من الزمان وعجزتم جميعا عن الاتيان بما يماثله ظهر انه معجز وان التصديق به واجب فآمنوا به واتقوا العذاب المعد لمن كذب فعبر عن الاتيان المكيف اي عبر عن الفعل الخاص وهو الاتيان المقيد بالتعليق بمفعوله الذي هو قوله بسورة من مثله بمطلق الفعل الذي يعم كل فعل من الافعال الخاصة لقصد الايجاز حيث اوقع الفعل وحده موقع الفعل المقيد وهو الاتيان مع ما يتعلق به ﴿**قوله** ونزل لازم الجزاء منزلته على سبيل الكناية﴾ الجزاء الحقيقي هو وجوب الايمان وترك العناد فانه المترتب على اجتهادهم

(فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة) لما بين لهم ما يتعرفون به امر الرسول صلى الله عليه وسلم وما جاء به وميز لهم الحق من الباطل رتب عليه ما هو كالفذلكة له وهو انكم اذا اجتهدتم في معارضته وعجزتم جميعا عن الاتيان بما يساويه او يدانيه ظهر انه معجز والتصديق به واجب فآمنوا به واتقوا العذاب المعد لمن كذب فعبر عن الاتيان المكيف بالفعل الذي يعم الاتيان به وغيره ايجازا ونزل لازم الجزاء منزلته على سبيل الكناية

جيعا فى معارضته وعجزهم عنها والمراد بلازمه هو اتقاء النار المعدّة لتكذيب المكذب فانه لازم لترك العناد فاطلق هذا اللازم لينتقل منه الى ملزومه الذى هو التحلى بحلية الايمان فقيل فاتقوا النار بدل ان يقال فآمنوا واتركوا العناد على سبيل الكناية التى هى الانتقال من اللازم الى الملزوم على ماذهب اليه السكاكى واحتيج الى تقدير الجزآء ولم يجعل قوله فاتقوا النار جزآء حقيقة لان اتقاء النار واجب مطلقا لا يتوقف وجوبه على شرط فلا وجه لتعليقه على عدم اتيانهم بسورة من مثله ولا يجعل عدم الاتيان بها شرطا لاتقاء النار لان حق الشرط ان يكون ملزوما للاتقاء فلم يصلح قوله فاتقوا لان يكون جزآء حقيقة فلذلك قدّر ما يصلح للجزآئية وجعل المذكور الذى هو لازم للمقدّر منزلا منزلته وقائما مقامه على سبيل الكناية ﴿قوله تقريرا للمكنى عنه﴾ علة لتنزيل قوله فاتقوا النار منزلة فآمنوا واتركوا العناد على سبيل الكناية عنه فان الكناية لما كانت عبارة عن ذكر اللازم المساوى للشئ لينتقل منه الى ذلك الشئ الملزوم له وكان وجود اللازم دليلا على ملزومه كان سلوك الكناية بمنزلة اثبات الملزوم ببينة فكان تقريرا للمكنى عنه فكان قوله فاتقوا النار ابلغ من ان يقال فآمنوا لكون ايجاب الاتقاء ايجابا للايمان التزاما لامتناع تحقق الاتقاء بدون الايمان ﴿قوله وتهويلا لشأن العناد﴾ وجه ثان لاختيار سبيل الكناية وتقريره انه لما امر بالايمان بالمنزل وترك العناد فى حقه فى صورة اتقاء النار وعبر به عنه فهم منه ان العناد وعدم الايمان بمنزلة الاحتراق بالنار بحيث اذا اريد ان يعبر عنه يعبر بمقاساة عذاب النار وفى ذلك تهويل لشأن العناد وتخويف عظيم منه ﴿قوله وتصريحا بالوعيد﴾ وجه ثالث له وتقريره انه لو لم يسلك سبيل التصريح وقيل ظهر انه معجز وان التصديق به واجب لما فهم وعيد المعاندين الا بالالتزام بخلاف قوله فاتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة فانه صريح فى ان وعيد من لم يصدق به هو النار الموصوفة ﴿قوله مع الايجاز﴾ متعلق بقوله وتصريحا فان الوعيد وان امكن مع عدم سلوك التصريح الا انه حينئذ يفوت الايجاز ﴿قوله وصدّر الشرطية بان التى للشك﴾ اى لشك المتكلم وعدم قطعه باحد طرفى النسبة فقد مرّ ان كلمة اذا موضوعة لزمان مستقبل يكون ظرفا لحدث مقطوع الوقوع فى اعتقاد المتكلم وان كلمة ان اداة لشرط مشكوك الوقوع فى المستقبل والله تعالى منزه عن الشك وعالم بعجزهم عن معارضته فكان الموضع موضع اذا التى تفيد الثبوت والتحقق الا انه ذكر كلمة ان لوجهين الاوّل التهكم والاستهزآء بهم فانه لاشك ان ابرازه تعالى نفسه فى صورة من يشك فى عجزهم عن المعارضة ويجوّز قدرتهم عليها استهزآء بليغ بهم ﴿قوله ولذلك﴾ اى ولعدم كونه تعالى شاكا فى عجزهم عن الاتيان بمثل القرءآن نفى عز وجل اتيانهم به بقوله ولن تفعلوا معترضا بين الشرط والجزآء فانه جملة معترضة بين قوله فان لم تفعلوا وبين جوابه وهو قوله فاتقوا النار فلا محل لها من الاعراب لعدم وقوعها موقع ما يستحق الاعراب من المفردات والواو الداخلة عليها تسمى واوا اعتراضية ليست حالية ولا عاطفة وفائدة الاعتراض الاخبار عن الغيب على ما هو به فان عدم اتيانهم بذلك البتة غيب لا يعلمه الا الله تعالى ﴿قوله او خطابا معهم على حسب ظنهم﴾ عطف على قوله تهكما بهم يعنى انه صدر الكلام بما يدل على شك المتكلم مع ظهور استحالته فى حقه تعالى سوقا للكلام معهم على حسب ظنهم الفاسد فان عجزهم عن المعارضة لم يكن محققا عندهم قبل تأمّلهم وامتحانهم انفسهم بل كانوا يزعمون انهم قادرون عليها لاعتمادهم على فصاحتهم واقتدارهم على افانين الكلام ولهذا كانوا يقولون لو نشاء لقلنا مثل هذا فكان عجزهم عن المعارضة كالشئ المشكوك فيه عندهم بالنظر الى ظاهر حالهم فاوردت كلمة الشك خطابا معهم على حسب ظاهر حالهم وهو الشك فى العجز بل ظن الاقتدار على المعارضة ﴿قوله وتفعلوا جزم بلم﴾ جواب عما يقال ان كلمتى ان ولم من جوازم الفعل المضارع وقد اجتمعتا على معمول واحد وقد تقرّر امتناع توارد عاملين مستقلين على معمول واحد لاستلزامه كون الشئ الواحد بالنسبة الى حكم واحد محتاجا اليه ومستغنى عنه معا • وتقرير الجواب ان العامل فيه انما هو كلمة لم وكلمة ان غير عاملة لفظا واستدل على رجحان الاوّل على الثانى بوجهين الاوّل ان لم مختصة بوجوه كل واحد منها يرجح اعمال لم على اعمال ان وقد اجتمعت تلك الوجوه فى لم فتعين كون العمل لها دون ان الوجه الاوّل من تلك الوجوه ان لم واجبة الاعمال حيث لا يتخلف الجزم عنها بخلاف ان فانها قد تدخل على الماضى فلا تعمل حينئذ والوجه الثانى ان لم مختصة بالمضارع ولا تدخل على الماضى ابدا من حيث ان وضعها لقلب المضارع ماضيا فتختص به ضرورة ولاشك ان اختصاص العامل بما يظهر فيه العمل له زيادة تأثير فى العمل

تقريرا للمكنى عنه وتهويلا لشأن العناد وتصريحا بالوعيد مع الايجاز وصدّر الشرطية بان التى للشك والحال يقتضى اذا الذى للوجوب فان القائل سبحانه وتعالى لم يكن شاكا فى عجزهم ولذلك نفى اتيانهم معترضا بين الشرط والجزآء تهكما بهم او خطابا معهم على حسب ظنهم فان العجز قبل التأمل لم يكن محققا عندهم وتفعلوا جزم بلم لانها واجبة الاعمال مختصة بالمضارع متصلة بالمعمول

والوجه الثالث منها انها واجبة الاتصال بمعمولها بخلاف ان فانه لا يجب اتصالها بمعمولها كما في قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره ولاشك ان قرب العامل من معموله مما يرجح العمل والدليل الثانى مما يدل على رجحان لم فى العمل على اعمال ان أن كلمة لم امس اتصالا بالفعل من حيث انها تغير معنى المضارع فصارت كلمة ان الداخلة على الفعل المنفى بلم بمنزلة الداخلة على المجموع الكائن بمعنى الماضى فكأنه قيل فان تركتم الفعل ولاشك انها لا تعمل فى الماضى **قوله ولذلك ساغ اجتماعهما** لانه اجتماع صورى ولا اجتماع فى الحقيقة لان مدخول كلمة لم ومعمولها هو المضارع وحده لا المجموع ومدخول كلمة ان هو المجموع **قوله غير انه ابلغ** يعنى ان كلمة لن ابلغ من لا لانها لنفى المستقبل نفيا مؤكدا لا مؤبدا كما زعمه البعض وفى تفسير الكواشى ان لن اخت لا فى نفى المستقبل لكن فى لن زيادة تأكيد ليست فى لا ومعنى الآية فان لم تفعلوا معارضة ما نزلنا باتيان مثله فيما مضى من الزمان ولن تفعلوه ايضا البتة فيما يستقبل فاحذروا ان تصلوا النار بتكذيبكم وانما قيل لهم هذا الكلام بعد ان ثبتت الحجة عليهم فى التوحيد وصدق محمد صلى الله عليه وسلم بالآيات السابقة **قوله وهو حرف مقتضب** اى مرتجل غير منقول من لفظ آخر وفى الصحاح اقتضاب الكلام ارتجاله تقول هذا شعر مقتضب وكلام مقتضب وارتجال الخطبة والشعر ابتداؤه من غير تهيئة قبل ذلك وفى الرواية الاخرى عن الخليل اصله لا ان فحذفت الهمزة للتخفيف فاجتمع ساكنان الالف والنون فحذفت الالف ايضا فصار لن وعند الفراء اصله لا فابدلت الفهانونا **قوله ماتوقد به النار** يعنى ان الوقود بالفتح اسم لما يكون سببا لاشتعال النار والتهابها من حطب ونحوه والوقود بالضم مصدر بمعنى التوقد والاشتعال وقد جاء المصدر بالفتح والاسم بالضم **قوله قال سيبويه** جملة معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه تأييد المجيء المصدر بالفتح **قوله ولعله مصدر** متعلق بقوله والاسم بالضم اى ولعل الوقود بالضم المستعمل اسما مصدر فى الاصل ثم جعل اسما لما يوقد به مجازا من قبيل استعمال المصدر بمعنى المفعول كالفخر والزين فانهما بمعنى الافتخار والتزين ثم استعملا فى معنى ما يفتخر به ويتزين به والحمل على المجاز اللغوى اولى من الحمل على الاشتراك لان الاشتراك خلاف الاصل فيجب اغلاق بابه بقدر الامكان قال المصنف فى اصوله المسمى بالمنهاج اذا تعارض احتمالا الاشتراك والمجاز يرجح المجاز على الاشتراك لكثرة المجاز بالنسبة الى المشترك ولان المجاز انما يحتاج الى القرينة عند استعماله فى المعنى المجازى والمشترك يحتاج اليها فى جميع استعمالاته **قوله وقد قرئ به** اى بضم الواو والظاهر ان ماقرئ بالضم اسم معناه ما يتوقد به مجاز لغويا استعمالا للمصدر بمعنى المفعول كما يقال فخر قومه ويراد ما يفتخرون به فان المصدر لو كان على حقيقته لكان اسم الذات خبرا عن المعنى واوجب ان يحمل الكلام على حذف المضاف والتقدير وقودها وارتفاع لهبها هو احتراق الناس الا ان حمل الاحتراق على التوقد بهو هو يحتاج الى توجيه لان الاحتراق صفة الناس والحجارة والتوقد صفة النار فلا يكون احدهما هو الآخر حقيقة الا ان احتراقهما لما كان سببا لتوقد النار حمل على توقدها حمل هو هو مبالغة فى سببيته للتوقد كأنه قيل ليس توقدها الا بسبب احتراقهما كما اذا قيل الشبع الاكل يكون المعنى ان الشبع يكون بسبب الاكل **قوله وهو قليل غير منقاس** يعنى ان جمع فعل بفتحتين على فعالة نادر مبنى على السماع ولا يجرى فيه القياس بل مداره اتباع الاستعمال الوارد فى كلام الفصحاء مثل جمل وجمالة وذكر وذكارة وفى الصحاح الحجر جمعه فى القلة احجار وفى الكثرة حجارة وحجار كقولك جمل وجمالة وجمال وهو نادر وغير منقاس من قست الشئ على غيره فانقاس **قوله وقرنوا بها انفسهم وعبدوها** فيه اشارة الى جواب ما يقال لم قرن الناس بالحجارة وجعلت معهم وقودا وتقريره انهم لما قرنوا بها انفسهم فى الدنيا حيث نحتوها اصناما وجعلوها لله اندادا وعبدوها من دونه قرنت هى بانفسهم فى قوله تعالى وقودها الناس والحجارة وفى قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم والحصب ما يحصب به فى النار اى يرمى به كذا فى الصحاح **قوله بمكانتها** اى بقربها ومنزلتها عند الله تعالى فان الشفيع انما يشفع ويدفع عن المشفوع لمكانته ومنزلته عند من يشفع اليه **قوله ويدل عليه** اى على ان المراد بالحجارة هى الاصنام وجه الدلالة ان المراد بالضمير المنصوب فى قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم هو المشركون وقد عطف عليه الاصنام وحكم عليهم بانهم جميعا حصب جهنم فكان ذلك تفسير الهذه الآية لان قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله فى معنى ان الناس والحجارة وقوله حصب جهنم فى معنى وقودها **قوله او بنقيض ما كانوا يتوقعون** منها ان تشفع لهم وتدفع المضار عن انفسهم لمكانتها عند الله فجعلها الله

ولانها لما صيرته ماضيا صارت كالجزء منه وحرف الشرط كالداخل على المجموع وكأنه قال تعالى فان تركتم الفعل ولذلك ساغ اجتماعهما ولن كلا فى نفى المستقبل غير انه ابلغ وهو حرف مقتضب عند سيبويه والخليل فى احدى الروايتين عنه وفى الرواية الاخرى اصله لا ان وعند الفراء لا فابدلت الفها نونا والوقود بالفتح ماتوقد به النار وبالضم المصدر وقد جاء المصدر بالفتح قال سيبويه وسمعنا من يقول وقدت النار وقودا عاليا والاسم بالضم ولعله مصدر سمى به كما قيل فلان فخر قومه وزين بلده وقد قرئ به والظاهر ان المراد به الاسم وان اريد به المصدر فعلى حذف مضاف اى وقودها احتراق الناس والحجارة وهى جمع حجر كجمالة جمع جمل وهو قليل غير منقاس والمراد بها الاصنام التى نحتوها وقرنوا بها انفسهم وعبدوها طمعا فى شفاعتها والانتفاع بها واستدفاع المضار بمكانتها ويدل عليه قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم عذبوا بما هو منشأ جرمهم كما عذب الكافرون بما كنزوه او بنقيض ما كانوا يتوقعون زيادة فى تحسرهم وقيل الذهب والفضة التى كانوا يكنزونها ويغترون بها وعلى هذا لم يكن لتخصيص اعداد هذا النوع من العذاب بالكفار وجه

تعالى عذابا عليهم بان قرنهم بها محماة فى نار جهنم زيادة فى تحسرهم لان حرمان الانسان مما يتوقعه يوجب التحسر والتهلف خصوصا اذا فات وادّى الى شر فظيع وعذاب عظيم ونحوه فى كونه تعذيبا بنقيض ما يتوقع ما يفعل بالذين يكنزون الذهب والفضة ولا يصرفونها فيما اوجبه الله تعالى من الحقوق فضلا عن نوافل القربات حيث يحمى عليها فى نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم والمصنف اشار الى هذا بقوله وقيل الذهب والفضة اى قيل المراد بالحجارة الذهب والفضة اللتين كان اصحابهما يكنزونهما ثم قال وعلى هذا لم يكن لتخصيص اعداد هذا النوع من العذاب بالكفار وجه يعنى ان قوله تعالى اعدّت للكافرين بلام الاختصاص يدل على ان هذا النوع من العذاب مختص بالكافرين وعلى ان علة التعذيب هى كفرهم من حيث ان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعلية الوصف له والحال انه غير مختص بهم بل يعذب بها الكانزون من المؤمنين ﴿قوله وقيل حجارة الكبريت﴾ ذكر فى التيسير نقلا عن ابن مسعود وابن عباس وابن جريج رضى الله عنهم هى حجارة الكبريت وانما خصت بالذكر لان فيها خمسة اشياء كل واحد سبب لشدة العذاب وهى انها اسرع اتقادا وابطأ خمودا وانتن رائحة واشد حرا والصق بالبدن وروى واكثر دخانا بدل ابطأ خمودا ﴿قوله وهو تخصيص بغير دليل﴾ نقلى يدل على ان المراد بالحجارة الحجارة المخصوصة وايضا هذا التخصيص يبطل ما هو المقصود من توصيف النار بمضمون الموصول مع صلته فان الغرض من توصيفها به تهويل شأنها وتفاقم امرها اى تعاظمه يقال تفاقم الامر اى تعاظم ووجه دلالة التوصيف المذكور على ما ذكر من التهويل دلالته على انها لا تتقد بها نار الدنيا فان نار الدنيا لو جعل الناس الحجارة المطلقة فيها لكانت تخمد وتنطفى بخلاف تلك النار فانها لا تخمد ولا تنطفى بل يشتد اشتعالها باوّل مسها بها وهذا المقصود لا يحصل بتخصيص الحجارة بحجارة الكبريت فان الكبريت تتقد به كل نار وان ضعفت فاتقادها بالكبريت لا يدل على قوتها وتفاقم لهبها فان صح هذا القول عن ابن عباس فلعله عنى ان الاحجار كلها لتلك النار كحجارة الكبريت لسائر النيران يعنى ان المراد بالحجارة المذكورة فى الاية الاحجار كلها بناء على قاعدة ان المجموع المحلى باللام للعموم والاستغراق وقول ابن عباس رضى الله عنه هى حجارة الكبريت محمول على التشبيه البليغ بان يجعل ضمير هى للحجارة المحمولة على العموم ويحكم عليها بانها حجارة الكبريت بحذف اداة التشبيه مبالغة فى التشبيه ﴿قوله ولما كانت الآية مدنية﴾ لما تقرر ان هذه السورة كلها مدنية الا قوله تعالى واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله فان هذه الآية نزلت يوم عرفة بمنى فى حجة الوداع وهو اشارة الى جواب ما يقال لم جاءت النار الموصوفة بهذه الجملة منكرة فى سورة التحريم وههنا معرفة والى جواب ما يقال صلة الذين والتى يجب ان تكون قصة معلومة للمخاطب فكيف علم اولئك ان نار الاخرة توقد بالناس والحجارة * وحاصل الجواب ان الآية التى فى سورة التحريم نزلت بمكة فعرفت الكفار منها نارا منكرة موصوفة بهذه الصفة ثم نزلت بالمدينة هذه الآية التى فى سورة البقرة مشتملة على ذكرها معرفة لكونها معهودة مشارا بها الى ما عرفوه اوّلا وهو النار الموصوفة بتلك الجملة فكانت تلك الجملة معهودة معلومة الانتساب الى تلك النار فصح جعلها صلة ذكر فى الحواشى الشريفية انه اعترض عليه اوّلا بان سماع الاية التى فى سورة التحريم لا يفيدهم العلم اذ لا يعتقدون حقيقتها واجيب بان ادراكهم الحاصل بالسماع كاف فى ذلك ولا يحتاج الى ان يجزموا وثانيا بان الصفة يجب ان تكون معلومة الانتساب الى الموصول كالصلة ومن ثم اشتهر ان الصفات قبل العلم بها اخبار والاخبار بعد العلم بها اوصاف فيعود السؤال بعينه فى قوله تعالى نارا وقودها الناس والحجارة واجيب بان الصلة والصفة يجب كونهما معلومتين للمخاطب لا لكل سامع وما فى سورة التحريم خطاب للمؤمنين وقد علموا ذلك بسماعهم من النبى صلى الله عليه وسلم ولما سمع الكفار ذلك الخطاب ادركوا منه نارا موصوفة بتلك الجملة فجعلت صلة فيما خوطبوا به الى هنا كلام الشريف ﴿قوله من العتاد﴾ بمعنى العدّة فى الصحاح ان العدّة ما اعددته لحوادث الدهر من المال والسلاح ويقال اعتده اعتادا اى اعدّه ليوم كذا والعتاد العدّة ﴿قوله والجملة استئناف﴾ لانها وقعت جوابا لمن قال لم كان امرها بهذه الشدة والفظاعة حتى كان وقودها الناس والحجارة او قال لمن اعدّت هى وهى بهذه الشدة فقيل انها اعدّت للكافرين الذين جعلوا لله شركاء وعبدوها فلا جرم كانوا احقاء بان يكونوا مع معبودهم وقودا لها فعلى هذا لا يكون لها محل من الاعراب وقال ابو البقاء محلها النصب على انها حال من النار والعامل فيها اتقوا والماضى المثبت اذا وقع حالا لا بد فيه من قد ظاهرة وهو كثير او مضمرة كما فى قوله تعالى اوجاؤكم حصرت صدورهم اى قد حصرت وعلى تقدير كونها حالا تكون منتقلة لانها

قيل حجارة الكبريت وهو تخصيص بغير
ليل وابطال للمقصود اذ الغرض تهويل
أنها وتفاقم لهبها بحيث تتقد بما لا يتقد به
سيرها والكبريت يتقد به كل نار وان
ضعفت فان صح هذا عن ابن عباس
رضى الله تعالى عنهما فلعله اراد به ان
لاحجار كلها لتلك النار كحجارة الكبريت
سائر النيران ولما كانت الآية مدنية
زلت بعد ما نزل بمكة قوله تعالى فى سورة
لتحريم نارا وقودها الناس والحجارة
سمعوه صح تعريف النار ووقوع الجملة
صلة فانها يجب ان تكون قصة معلومة
(اعدّت للكافرين) هيئت لهم وجعلت
عدّة لعذابهم وقرئ اعتدت من العتاد بمعنى
العدة والجملة استئناف اوحال باضمار قد
من النار

يجب ان تكون قيدا لعاملها بان يتقيد تعلق ذلك العامل بالفاعل او المفعول بوقت حصول مضمون الحال وهو انما يتصور بان لايكون مضمون الحال لازما لذى الحال مطلقا اى سوآء تعلق به مضمون العامل اولا ولايكون بحيث يثبت له تارة ولا يثبت له اخرى حتى يصح تقييد مضمون العامل به بوقت ثبوت مضمون الحال له او بوقت عدم ثبوته وكون النار معدة للكافرين لازم لها مطلقا اى سوآء اتقوا منها او لم يتقوا فيكون حالا مؤكدة والحال المؤكدة ليست تفيد تقييد عاملها ﴿قوله لا الضمير﴾ اى لايجوز ان تكون الجملة حالا من الضمير المجرور فى وقودها وان جعلت الوقود مصدرا حتى يكون الضمير فاعلا معنى وان كان مضافا اليه صورة والفاعل يصلح ان يكون ذا حال بخلاف المضاف اليه والمصدر يعمل فى الحال بخلاف ما اذا كان الوقود اسما جامدا بمعنى الوقود فانه لايصلح اعماله فى الحال فعلى تقدير كون الوقود مصدرا وان كان يتوهم جواز كون الجملة حالا من ضمير وقودها بناء على صحة اعمال المصدر وكون الضمير فاعلا فى المعنى لكنه لايجوز ذلك لانه يستلزم كون المصدر عاملا فى تلك الجملة مع توسط شئ اجنبى بينهما وهو خبر المبتدأ الذى هو الناس وماعطف عليه والمصدر لايعمل اذا وقع بينه وبين معموله شئ اجنبى لكونه اسما ضعيف العمل ﴿قوله وفى الآيتين﴾ وهما قوله تعالى وان كنتم فى ريب الآية مع قوله فان لم تفعلوا الآية جعل مجموع الآيتين دليل النبوة مع ان المفهوم من سائر كتب التفسير هو الاستدلال بالثانية فقط لان الاستدلال بكل واحد من الوجوه الثلاثة المذكورة ينبنى على مجموعهما فلكل واحدة من الآيتين مدخل فى كل واحد من تلك الوجوه ﴿قوله الاول مافيهما الخ﴾ يعنى ان مجموع الآيتين مشتمل على التحدى بقوله فأتوا بسورة من مثله وعلى التحريض على الجد وبذل الوسع فى المعارضة بقوله تعالى وادعوا شهدآءكم من دون الله وعلى التقريع بنسبة الكذب اليهم بقوله ان كنتم صادقين وعلى التهديد وتعلق الوعيد على عدم الاتيان بقوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا الآية وهذه الامور توجب التهاب حميتهم وشدة اهتمامهم على المعارضة ومع ذلك لم يتصدوا للمعارضة والتجأوا الى خراب الوطن وبذل المهج فدل ذلك على ان القرآن معجز خارج عن مقدور البشر وان مبلغه نبى صادق مبلغ عن الله تعالى ولما ورد على هذا الوجه ان يقال عجز طائفة مخصوصة عن المعارضة لايدل على اعجازه اشار الى دفعه بقوله ثم انهم مع كثرتهم واشتهارهم بالفصاحة وتهالكهم اى حرصهم على المضادة ومحصوله انهم مع اتصافهم بهذه الاوصاف علم عادة انه معجز ومعجوز عنه ابد الدهر اذ لايتصور الزيادة على ما كانوا عليه من العدد وكثرة الاسباب الداعية الى المعارضة ﴿قوله والثانى انهما تتضمنان الاخبار عن الغيب﴾ اما تضمن الآية الثانية اياه فلاشتمالها على الاخبار بانهم لن يفعلوه وهو غيب لم يعلمه الا الله تعالى لانه لايدرك بالحس ولاتقتضيه بديهة العقل واما تضمن الآية الاولى اياه فلانها وان كانت بصريحها انشاء التحدى والتحريض على بذل الوسع فى المعارضة والتقريع بنسبة الكذب اليهم لكن مضمونها ومحصول معناها الاخبار عن معارضتهم بكونها معجوزا عنها وهو اخبار عن الغيب على ماهو به ﴿قوله فانهم لو عارضوه بشئ﴾ علة لكون اخباره عن الغيب على الوجه الذى هو عليه فى الواقع فكأنه قيل لم قلت ان الاخبار عن معارضتهم لشئ من القرآن بانها لاتقع البتة مطابق للواقع مع انه يحتمل انهم عارضوه بشئ لكنه لم ينقل الينا لمانع وعدم علمنا بشئ لايستلزم عدم وقوعه فى نفس الامر فاجاب عنه بذلك ﴿قوله من الذابين﴾ اى الدافعين الذين يدفعون عنه المطاعن وفى الحواشى الشريفية صدق الاخبار عن الغيب انما يعلم بعد انقراض الاعصار كلها فان عدم الاتيان فى زمان مخصوص لايوجب صدق الاخبار بانهم لايأتون به فيما يأتى من ازمان واذا توقف العلم بصدق الاخبار عن الغيب على انقراض الاعصار كلها كيف يكون الاتيان دليلا على حقية امر النبوة فى حق من كلف بالتصديق به مطلقا فضلا عنه فى حق المخاطبين * واجيب بانه خطاب مشافهة فيختص بالموجودين فاذا انقرضوا ولم يفعلوا تبين صدقه وكان معجزة وكذا قبل انقراضهم للقطع بان قدرتهم لاتزيد بعد ذلك الزمان الذى تحدوا فيه ﴿قوله والثالث انه صلى الله عليه وسلم لو شك فى امره﴾ اى فى امر القرآن وامكان معارضته يعنى انه عليه الصلاة والسلام لو لم يكن صادقا فى دعوى النبوة وكان مابلغه من القرآن تقوله من تلقاء نفسه لاحتمل عنده ان يعارضوه وكان ذلك مشكوكا عنده بل مقطوعا به لعلمه بكونهم من فرسان مضمار الفصاحة والبلاغة فيمتنع بذلك عن دعوتهم الى المعارضة بهذه المبالغة والتقريع والتهديد صونا لعرضه واحترازا من كونه محجوجا عليه فلما لم يتحاش عنها بل اقدم عليها بصدق عزيمة ونشاط قلب علم بذلك انه صادق فى دعوى النبوة ﴿قوله فتدحض حجته﴾ اى

لا الضمير الذى فى وقودها وان جعلته مصدرا للفصل بينهما بالخبر وفى الآيتين مايدل على النبوة من وجوه الاول مافيهما من التحدى والتحريض على الجد وبذل الوسع فى المعارضة بالتقريع والتهديد وتعليق الوعيد على عدم الاتيان بما يعارض اقصر سورة من سور القرآن العزيز ثم انهم مع كثرتهم واشتهارهم بالفصاحة وتهالكهم على المضادة لم يتصدوا للمعارضة والتجأوا الى جلاء الوطن وبذل المهج والثانى انهما تتضمنان الاخبار عن الغيب على ماهو به فانهم لو عارضوه بشئ لامتنع خفاؤه عادة سيما والطاعنون فيه اكثر من الذابين عنه فى كل عصر والثالث انه صلى الله عليه وسلم لو شك فى امره لما دعاهم الى المعارضة بهذه المبالغة مخافة ان يعارض فتدحض حجته وقوله تعالى اعدت للكافرين

فتبطل يقال دحضت حجته دحوضا اى بطلت ﴿ قوله دل على ان النار مخلوقة معدة الآن لهم ﴾ فان جمهور اهل السنة ذهبوا الى ان الجنة والنار مخلوقتان الآن واستدلوا عليه بوجوه كثيرة منها قوله تعالى فى حق الجنة اعدّت للمتقين وقوله اعدّت للذين آمنوا بالله ورسله وفى حق النار اعدّت للكافرين خلافا للمعتزلة فانهم قالوا انهما لم يخلقا بعد وانما يخلقان يوم القيامة عند حضور اهلهما ﴿ قوله عطف على الجملة السابقة ﴾ ليس المراد بالجملة السابقة ماهو مصطلح النحاة والكلام المتضمن لجملتين واسناد احداهما الى الاخرى لانه يجب فى عطف الجمل تحقق المناسبة والمشاكلة بين المعطوف والمعطوف عليه من الخبرية والانشائية ولا مناسبة بين هذه الجملة الامرية وبين ماوقع قبلها من الجمل اذ لم يسبق عليها امر ولا نهى حتى يصح عطفها عليه بل المراد بها جملة الكلام الوارد فى حال من كفر بالقرآن وكيفية عقابه وهى مجموع قوله تعالى وان كنتم فى ريب الى قوله اعدّت للكافرين وبالجملة المعطوفة مجموع قوله تعالى وبشر الذين آمنوا الى قوله هم فيها خالدون عطف هذا المجموع على المجموع الاوّل على طريق عطف القصة على القصة وهو عطف مجموع جمل متعددة مسوقة لغرض على جمل مسوقة لغرض آخر والمعتبر فى مثل هذا العطف تناسب القصتين لاتناسب جمل القصتين ولو كان المعطوف خصوص الجملة الامرية لاحتيج الى ان يطلب ماتشاكله من امر او نهى حتى يصح عطفها عليه بل المعطوف عليه هو مجموع القصة المتعلقة باحوال المرتابين فى حقية القرآن من تكليفهم باتيان مايساوى اقصر سورة مما نزل وتقريعهم وتهديدهم وايعادهم بالنار الموصوفة والمعطوف هو مجموع القصة المتعلقة ببشارة المؤمنين الذين جمعوا بين الايمان والاعمال الصالحة كما صرح به بقوله والمقصود عطف حال من آمن بالقرآن الخ فانه تصريح بانه من قبيل عطف القصة على القصة وهو يتضمن بيان الغرض الذى سيق له كل واحدة من القصتين ليظهر التناسب بينهما فان كل واحد من الضدّين ومن النقيضين مناسب للآخر لاشتراك الضدّين فى التضادّ والنقيضين فى التناقض فان كل واحد من الضدّين مضادّ للآخر وكذا كل واحد من النقيضين مناقض للآخر والتنشيط التحريك والتحريض وذلك يحصل بالترغيب والتثبيط المنع والصرف وذلك يحصل بالترهيب والتخويف ﴿ قوله لاعطف الفعل نفسه ﴾ معطوف على قوله عطف حال من آمن ﴿ قوله فيعطف ﴾ بالنصب عطف على يجب ﴿ قوله او على فاتقوا ﴾ عطف على قوله على الجملة السابقة قال الشريف المحقق رحمه الله فيه ضعف من وجهين احدهما ان قوله تعالى فاتقوا جواب للشرط السابق فان عطف قوله وبشر عليه كان التقدير فان لم تفعلوا فبشر الذين آمنوا ولا ارتباط بينهما وثانيهما ان عطف الامر لمخاطب على الامر لمخاطب آخر انما يحسن اذا صرح بالنداء كما فى قولك يابنى تميم احذروا عقوبة ماجنيتم وبشر يافلان بنى اسد باحسانى اليهم واما بدون التصريح فقد منعه النحاة والمصنف اشار الى جوابهما بقوله لانهم اذا لم يأتوا بما يعارضه بعد التحدى ظهر اعجازه الخ وبيان كونه جوابا عن الاوّل انه قد مرّ ان قوله تعالى فاتقوا النار كناية عماهو جزاء حقيقة وهو قوله ظهر انه معجز وان التصديق به واجب وان تخويف المنكرين ببيان انهم يستوجبون العقاب بكفرهم وانكارهم انما رتب على الشرط المذكور وهو عجزهم عن معارضة القرآن لكونه لازما لما هو مرتب عليه حقيقة وهو ظهور كون القرآن معجزا وتحقق صدق النبى صلى الله عليه وسلم فكما ان تخويف الكفار ببيان استحقاقهم مرتب على الشرط المذكور بهذا الوجه فكذا بشارة المؤمنين ببيان استحقاقهم الثواب مرتب عليه بالوجه المذكور لان ظهور اعجازه وصدق مبلغه كما يستلزم استحقاق من كذبهما العذاب الاليم يستلزم ايضا استحقاق من آمن بهما الثواب العظيم واذا صح ارتباط كل واحد منهما بالشرط المذكور بهذا الوجه صح عطف احدهما على الآخر وبيان كون ماذكره المصنف جوابا عن الوجه الثانى من وجهى الضعف ان ماذكر انما يلزم اذا كان المخاطب باحد الامرين مغايرا للمخاطب بالآخر صورة ومعنى وههنا ليس كذلك بل هما متحدان معنى فان المراد بالذين آمنوا هم الذين عجزوا عن المعارضة فتيقنوا باعجاز القرآن وصدقوا مبلغه فآمنوا به كما اشار اليه المصنف بقوله ولم يخاطبهم بالبشارة اى ولم يخاطب الذين آمنوا وعملوا الصالحات من الذين عجزوا عن المعارضة فتيقنوا باعجاز القرآن وصدق مبلغه فآمنوا به بالبشارة كما خاطب الكفرة منهم بالانذار والوعيد فانه يدل على ان المخاطب بالامر الثانى فى المعنى هم الذين عجزوا عن المعارضة واستبان الحق عندهم خاطبهم ليستبشروا بما ذكر بشرط ايمانهم واتيانهم بالاعمال الصالحة كما خاطبهم باستحقاق العقاب بشرط عنادهم الا انه عدل عن خطابهم فى الامر الثانى الى خطاب النبى صلى الله عليه وسلم

دل على ان النار مخلوقة معدة الآن لهم (وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات) عطف على الجملة السابقة والمقصود عطف حال من آمن بالقرآن العظيم ووصف ثوابه على حال من كفر به وكيفية عقابه على ماجرت به العادة الالهية من ان يشفع الترغيب بالترهيب تنشيطا لاكتساب ماينجى وتثبيطا عن اقتراف ماردى لاعطف الفعل نفسه حتى يجب ان يطلب له مايشاكله من امر اونهى فيعطف عليه او على فاتقوا لانهم اذا لم يأتوا بما يعارضه بعد التحدى ظهر اعجازه واذا ظهر ذلك فمن كفر به استوجب العقاب ومن آمن به استحق الثواب

وذلك يستدعي ان يخوّف هؤلاء و يبشر هؤلاء. وانما امر الرسول صلى الله عليه وسلم او عالم كل عصر اوكل احد يقدر على البشارة بان يبشرهم ولم يخاطبهم بالبشارة كما خاطب الكفرة تفخيما لشأنهم وايذانا بانهم احقاء بان يبشروا ويهنأوا بما اعدّلهم وقرئ وبشر على البناء للمفعول عطفا على اعدّت فيكون استئنافا والبشارة الخبر السارّ فانه يظهر السرور في البشرة ولذلك قال الفقهاء البشارة هي الخبر الاوّل حتى لو قال الرجل لعبيده من بشرني بقدوم ولدي فهو حرّ فاخبروه فرادى عتق اوّلهم ولو قال من اخبرني عتقوا جميعا واما قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم فعلى التهكم اوعلى طريقة قوله

* تحية بينهم ضرب وجيع *

تفخيما لشأن المؤمنين بتغيير اسلوب الكلام في شانهم تنبيها على انهم احقاء لان يبشرهم سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم او يبشرهم عالم كل عصر اوكل احد يقدر على البشارة ويهنئهم بما اعدّلهم من الملك العظيم والنعيم المقيم ولما كان الخطاب بالامرين واحدا في المعنى صح عطف الثاني على الاوّل بدون التصريح بالنداء ولم يتعرض السكاكي في المفتاح لعطف القصة على القصة وجعل قوله تعالى وبشر معطوفا على قل مقدّرا قبل قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم اي قل كذا وكذا وبشر المؤمنين ويرد عليه ان قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا لايصلح ان يكون مقالة النبي صلى الله عليه وسلم الا ان يتعسف بما ذكره السكاكي وهو قوله فكأنه تعالى امر النبي صلى الله عليه وسلم بان يؤدّي معنى هذا الكلام بعبارة نفسه او يقول مثلا وان كنتم في ريب مما نزل الله على فأتوا الخ واختار صاحب الايضاح ان يكون معطوفا على مقدّر بعد اعدّت اي فانذر الذين كفروا بتلك النار وبشر الذين آمنوا وهذا احسن ماقيل ههنا بعد الوجه المختار وهو كونه من قبيل عطف القصة على القصة

قوله وانما امر الرسول او عالم كل عصر الخ اشارة الى جواب ما يقال من ان ماذكر في توجيه عطف الامر الثاني على الاوّل وبيان وجه ارتباط كل واحد منهما بالشرط السابق يستدعي ان يخاطب المستحقون للثواب بان يبشروا بذلك كما خوطب الكفار بان يهدّدوا بالعقاب فلم عدل عن ذلك الى ان يؤمر غيرهم بان يبشرهم بذلك * وتقرير الجواب ان فيه فائدتين الاولى تفخيم شأنهم بان يتغير اسلوب المعاملة معهم عن اسلوب المعاملة مع اضدادهم فان تغيير اسلوب الوعد عن اسلوب الوعيد له مدخل في الدلالة على تباعد قدر متعلقهما والثانية الايذان بانهم احقاء بان يبشرهم غيرهم واشار في ضمن الجواب الى انه لم يعين ان المخاطب بهذا الخطاب من هو تكثيرا للفائدة او يمكن حينئذ ان يحمل الكلام على كل واحد من الاحتمالات الثلاثة وهي ان يكون المأمور هو الرسول صلى الله عليه وسلم خاصة لما هو المتبادر من الخطابات الواقعة في القرآن او عالم كل عصر لان بيان الاحكام وتبليغ الوعد والوعيد بطريق الخلافة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مختص بالعلماء الذين هم ورثة الانبياء او كل احد يقدر على البشارة وهذا الوجه احسن واجزل لانه يؤذن ان الامر لفخامته وعلوّ شأنه حقيق لان يبشر به كل من يقدر على البشارة كما هو شأن الامور العظام وقرأ زيد بن عليّ رضي الله عنه وبشر على لفظ المبني للمفعول عطفا على اعدّت فعلى هذه القرآءة تعين ان يكون اعدّت جملة مستأنفة ولا يجوز كونها حالا لانها لو كانت حالا من النار وكان قوله وبشر الذين آمنوا عطفا عليها لكان ايضا حالا منها ولا وجه له اذ لا يمكن ان يكون مضمون جملة وبشر بيانا لهيئة النار وفي الصحاح البشرة والبشر ظاهر جلد الانسان وبشرة الارض ماظهر من نباتها وبشرت الرجل ابشره بالضم بشرا من البشرى وكذلك الابشار والتبشير ففيه ثلاث لغات والاسم البشارة والبشارة بالكسر والضم ويقال بشرته بمولود فابشر ابشارا اي سرّ وبشرت بكذا بالكسر ابشر اي استبشرت به واتاني امر بشرت به اي سررت به الى هنا كلام الجوهري جعل لفظ البشارة اسما للخبر السار لكونه سببا لظهور اثر السرور في البشرة فان النفس اذا سرّت انتشر الدم في الاعضاء انتشار الماء في الشجرة فتنبسط بشرة الوجه وروي عن سيبويه انه قال اوّل بشرة تتغير بشرة الوجه من خير اوشر واستشهد بقوله

* يبشرني الغراب بين اهلي * فقلت له ثكلتك من بشير *

اي فقدتك استعمله في مطلق الفقد والثكل في الاصل فقدان المرأة ولدها يقال ثكلته امه اي فقدته والمشهور استعمالها في الخير ولذلك فسرها المصنف بالخبر السار ولما كان ما يفيد السرور من الاخبار المسموعة على التعاقب اوّلها قيل اذا قال لعبيده ايكم بشرني بقدوم ولدي فهو حرّ فبشروه فرادى عتق الاوّل لانه هو الذي اظهر بخبره سروره دون الباقين

قوله فرادى اشار الى انهم لو اخبروه معا عتقوا كلهم لانهم جميعا اظهروا سروره ولو قال بدل بشرني اخبرني عتقوا جميعا لانهم اخبروه وان كان اخبارهم على سبيل التعاقب لان الاخبار في المتعارف ان تذكر الجملة الخبرية ويراد بها معناها سوآء افادت العلم ام لا وان كان في اصل اللغة بمعنى اعلام مضمون الجملة او اعلام انه عالم به ومالم يقصدوا به الاعلام لايسمى خبرا * ولما ورد ان يقال كيف قيل ان البشارة اسم للخبر السارّ وقد جاء في القرآن فبشرهم بعذاب اليم * اجاب عنه بانه محمول على التهكم اي الاستعارة التهكمية وهي استعارة اسم احد الضدّين للآخر بناء على تنزيل المضادّ منزلة اسم البشارة للتناسب كما استعير اسم البشارة للنذارة بجامع التضادّ بان نزل تضادّهما منزلة اسم لقصد التهكم والاستهزآء وزيادة غيظ الكفار

قوله او على طريقة قوله تحية بينهم ضرب وجيع

اى على طريق ان تجعل افراد البشارة نوعين متعارفا وهو الخبر السارّ وغير متعارف وهو الخبر المؤلم كالاخبار بان مصيرهم الى العذاب الاليم كما جعل الشاعر افراد التحية نوعين متعارفا وهو مايجيء به على قصد التعظيم وغير متعارف وهو الضرب الوجيع الواقع فى اوّل الملاقاة اذ لامعنى لتشبيه التحية بالضرب واوّل البيت * وخيل قد دلفت بها لخيل * ودلفت بمعنى دنوت عدّى الى الخيل بالباء ﴿قوله وهى من الصفات الغالبة﴾ اى من الصفات التى غلبت عليها الاسمية حيث غلب استعمالها بلاقصد الى موصوف تجرى عليه فان صالحة فى الاصل صفة للدلالة على ذات مبهمة يقوم بها معنى الصلاح ثم غلب عليها الاسمية اى غلب استعمالها فيما يتقرّب به الى الله تعالى واستشهد بقول الحطيئة على استعمال صالحة استعمال الاسماء من غير قصد الى موصوف والحطيئة بضم الحاء المهملة وفتح الهمزة على وزن الجميرة والحطيء على فعيل الرذل من الرجال والحطيئة الرجل القصير سمى به الحطيئة لدمامته وقصره حكى ان النعمان بن المنذر وفدت عليه الوفود وفيهم اوس فقال لهم احضروا غدا فانى ملبس هذه الحلة اكرمكم فلما كان الغد حضر الوفود الا اوسا فقيل له لم تخلف فقال ان كان المراد غيرى فاجمل الاشياء ان لا احضر وان كنت المراد فسأطلب فلما جلس النعمان غدا فى مجلسه ولم ير أوسا قال اذهبوا اليه وقولوا له احضر آمنا مما خفت فحضر والبس الحلة فحسده قوم من اكابر العرب لاجل ان خصه النعمان بالحلة وقالوا للحطيئة اهجه ولك ثلثمأة بعير فقال كيف اهجو كريما كل مافى رحلى حتى شسع نعلى منه وانشد الحطيئة

* كيف الهجاء وماتنفك صالحة * من آل لأم بظهر الغيب تأتينى *

قوله ماتنفك من الافعال الناقصة اى تأتينى تلك الصالحة من آل لأم ملتبسين بالغيب اى غائبين والظهر مقحم لتأكيد معنى الغيب حيث اثبت له ظهر يستند اليه ويتقوّى به ومثله كثير فانهم اذا ارادوا المبالغة فى شئ يضيفون اليه الظهر ليدل على قوّته وقوله من آل لأم ايضا متعلق بتأتينى ﴿قوله وتأنيثها على تأويل الخصلة﴾ يعنى ان تأنيث الصالحة مبنى على اعتبار كون موصوفها مؤنثا فى الاصل اى بعد ماغلب عليها عدم الجرى على الموصوف التمت ايضا اعتبار التأنيث موصوفها حال جريها عليه ولم تنقل الى الاسمية حتى تكون التاء علامة لنقلها من الوصفية الى الاسمية كما فى النطيحة فانها منقولة من الوصفية بجعلها اسما للكبش المنطوح الذى مات بالنطح والتاء فيها من حيث استعمالها علامة النقل بخلاف نحو الصالحة والحسنة فانها من الصفات الجارية مجرى الاسم من حيث استعمالها اسما وعدم اجرآئها على الموصوف فكأنها ليس لها موصوف والخلة بفتح الخاء المعجمة الخصلة ﴿قوله واللام فيها للجنس﴾ اى لاستغراق جميع مايطلق عليه لفظ الصالحات لما مرّ من قوله والجموع واسماؤها المحلاة باللام للعموم حيث لاعهد وليس منها معهود خارجى من جنس الصالحة حتى يكون تعريف الصالحات للعهد الخارجى الا انه لايجوز ان يراد به جميع افراد الاعمال الصالحة لان المبشر بالجنة ليس يأتى بجميعها اذ ليس فى وسع احد ان يأتى بكل مايصدق عليه انه عمل صالح بل المراد به جميع مايجب على كل مكلف بالنظر الى حاله فيختلف باختلاف احوال المكلفين من الغنى والفقر والاقامة والسفر والصحة والمرض الى غير ذلك مثلا تجب الزكاة او الحج او اتمام الصلوات او تخيير الصوم على واحد دون آخر على حسب اختلاف حاله فمعنى قوله تعالى وعملوا الصالحات ان كل واحد عمل جميع مايجب عليه من الاعمال على حسب حاله والقرينة على هذا المعنى اختلاف احوال المكلفين فى التكاليف فان اللام الداخلة على اسم الجنس تكون لتعريف العهد الخارجى ان كان هناك معهود خارجى والا فقد تكون لتعريف نفس الحقيقة من حيث هى وكثيرا ماتكون لتعريف الحقيقة من حيث وجودها فى ضمن الافراد وليس المراد من اللام فى الصالحات تعريف نفس الحقيقة من حيث هى لان الجمعية وكذا تعلق العمل بها يدلان على ان المقصود الافراد دون نفس الحقيقة فلم يبق الا احتمال كونها للاستغراق وكونها للعهد الذهنى فان وجدت قرينة البعضية تحمل عليها والا فتحمل على العموم سوآء كان المعرف بلام الجنس مفردا او جمعا الا ان اللام الداخلة على المفرد واللام الداخلة على الجمع بينهما فرق على تقدير كونهما للعهد الذهنى من حيث ان المفرد كالرجل يجوز ان يراد به البعض فيجوز ان يراد به البعض الى الواحد لقيام الجنسية بكل واحد من الافراد بخلاف الجمع فانه ان اريد به البعض فلا يجوز ان يراد به البعض الى الواحد وانما يجوز ان يراد به البعض لا الى الواحد وانما يجوز الى الثلاثة فقط لان المراد به الجنس بصيغة الجمعية ولا جمعية فى اقل من الثلاثة لان اقل الجموع هو الثلاثة ولا فرق بينهما على تقدير كونهما للاستغراق والعموم فان استغراق الجمع كاستغراق المفرد فى التناول لكل واحد واحد

الصالحات جمع صالحة وهى من الصفات
غالبة التى تجرى الاسماء كالحسنة قال
طيئة
ف الهجاء وماتنفك صالحة *
من آل لأم بظهر الغيب تأتينى *
هى من الاعمال ماسوغه الشرع وحسنه
تأنيثها على تأويل الخصلة او الخلة
اللام فيها للجنس

فان الحكم المنسوب الى المفرد المستغرق يكون منسوبا الى كل واحد من افراد الجنس فكذا الحال فى الجمع المستغرق وقيل استغراق الجمع انما يكون بتناول الحكم لكل جماعة جماعة لانها آحاد مدلوله ومن ههنا يقال الكتاب اكثر من الكتب والملاث اكثر من الملائكة ﴿قوله وعطف العمل على الايمان مرتبا الحكم﴾ الضميران المستتران فى عطف ومرتبا على صيغة اسم الفاعل راجعان الى الله تعالى والمراد بالحكم الذى رتبه عليهما هو التبشير بان لهم جنات وقوله اشعارا علة لعطف المقيد ووجه الاشعار مااشتهر من ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بعليته له ﴿قوله فان الايمان الخ﴾ علة لكون السبب مجموع الامرين والأس بضم الهمزه بمعنى الاساس والغناء بالفتح النفع والفائدة وظاهر كلامه يوهم ان الايمان المجرد لايجى وان الجمع بينهما سبب موجب للثواب وان ترك العمل يوجب العقاب وليس كذلك عند اهل السنة كما حقق فى موضعه ﴿قوله وفيه دليل على انها﴾ اى الاعمال خارجة عن مسمى الايمان اى ليست نفس الايمان كما ذهب اليه آخرون والآية حجة عليهم لانه لوكان العمل نفس الايمان لزم عطف الشئ على نفسه وهو لايجوز وكذا لايعطف على الشئ ماهو داخل فيه ومن قال ان الايمان بالله تعالى عبارة عن مجموع التصديق بالقلب والاقرار باللسان وطاعة الله تعالى فى جميع ما كلف به من الافعال والتروك له ان يقول ان الداخل فى الشئ قد يعطف عليه لغرض كما فى قوله تعالى وملائكته ورسله وجبريل وميكال فان جبريل داخل فى الملائكة وقد عطف عليهم تفخيما لشأنه وقوله أن لهم منصوب المحل بنزع الخافض فان الاصل وبشر الذين آمنوا بان لهم جنات فحذف حرف الجر وهو حذف مطرد مع انّ ومع أن الناصبة للمضارع بسبب طولهما بالصلة فلما حذف حرف الجر اختلف النحاة فذهب الخليل والكسائى الى ان كلتا ان مع مافى حيزها مجرور المحل بناء على ان حرف الجرّ وان ذهب لفظا فهو ملحوظ معنى فيكون موجودا حكما والجر باقيا كما فى قولهم الله لأ فعلنّ بجر لفظ الجلالة باضمار الجار وذهب سيبويه والفرآء الى انه منصوب المحل بناء على ان فصحاء العرب اذا حذفوا حرف الجر يجعلونه نسيا منسيا ويوصلون الفعل بنفسه الى مدخوله فينصبونه كما فى قوله واختار موسى قومه وهو المختار لان حذف حرف الجر وابقاء عمله نادر قليل وجنات اسم انّ ولهم خبرها مقدما ولايجوز تقديم خبرانّ واخواتها الاظرفا اوحرف جر ﴿قوله ومدار التركيب﴾ اى ان حروف جنّ تتضمن معنى الستر ومنه يقال للترس الذى يستتر به فى الحروب جنه وللقلب الخفى المستور جنان وسمى الجنون جنونا لمافيه من ستر العقل والجن جنا لاستتارهم عن اعين الناس والجنين وهو الولد الذى فى بطن امه سمى جنينا لاستتاره فيه ﴿قوله لالتفاف اغصانه﴾ متعلق بالمظلل اى لكثرتها واجتماعها وفى الصحاح التفاف الناس والشئ كثرته واللفيف مااجتمع من الناس من قبائل شتى وقوله تعالى جئنابكم لفيفا اى مجتمعين ﴿قوله للمبالغة﴾ متعلق بقوله سمى به اى بالمصدر وسبب المبالغة امران احدهما تسمية الذات بالمصدر كما فى نحو رجل عدل وثانيهما كون الجنة بناء المرّة من الستر تدريجا واورد بيت زهير شاهدا على ان الاشجار المظللة تسمى جنة وصف عينيه بكثرة الدموع وتتابعها وبالغ فيه حيث اختار الغرب وهو الدلو العظيم ينزح به الماء من البئر بالنواضح وهى جمع ناضحة وهى الناقة التى يستقى بها وثنى الغرب اشعارا بدوام الانسكاب بتعاقبهما فى المجئ والذهاب اذلايزال يصب واحدا منهما ويرسل الآخر وذكر المقتلة وهى الناقة المذللة التى استمرّت وتمرّنت على هذا العمل لانها تخرج الدلو من البئر ملآن بخلاف الصعبة فانها تنفر فيسيل الماء من نواحى الغرب واورد الجنة الدالة على كثرة الاشجار المفتقرة الى مياه كثيرة خصوصا النخل من بينها فانها احوج الاشجار الى الماء واراد بالجنة النخل بقرينة وصفها بقوله سحقا وهو جمع سحوق وهو من النخل الطويل وخص السحق بالذكر لان الطوال منها احوج الى الماء من القصار وكان الظاهر ان يجعل عينيه غربين ويقول كانّ عينىّ غربا مقتلة الا انه جعلهما فى غربين كناية عن معنى لطيف وهو ادّعاء ان ماينصب من الغربين منصب من عينيه ﴿قوله ثم البستان﴾ عطف على قوله الشجر المظلل وكذا قوله ثم دار الثواب لما فيها من الجنان اى البساتين المشتملة على الاشجار المتكاثفة المظللة وتسمية كل واحد من البستان ودار الثواب بالجنة من قبيل تسمية المحل باسم ماحل فيه فان الاشجار حالة فى البستان والبساتين حالة فى دار الثواب وقيل سميت دار الثواب بالجنة لانه قد ستر فى الدنيا ماأعدّ فيها للبشر والافنان جمع فن بمعنى النوع ﴿قوله وجمعها وتنكيرها﴾ جواب عما يقال ان الجنة اسم لدار الثواب كلها وهى دار واحدة فامعنى جمعها وتنكيرها * وتقرير الجواب ان الجنة وان كانت اسما لدار الثواب كلها الا انها مشتملة على جنان كثيرة فجمعت لاشتمالها عليها واما تنكيرها فليدل

وعطف العمل على الايمان مرتبا الحكم عليهما اشعارا بان السبب فى استحقاق هذه البشارة مجموع الامرين والجمع بين الوصفين فان الايمان الذى هو عبارة عن التحقيق والتصديق أس والعمل الصالح كالبناء عليه ولاغناء بأس لابناء عليه ولذلك قلما ذكرا منفردين وفيه دليل على انها خارجة عن مسمى الايمان اذ الاصل أن الشئ لايعطف على نفسه ولا على ماهو داخل فيه أن لهم منصوب بنزع الخافض وافضاء الفعل اليه او مجرور باضماره مثل الله لأ فعلنّ والجنة المرّة من الجنّ وهو مصدر جنه اذا ستره ومدار التركيب على الستر سمى به الشجر المظلل لالتفاف اغصانه للمبالغة كأنه يستر ماتحته سترة واحدة قال ابن زهير

كأن عينىّ فى غربى مقتلة * من النواضح تسق جنة سحقا *

اى نخلا طوالا ثم البستان لمافيه من الاشجار المتكاثفة المظللة ثم دار الثواب لما فيها من الجنان وقيل سميت بذلك لانه ستر فى الدنيا مااعد فيها للبشر من افنان النعم كما قال سبحانه وتعالى فلاتعلم نفس ماأخفى لهم من قرّة اعين وجمعها وتنكيرها لان الجنان على ماذكره ابن عباس سبع جنة الفردوس وجنة عدن وجنة النعيم ودار الخلد وجنة المأوى ودار السلام وعليون وفى كل واحدة منها مراتب ودرجات متفاوتة على حسب تفاوت الاعمال والعمال

على تنوّعها فانها انواع مختلفة بحسب اختلاف استحقاق العاملين و اختلاف انواع اعمالهم و هممهم و درجات اعمالهم و علومهم و اختلافهم كأنه قيل لهم جنات شتى مختلفة بحسب اختلاف اعمالهم و مراتبها و يجوز ان يكون تنكير الجنات للتعظيم اى جنات لايكتنه وصفها ﴿ قوله و اللام فى لهم تدل على استحقاقهم اياها ﴾ يعنى ان اللام فى قوله تعالى أن لهم هى لام الاختصاص و الاستحقاق و دخولها على الضمير الراجع الى الموصوفين بوصف الايمان و العمل الصالح يفيد ترتب الاستحقاق المذكور على الاتصاف بهما فيشعر بعلية ذينك الوصفين لذلك الاستحقاق بناء على مااشتهر من ان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته له فهذا وجه دلالة اللام على استحقاقهم اياها لاجل الايمان و العمل الصالح اللذين ترتب الاستحقاق عليهما فثبت بهذا ان الآية المذكورة دليل على ان الايمان و العمل الصالح علة لاستحقاق من اتصف بهما الجنات الموصوفة الا ان المعتزلة زعموا ان علية الايمان و العمل الصالح الاستحقاق المذكور لذاتهما على ان معنى انهما يقتضيان لذاتهما ان يثاب من اتصف بهما بثواب الجنات المذكورة وردّه المصنف بقوله وليس علية الايمان و العمل الصالح لذلك الاستحقاق لذاتهما بل هى بجعل الشارع و مقتضى وعده لان المؤمن العامل لايستحق لاجل عمله شيئا يكون عوضا لعمله السابق لان المنعم عليه يجب عليه شكر ما انعم به عليه من النعم السابقة مما انعم به عليه فما اتى به من الطاعات يكون شكرا لما منحه من النعم السابقة فهو كأجير اخذ اجرته قبل العمل و مااتى به من العمل لايكافىء النعم السابقة فضلا عن ان يستحق به فيما يستقبل ثوابا زائدا على ماانعم به عليه سابقا و مايعطى له فى دار الجزاء انما يعطى له من محض فضل الله تعالى و احسانه انجازا لما وعده للشاكرين على ماأتوا به من الطاعات فى الدنيا زيادة على مامنحوه من انواع النعم السابقة فانه تعالى وعد الشاكرين على مامنحوه من النعم السابقة ان يزيد لهم فى الآخرة من ثواب الجنات بمحض فضله و احسانه كما قال عز من قائل لئن شكرتم لازيدنكم وضمير اياها عائد الى جنات و ضمير ترتبه الى استحقاقهم و ضمير قوله عليه و لذاته راجعان الى كلمة ما وكذا الضمير المنصوب فى قوله فانه راجع ايضا الى ما ﴿ قوله لا لذاته ﴾ عطف على قوله لاجل ماترتب عليه و قوله و لا على الاطلاق عطف على قوله لا لذاته يعنى انهما و ان كانا سببين للاستحقاق الا انهما ليسا سببين له على جميع التقادير حتى على تقدير ارتداده عن دينه و موته كافرا فانه لانزاع فى انه يحبط العمل بالكفر و الموت عليه * ولما ورد ان يقال استحقاق الثواب اذا كان مقيدا و مشروطا بالاستمرار عليهما فلم اطلقه الله تعالى ههنا و لم يقل و بشر الذين آمنوا و عملوا الصالحات الى ان يموتوا ان لهم جنات الخ * اجاب عنه بقوله و لعله سبحانه و تعالى لم يقيد ههنا استغناء بها اى بالتقييدات الواقعة فى سائر الآيات ﴿ قوله اى من تحت اشجارها ﴾ اما على تقدير المضاف او على طريق الاستخدام لان اسم الجنة فى عرف الشرع انما يطلق على دار الثواب و هى عبارة عن مجموع العرصة و ماعليها من الرياض و الاشجار و الغرف و لاشك ان توصيف هذا المجموع بكونه بحيث تجرى من تحته الانهار انما هو لبيان بهجته و حسنه و لاحسن يعتدبه فى جرى الانهار تحت العرصة فوجب ان يكون المعنى من تحت مافيها من الاشجار و الغرف العالية و هذا المعنى لايحصل الا بتقدير المضاف او حمل الكلام على الاستخدام بان يراد بالجنة دار الثواب و يعود ضمير تحتها الى الاشجار الكائنة فيها على طريق الاستخدام و هو ان يراد بلفظ له معنيان احدهما و بضميره معناه الآخر كقوله

* اذا نزل السماء بارض قوم * رعيناه و ان كانوا غضابا *

فانه اراد بلفظ السماء المطر و بضميره النبات و اما اذا اريد بالجنة الاشجار المظلة فى قوله جنة سحقا فلاحاجة الى تكلف احد الامرين قال الامام القاشانى و المراد منها الاشجار المتكاثفة المظلة لا اماكنها كقوله تجرى من تحتها الانهار ﴿ قوله على شواطئها ﴾ اى على جوانب الانهار جمع شاطىء ﴿ قوله و عن مسروق ﴾ معطوف على محصول قوله كأن ارضها جارية تحت الانهار فان محصوله بيان ان جريان الماء تحت الاشجار المراد به الجرى المعتاد و هو جريه فى الاخدود الذى هو اسفل من الشجر لينضبط الماء بحافتى النهر و على ماذكره مسروق يكون جريه تحت الاشجار على وجه غير معتاد و هو جريه على سطح الجنة حيث شاء اهلها منضبطا بقدرة الله تعالى و الاخدود هو الشق المستطيل فى الارض ﴿ قوله و اللام فى الانهار للجنس ﴾ الظاهر انه ليس المراد بالجنس حقيقة النهر من حيث هى لان الجرى ليس من عوارضها من حيث هى بل انما يعرضها من حيث وجودها فى ضمن فرد ما منها

و اللام فى لهم تدل على استحقاقهم اياها لاجل ماترتب عليه من الايمان و العمل الصالح لا لذاته فانه لايكافىء النعم السابقة فضلا عن ان يقتضى ثوابا و جزاء فيما يستقبل بل بجعل الشارع و مقتضى وعده تعالى و لا على الاطلاق بل بشرط ان تستمر عليه حتى يموت و هو مؤمن لقوله تعالى و من يرتدد منكم عن دينه فيمت و هو كافر فاولئك حبطت اعمالهم و قوله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم لئن اشركت ليحبطن عملك و اشباه ذلك و لعله سبحانه و تعالى لم يقيد ههنا استغناء بها (تجرى من تحتها الانهار) اى من تحت اشجارها كأن ارضها جارية تحت الاشجار النابتة على شواطئها و عن مسروق انهار الجنة تجرى فى غير اخدود و اللام فى الانهار للجنس كما فى قولك لفلان بستان فيه الماء الجارى

وليس المراد العموم و الاستغراق ايضا ضرورة ان جميع افراد النهر لاتجرى تحتها ولا الحصة المعينة المعهودة لان ارادتها تتوقف على سبق ذكرها حقيقة او حكما وهو غير معلوم فلم يبق الاان يراد به الجنس من حيث وجوده فى ضمن فرد لابعينه وهو معنى العهد الذهنى كما فى قولهم ادخل السوق حيث لاعهد فالمراد بجنس النهر الجنس من حيث وجوده فى ضمن الافراد التى تراد بجمع القلة وهى من الثلاثة الى العشرة والحدّان داخلان وجمع الكثرة يطلق على مافوق العشرة ﴿ قوله او للعهد ﴾ اراد به العهد الخارجى والمعهود ماذكر من الانهار المنكرة المذكورة فى قوله تعالى فيها انهار من ماء غيرآسن وانهار من لبن لم يتغير طعمه الآية الاان جعل تعريف الانهار للعهد الخارجى يتوقف على سبق ذكر الانهار المنكرة على نزول لفظ الانهار المعرّفة وهو غير معلوم ﴿ قوله كالنيل والفرات ﴾ اى كنهرهما ومجراهما فان سعة مجراهما لاخفاء فيها ﴿ قوله والتركيب للسعة ﴾ فان النهار اسم لضوء واسع يمتدّ من طلوع الشمس الى غروبها ويقال انهرت الطعنة اذاوسعتها واستنهر الشئ اى اتسع وانهرت الدم اى اسلته بكثرة ﴿ قوله والمرادبها ﴾ اى بالانهار ماؤها على الاضمار على ان يكون الاصل تجرى من تحتها مياه الانهار فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه كما فى قوله تعالى واسأل القرية اى اهل القرية او على المجاز اى على ان يكون لفظ الانهار مجازا لغويا من حيث انه كان موضوعا للمجارى التى هى الاخاديد واريد به ماحل فيها من الماء مجازا مرسلا ﴿ قوله او المجارى انفسها ﴾ معطوف على قوله ماؤها فيكون لفظ الانهار حقيقة لغوية واسناد الجرى الى الانهار مجازا عقليا على طريق اسناد الفعل الى المحل الذى يلابسه كما فى قوله تعالى واخرجت الارض اثقالها فان الفاعل الحقيقى للاخراج هو الله تعالى وقد اسند الى الارض التى هى محل اخراج الله تعالى الاثقال ﴿ قوله صفة ثانية لجنات ﴾ فيكون منصوبا ولم يتخلل العاطف بين الصفتين اشعارا بان الصفة الثانية ايضا صفة مستقلة ولو عطفت الثانية على الاولى ربما توهم انهما صفة واحدة وان كانت خبر مبتدأ محذوف تكون فى محل الرفع وهو ظاهر واختلف فى ذلك المبتدأ فقيل ضمير الجنات اى هى كلما رزقوا منها وقيل ضمير الذين آمنوا اى هم كلما رزقوا منها قالوا اذاك وان جعلت جملة مستأنفة لايكون لها محل من الاعراب اصلا والجملة المستأنفة تكون جوابا عن سؤال نشأ من كلام مظنة لان يسأل السامع ويقول أيشبه ثمار تلك الجنات ثمار الدنيا ام لافازيح اى ازيل هذا الاشتباه ببيان ان مارزقوه واطعموه فى الجنة يشبه مارزقوه فى الدنيا من حيث انهما متحدان فى الماهية وان اختلفا بحسب الاوصاف والعوارض بحيث لايعلم تفاوت مابينهما الا الله تعالى وهذا من الاستئناف الذى يكون السؤال فيه عن غير السبب المطلق والسبب الخاص للحكم السابق كما فى قوله

* زعم العواذل اننى فى غمرة * صدقوا ولكن غمرتى لاتنجلى *

كأنه قيل أصدقوا فى هذا الزعم ام لافاجيب بانهم صدقوا ومثال الاستئناف الذى يكون السؤال فيه عن السبب المطلق قوله

* قال لى كيف انت قلت عليل * سهر دآئم وحزن طويل *

كأنه قيل ماسبب علتك فاجيب بان سببها سهر دآئم ومثال مايكون السؤال فيه عن السبب الخاص للحكم المتقدم قوله تعالى حكاية عن يوسف عليه الصلاة والسلام ومااُبرئ نفسى ان النفس لامارة بالسوء كأنه قيل هل النفس امارة بالسوء فقيل نعم وكون الآية جوابا لمن قال أيشبه ثمار الجنة الموعودة ثمار الدنيا ام لامبنيا على ان يكون المراد بالمشبه به الذى عبر عنه بقوله تعالى الذى رزقنا من قبل ارزاق الدنيا وثمارها كما هو مختار المصنف وصاحب الكشاف بناء على ان قوله تعالى كلما رزقوا منها يتناول جميع مرّات مارزقوا من ارزاق الجنة فيتناول المرّة الاولى منها ضرورة وهو بنا فى كون المشبه به ارزاق الآخرة والجنة وذلك لانهم فى اوّل مارزقوا من ارزاق الجنة لابدّان يقولوا قولهم هذا الذى رزقنا من قبل *ومن المعلوم انهم لم يرزقوا قبل المرة الاولى من مرات مارزقوا من ارزاق الجنة بشئ من ارزاق الجنة حتى يشبه ذلك به فوجب حمله على ارزاق الدنيا ثم قيل المراد بمشابهة ثمار الجنة ثمار الدنيا تماثلهما فى اللون دون الطعم لجواز تماثلهما وتخالفهما فى الطعم بان تكون ثمار الجنة الذواطيب وقيل انها تشبه ثمار الدنيا فى لونها وطعمها وفى ذلك ترغيبهم فى طلب ماعرفوه فى الدنيا بلونه وطعمه وقيل المراد بالمشبه به ثمار الدنيا بناء على ماروى من ان ثمار الجنة اذا اجتنيت من اشجارها استخلف مكانها مثلها فاذارأوا مااستخلف بعد الذى جنى اشتبه عليهم فقالوا هذا الذى رزقنا من قبل وقيل يؤتى بالعشاء مثل مايؤتى بالغدآء فيقولون هذا الذى رزقنا من قبل اى

او للعهد والمعهود هى الانهار المذكورة فى قوله تعالى انهار من ماء غيرآسن الآية والنهر بالفتح والسكون المجرى الواسع فوق الجدول ودون البحر كالنيل والفرات والتركيب للسعة والمراد بها ماؤها على الاضمار او المجاز او المجارى انفسها واسناد الجرى اليها مجاز كما فى قوله تعالى واخرجت الارض اثقالها (كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا قالوا هذا الذى رزقنا) صفة ثانية لجنات اوخبر مبتدأ محذوف او جملة مستأنفة كأنه لماقيل ان لهم جنات وقع فى خلد السامع اثمارها مثل ثمار الدنيا او اجناس أخر فازيح بذلك

مثل ماتقدّم فيكون الاستئناف حينئذ لبيان تشابه ثمار الجنة فى الصورة مع اختلافها فى الطعم كأنه لما ذكرت الجنة ووصفت بان اشجارها تجرى من تحتها الانهار قيل ما حال ثمارها فاجيب بانها متشابهة الالوان ومختلفة الطعوم

﴿ **قوله** وكلما نصب على الظرف ﴾ وعامله قوله قالوا وهو مركب من كل وما الشرطية فصار اداة تكرار

﴿ **قوله** ورزقا مفعول به ﴾ يعنى انه مفعول ثان لقوله رزقوا لانه يتعدّى الى مفعولين يقال رزقه الله مالا اى اعطاه واطعمه ولم يجعله مفعولا مطلقا لمجرّد التأكيد اذ لو جعل مفعولا به يكون مفيدا لمعنى مستقل والتأسيس خير من التأكيد

﴿ **قوله** ومن الاولى والثانية للابتدآء ﴾ يعنى ان كلمة من التى فى قوله تعالى منها وفى قوله من ثمرة حرفا جرّ بمعنى واحد وهو الابتدآء وقد تقرّر فى النحو انه لايجوز تعلق حرفى جر بمعنى واحد كالابتدآء الا على قصد الابدال نحو مررت باخيك بزيد ونظرت الى الفلك الى قمره فان زيد بدل الكل والقمر بدل الاشتمال او على قصد العطف نحو مررت بزيد وبعمرو وظاهر ان قوله من ثمرة فى الآية ليس معطوفا على قوله منها وكونه بدلا منه ليس بظاهر ايضا فاحتيج الى بيان متعلقهما بحيث لايتوجه عليه اشكال واشار اليه بقوله قيد الرزق بكونه مبتدأ من الجنات وابتدآؤه منها بابتدآئه من ثمرة فيها يعنى انهما ظرفان مستقرّان اى غير متعلقين برزقوا بل بمقدر وانهما باعتبار متعلقهما واقعان موقع الحال وانما قلنا باعتبار متعلقهما لان الحرف باعتبار نفسه لايقع موقع الحال واصل الكلام وخلاصة معناه كل حين رزقوا مرزوقا حال كون ذلك المرزوق مبتدأ من الجنات مبتدأ من ثمرة قالوا هذا الذى رزقنا من قبل ثم ان المصنف اوضح هذا الكلام زيادة ايضاح فقال قيد الرزق المفهوم من قوله رزقوا مبتدأ من الجنات لان الحال قيد لعاملها وقيد ابتدآءه منها بابتدآئه من ثمرة فكانت الحالان المذكورتان من قبيل الاحوال المتداخلة حيث كانت الاولى عاملة فى الثانية ولم تكونا من جنس واحد لان صاحب الحال الاولى هو رزقا لانه مفعول به بمعنى مرزوقا وصاحب الحال الثانية ضمير رزقا المستكنّ فى الحال الاولى وهو مبتدأ من الاوّل فتداخلتا

﴿ **قوله** ويحتمل ان يكون من ثمرة بيانا تقدّم ﴾ اى ويحتمل ان لايكون الحرفان ههنا بمعنى واحد بل تكون من الاولى لابتدآء الغاية متعلقة برزقوا ظرفا لغوا له والثانية بيانية متعلقة بمحذوف فتكون ظرفا مستقرا وقع حالا من قوله رزقا الذى هو ثانى مفعولى رزقوا قدّم البيان على المبين وهو قوله رزقا كما فى قولك رأيت منك اسدا وانت تريد معنى قولك انت اسد فمعنى الآية كلما رزقوا مرزوقا من الجنات حال كونه من الثمرة او فردا من انواعها والمراد بالثمرة على الاحتمال الاوّل نوع من انواع الثمار لافرد من افرادها لان كون المرزوق بعضا مبتدأ من فرد معين يستدعى ان يكون المرزوق قطعة من ذلك الفرد وكون المرزوق قطعة محال جدّا فتعين ان يكون المراد من الثمرة نوعها ليكون المرزوق بعض افرادها ومبتدأ من ذلك النوع وعلى الاحتمال الثانى يجوز ان يراد بالثمرة النوع والفرد اى مرزوقا هو نوع من الثمرة او فرد من افراد نوعها

﴿ **قوله** وهذا اشارة الى نوع ما رزقوا ﴾ جواب عما يقال ان اصل اسماء الاشارة ان يشار بها الى حاضر مشاهد قريبا كان او بعيدا فيكون لفظ هذا فى الاية الكريمة اشارة الى الموجود المشاهد عندهم فى الجنة ولاشك ان ما رزقوه من قبل سوآء اريد به ما رزقوه فى الدنيا او فى الجنة قد عدم وفنى فكيف يصح ان يقال هذا الموجود المحسوس هو ذلك الذى عدم قبل * واجاب عنه بوجهين الاوّل منع كون الاشارة عين ما رزقوه فى الجنة بل نوعه كما فى المثال المذكور فان المشار اليه نوع لما حضر فى الذهن بمشاهدة فرده الحاضر لانفس ذلك الفرد لانه ينقطع وينقضى من ساعته والذى لاينقطع هو نوع لما استمرّ باستمرار جريان افراده غاية ما فى الباب انه نزلت المعقولة المشاهد فرد منها منزلة المشاهدة المحسوسة فاشير اليها بلفظ هذا الذى حقه ان يشار به الى المشاهد المحسوس والثانى تسليم ان تكون الاشارة الى عين ما رزقوه فى الجنة الا انه حكم عليه بانه الذى فنى قبل اذ يحمل الكلام على التشبيه البليغ بحذف اداة التشبيه بين الشيئين ليحكم على احدهما بانه هو الآخر مبالغة فى التشبيه فالمعنى هذا الذى رزقناه من قبل من حيث انهما متحدان فى الماهية النوعية

﴿ **قوله** اى من قبل هذا فى الدنيا ﴾ اى من قبل هذا الرزق الذى رزقناه الآن وقوله فى الدنيا متعلق بقوله رزقنا

﴿ **قوله** فان الطباع مائلة الى المألوف متنفرة من غيره ﴾ يعنى انه جعل ثمر الجنة وثمر الدنيا متشابها ولم يجعل ثمار الجنة متميزا عن ثمار الدنيا فى الجنس والصورة لان الانسان بالمألوف آنس والى المعهود اميل واذا رأى ما لم يألفه نفر منه طبعه وعافته نفسه قيل فيه نظر لان تجدّد الصورة احب الى النفس والذ لديها من مشاهدة معتاد وقيل لكل جديد لذة والحديث المعاد مثل فى الكراهة ولايخفى ان تجدّد صورة الشئ الذى تستلذه النفس ويميل اليه الطبع يجلب

كلما نصب على الظرف ورزقا مفعول به ومن
الاولى والثانية للابتدآء واقعتان موقع الحال
تقدير الكلام ومعناه كل حين رزقوا
مرزوقا مبتدأ من الجنات مبتدأ من ثمرة قيد
الرزق بكونه مبتدأ من الجنات وابتدآؤه منها
بابتدآئه من ثمرة فيها فصاحب الحال الاولى
رزقا وصاحب الحال الثانية ضميره المستكنّ
فى الحال ويحتمل ان يكون من ثمرة بيانا تقدّم
كما فى قولك رأيت منك اسدا وهذا اشارة
الى نوع ما رزقوا كقولك مشيرا الى نهر جار
هذا الماء لاينقطع فانك لاتعنى به العين المشاهدة
منه بل النوع المعلوم المستمرّ بتعاقب جريانه
وان كانت الاشارة الى عينه والمعنى هذا مثل
الذى ولكن لما استحكم الشبه بينهما جعل
ذاته ذاته كقولك ابو يوسف ابو حنيفة
(من قبل) اى من قبل هذا فى الدنيا جعل ثمر
الجنة من جنس ثمر الدنيا لتميل النفس اليه
اوّل ما رأت فان الطباع مائلة الى المألوف
متنفرة من غيره

الشوق والسرور وان تجدد كل يوم الف مرة بخلاف ظهور غير المألوف فان النفس لاتميل اليه اول ماترى وانما تميل بعدما تعرف مافيه من وجوه الحسن والشرف **قوله** وتبين لها مزيته **﴾** منصوب معطوف على قوله لتميل اى ولتظهر للنفس فضيلة ثمر الجنة على ثمر الدنيا وكنه النعمة فى ذلك الثمر فان الثمر المرزوق فى الجنة لو كان من افراد جنس لم يعهد لماظهرت مزيته على سائر افراد ذلك الجنس بل يظن ان جميع افراده تكون هكذا واذا لم يتبين لها ان هذا المرزوق له مزية على غيره لايحصل لها زيادة فرح بحضوره لها مع ان حصولها هو المقصود من حضور نعيم الجنة عند اهلها **﴿قوله** اوفى الجنة **﴾** عطف على قوله فى الدنيا فيكون متعلقا بقوله رزقنا ايضا **﴿قوله** فيقول ذلك **﴾** اى من اتى بالصحفة هذا الذى رزقنا من قبل فى الجنة **﴿قوله** اوكما روى **﴾** عطف على قوله كما حكى عطف عليه بكلمة او لانهما وان اشتركا فى الدلالة على التشابه بطعام الجنة صورة الا انهما مختلفان من حيث ان ماحكى يدل على تخالف طعام الجنة من حيث الطعم كما صرح به الملك وما روى يدل على التماثل والتشابه فى الصورة والطعم معا من حيث ان البدل الذى اشير اليه بهذا ابدل مكان ما شاءه اهل الجنة من الثمرة والظاهر ان ما نبت فى الشجرة الواحدة يتشابه صورة وطعما **﴿قوله** فلعلهم اذا رأوها **﴾** اى رأوا المثل الذى ابدل مكان ماتناولوه من الثمرة انث الضمير الراجع الى المثل لكونه عبارة عن الثمرة **﴿قوله** والاول اظهر **﴾** اى كون معنى من قبل من قبل هذا فى الدنيا اظهر من ان يكون معناه من قبل هذا فى الجنة لكون المعنى الاول احفظ فى سياق الكلام لمعنى العموم المستفاد من كلمة كلما حيث يتأتى لهم ان يقولوا فى جميع مرات مارزقوا فى الجنة هذا الرزق هو الذى رزقناه فى الدنيا بخلاف مالو كان معناه هو المرزوق الآن هو الذى رزقناه من قبل فى الجنة فانه لايتأتى هذا هو الذى رزقناه الآن من قبل فى الجنة قبل ذلك بشئ حتى يقال هذا هو ذلك **﴿قوله** والداعى لهم الى ذلك **﴾** اى الى تكرير هذا القول كل مرة رزقوا اى ليس الداعى الى قلة رغبتهم فيه بسبب كثرة تناولهم اياه فى الدنيا بناء على ان تكرير اكل الشئ وان كان لذيذا نفيسا يقلل الرغبة فيه بل يوجب نفرة الطبع منه بل الداعى اليه ان ما وجدوه من التفاوت العظيم بين ثمار الجنة وثمار الدنيا يجلب لهم فى كل مرة كمال السرور ونهاية التعجب بحيث دعا ذلك الى ان يقولوا هذا الجنس هو الذى رزقناه فى الدنيا وهو اعظم فضيلة وابين مزية والبجح بتقديم الجيم على الحاء الفرح الجوهرى البجح الفرح وبجحته انا تبجيحا فتبجح اى فرّحته ففرح **﴿قوله** اعتراض يقرّر ذلك **﴾** اى يقرّر مافهم من الكلام السابق من تشابه ارزاق الدنيا وارزاق الجنة لان ذلك التشابه يفهم من الكلام السابق سواء جعل هذا اشارة الى نوع مارزقوا او الى عينه وفى الحواشى السعدية جعله اعتراضا مبنى على رأى من يجوّز الاعتراض فى آخر الكلام ومن لا يجوّزه فيه يجعله تذييلا وهو ان يعقب الكلام بما يشتمل على معناه توكيدا واصل اتوا اتيوا على وزن ضربوا اى أتاهم وجاءهم به الولدان والخدم فلما بنى الفعل للمفعول حذف الفاعل واقيم المفعول مقامه والضمير المجرور فى به على الاوّل وهو كون معناه من قبل هذا فى الدنيا راجع الى ما رزقوه فى الدارين ومتشابها حال من الضمير الذى فى به كأنه قيل اتوا بما رزقوا فى الدارين يشبه بعضه بعضا فى المنظر والصورة وهو اشارة الى جواب سؤال مقدّر * تقدير السؤال ان افراد ضمير به لا يلائم والسياق السباق اما الاول فلانه راجع الى امرين دل عليهما بقوله هذا الذى رزقنا من قبل لان المبتدأ اعنى هذا اشارة الى المرزوق فى الآخرة وان الخبر اعنى الذى رزقنا من قبل اشارة الى المرزوق فى الدنيا فالظاهر ان يقال وآتوا بهما متشابهين واما الثانى فلان قوله متشابها حال من الضمير فى به والتشابه انما يكون بين المتعدّد وافراد الضمير ينافى التعدّد * وتقرير الجواب ان تعدّد الالوان كان مقتضيا لتعدّد ما رزقوا فيهما بالشخص الا انهما متحدان باعتبار ما والوحدة الاعتبارية كافية فى افراد الضمير الراجع اليهما كانه قيل واتوا بما رزقوا فيهما متشابها والتشابه وان اقتضى التعدّد الا ان قوله متشابها جعل حالا من ذلك الواحد الاعتبارى نظرا الى تعدّده النوعى او الشخصى فاندفع الاشكال **﴿قوله** ونظيره **﴾** اى نظير الافراد الواقع فى هذه الآية مع كون المرجوع اليه متعدّدا فى نفس الامر نظرا الى اتحادهما باعتبار المعنى بتثنية الضمير الواقع فى قوله تعالى كونوا قوّامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما فانه ثنى ضمير بهما نظرا الى جانب المعنى فان مرجع الضمير وان كان واحدا وهو احد الامرين المدلول عليه بقوله غنيا او فقيرا لان كلمة او لاحد الامرين فكان المشهود عليه واحدا منهما وكان الظاهر ان يقال به بافراد الضمير الا انه ثنى لان احد

وتبين لها مزيته وكنه النعمة فيه اذ لو كان جنسا لم يعهد ظنّ انه لايكون الا كذلك او فى الجنة لان طعامها متشابه فى الصورة كما حكى عن الحسن رضى الله تعالى عنه ان احدهم يؤتى بالصحفة فيأكل منها ثم يؤتى باخرى فيراها مثل الاولى فيقول ذلك فيقول الملك كل فاللون واحد والطعم مختلف اوكما روى انه عليه الصلاة والسلام قال والذى نفس محمد بيده ان الرجل من اهل الجنة ليتناول الثمرة ليأكلها فما هى واصلة الى فيه حتى يبدّل الله تعالى مكانها مثلها فلعلهم اذا رأوها على الهيئة الاولى قالوا ذلك والاوّل اظهر لمحافظته على عموم كلما فانه يدل على ترديدهم هذا القول كل مرة رزقوا والداعى لهم الى ذلك فرط استغرابهم وتبجحهم بما وجدوا من التفاوت العظيم فى اللذة والتشابه البليغ فى الصورة (وأتوا به متشابها) اعتراض يقرّر ذلك والضمير على الاوّل راجع الى مارزقوا فى الدارين فانه مدلول عليه بقوله عز من قائل هذا الذى رزقنا من قبل ونظيره قوله عز وجل ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما اى بجنسى الغنىّ والفقير

الجنسين لما ذكر باضافته الى جنس الغنيّ والفقير قد ذكر الجنسان معنى فثنى الضمير لذلك فالله تعالى لما اوجب اقامة الشهادة على جميع من عليه الحق كائنا من كان اكد ذلك بان يكون غنيا اوفقيرا فالله اولى بهما ووجه ذلك ان المانع من الشهادة على الاقرار غالبا اما خوف فقرهم ان كانوا اغنياء او تضررهم بها ان كانوا فقرآء فقال تعالى اشهدوا عليهم ولا يمنعكم من الشهادة عليهم غناؤهم او فقرهم فالله اولى بهما بجنس الغنيّ والفقير سوآء كان كل واحد منهما مشهودا عليه اوله ﴿قوله وعلى الثانى الى الرزق﴾ يعنى ان ضميره به على تقدير ان يكون قوله تعالى من قبل هذا فى الجنة يرجع الى قوله رزقا ويكون المعنى اتوا فى الجنة بالمرزوق متشابه الافراد وقد مر بيانه بما حكى وبما روى ﴿قوله فان قيل﴾ ايراد على الاحتمال الاوّل وهو ان يكون المعنى تشابه مارزقوه فى الدارين ﴿قوله هذا﴾ فصل الخطاب اى خذ هذا وهذا محمل للآية على الوجه الذى ذكره المفسرون ولها محمل آخر مبنى على ان يكون قوله تعالى من قبل اى من قبل هذا فى الدنيا لا بمعنى من قبل هذا فى الجنة وعلى ان يكون الكلام مبنيا على حذف المضاف فى الخبر والمعنى هذا الذى رزقناه الآن هو ثواب مارزقناه فى الدنيا من المعارف المكتسبة بالقوّة النظرية والطاعة المرتبة على القوّة العملية واتوا بما رزقوا فى الدارين يشبه بعضه بعضا فان مارزقوا فى الدنيا من الخيرات المرتبة المؤدية الى نعيم الجنة يتفاوت نوعا وصنفا كالحج والزكاة والصوم والصلاة ونحوه وكل من ذلك مختلف فى نفسه بالقلة وبالكثرة وبزيادة الخشوع والحضور والاخلاص ونقصانه وبحسب تفاوته يتفاوت ما رزقوا فى الجنة من الثواب والجزآء فان كان العمل فى اعلى المراتب اوفى اوسطها كان الجزآء كذلك فاهل الجنة يؤتون بما رزقوا فيها متشابها لما رزقوا به فى الدنيا فى الشرف والمزية وعلوّ الطبقة فهذا الوعد فى ابتنائه على حذف المضاف نظير قوله فى الوعيد ذوقوا ما كنتم تعملون اى ذوقوا جزآءه ﴿قوله مما يستقذر﴾ اى يستكره ويعدّ قذرا وهو ضدّ النظافة يقال استقذرت الشئ اى كرهته وهو متعلق بقوله مطهرة فان حور الجنة التى هن ازواج اهلها مطهرات الاجسام مما يستكره شرعا كالحيض والنفاس والبول والغائط والمذى او طبعا كالدرن والبزاق والمخاط ومطهرات الاخلاق ليس فيهنّ شئ من الاخلاق الذميمة كالحسد والبخل والكبر والعجب ونحوها ومطهرات الافعال لا يصدر عنهنّ فعل قبيح فقوله تعالى مطهرة يتناول التطهير المتعلق بهذه الثلاثة جميعا فقوله فان التطهير الخ علة له وهو اشارة الى جواب سؤال مقدّر وهو ان يقال التطهير حقيقة فى تطهير الاجسام من النجاسة والدرن ومجاز فى تطهير الاخلاق والافعال او حقيقة فى التطهير من النجاسة ومجاز فى الباقى ففى استعماله فى الجميع جمع بين الحقيقة والمجاز * وتقرير الجواب انا لا نسلم انه حقيقة فيما ذكر خاصة فان شيوع استعماله فى عرف العامة والخاصة فى الجميع يدل على انه حقيقة فى القدر المشترك بينها ﴿قوله وهما لغتان فصيحتان﴾ يعنى ان كل واحد من افراد ما اسند الى ضمير الجمع وجمعه لغة فصيحة يفرد بناء على تأويل لفظ الجمع بالجماعة ويجمع رعاية للفظ الجمع واختير الافراد فى الآية على القرآءة المشهورة وكذا فى قوله

❁ واذا العذارى بالدخان تقنعت ❁ واستعجلت نصب القدور فملت ❁

فان الشاعر افرد الافعال الثلاثة مع كونها مسندة الى ضمير العذارى وهو جمع عذرآء وهى البكر مثل صحرآء وصحارى وقوله بالدخان تقنعت اى اتخذته قناعا لانفسهنّ على وجوههنّ حين مباشرتهنّ لطبخ اللحم فى الرماد الحار صابرات على اذى الدخان يقال استعجلت الشئ اذا تقدّمته وقوله فملت اى شوت فى الملة وهى الرماد الحارّ واذا ظرف لزمان القحط لان الابكار لا يقربن الدخان والاعمال التى فيها زيادة التعب فى زمان الخصب والرخاء والمعنى اذا الابكار النساء صبرن على دخان النار حتى صار الدخان كالقناع لوجوههنّ ولم يصبرن على ادراك مافى القدر بعد نصبها فشوين فى الملة قدر ما يعللن به من اللحم ولم يتوقفن الى نصب القدور وادراك ما فيها لشدّة جوعهنّ وجواب اذا فى البيت الثانى مايدل على وصفه بالجود والكرم وحسن تفقده للجيران والاضياف والزوّار ﴿قوله ومطهرة﴾ اى وقرئ مطهرة بتشديد الطاء والهاء على صيغة اسم الفاعل من باب التفعل تقول اطهر يطهر اطهرا والهاء فى الجميع والاصل تطهر يتطهر تطهرا ادغمت التاء فى الطاء فى الجميع وجئ بهمزة الوصل فى الماضى والمصدر لتعذر الابتدآء بالساكن ﴿قوله ومطهرة ابلغ من طاهرة ومتطهرة﴾ فان كل واحد من قولنا طاهرة ومتطهرة ومن قولنا مطهرة وان دل على طهارتهن الا ان قوله تعالى مطهرة يدل ايضا على ان الله تعالى هو الذى طهرهنّ

وعلى الثانى الى الرزق فان قيل التشابه هو التماثل فى الصفة وهو مفقود بين ثمرات الدنيا والآخرة كما قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ليسَ فى الجنة من اطعمة الدنيا الا الاسماء قلت التشابه بينهما حاصل فى الصورة التى هى مناط الاسم دون المقدار والطعم وهو كاف فى اطلاق التشابه هذا وان للآية الكريمة محملا آخر وهو ان مستلذات اهل الجنة فى مقابلة مارزقوا فى الدنيا من المعارف والطاعات متفاوتة فى اللذة بحسب تفاوتها فيحتمل ان يكون المراد من هذا الذى رزقنا انه ثوابه ومن تشابههما تماثلهما فى الشرف والمزية وعلوّ الطبقة فيكون هذا فى الوعد نظير قوله ذوقوا ما كنتم تعملون فى الوعيد (ولهم فيها ازواج مطهرة) مما يستقذر من النساء ويذم من احوالهن كالحيض والدرن ودنس الطبع وسوء الخلق فان التطهير يستعمل فى الاجسام والاخلاق والافعال وقرئ مطهرات وهما لغتان فصيحتان يقال النساء فعلت وفعلن وهن فاعلة وفواعل قال

واذا العذارى بالدخان تقنعت
واستعجلت نصب القدور فملت

فالجمع على اللفظ والافراد على تأويل الجماعة ومطهرة بتشديد الطاء وكسر الهاء بمعنى متطهرة ومطهرة ابلغ من طاهرة ومتطهرة للاشعار بان مطهرا طهرهن وليس هو الا الله عز وجل

ومن المعلوم ان من طهره الله تعالى اكمل طهارة واتم * قال الامام فان قيل هلا قال طاهرة اومتطهرة فالجواب ان فى المطهرة اشعارا بان احدا طهرهن وليس ذلك الا الله عزوجل وذلك يفيد فخامة اهل الثواب كأنه قيل ان الله هو الذى طهرهن وزينهن لاهل الثواب ومن المعلوم ان تطهيره تعالى افخم واعظم من كل طهارة ﴿قوله والزوج يقال للذكر والانثى﴾ اى من اى جنس كان من اجناس الحيوانات قال الله تعالى فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك وقال تعالى ثمانية ازواج من الانواع الاربعة الابل والبقر والضأن والمعز كأنه جواب عما يقال من انه تعالى وصف الجنات الموعودة لهم بان قال فى حقها ولهم فيها ازواج مطهرة وكان الظاهر ان يقال ولهم فيها زوجات مطهرة لان المراد بالازواج ههنا نساء الدنيا وحور الجنة جميعا قال تعالى انا انشأناهن انشاء فجعلناهن ابكارا عربا اترابا وقال وزوجناهم بحور عين فلم قيل ازواج * وتقدير الجواب انه قيل ولهم فيها ازواج وهو جمع زوج ولم يقل زوجات بناء على ان الزوج كما يقال للذكر كما فى قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره يقال ايضا للانثى كما فى قوله اسكن انت وزوجك الجنة ويقال زوج الرجل امرأته ولا يقال زوجة الرجل الا قليلا قال الاصمعى لا تكاد العرب تقول زوجة ونقل الفراء انها لغة تميم فنزل القرآن ههنا على اللغة الشائعة فى حق الاناث وان لفظ الزوجة يطلق على الانثى على قلة كما روى البخارى فى صحيحه عن عمار بن ياسر انه قال فى حق عائشة رضى الله تعالى عنها والله انى لاعلم انها زوجته فى الدنيا والآخرة ﴿قوله وهو فى الاصل لماله قرين من جنسه﴾ حيوانا كان اوغيره كزوج الخف والنعل والباب ثم خص فى العرف لكل من الحيوانين المتقارنين المختلفين ذكورة وانوثة ﴿قوله وهى مستغنى عنها فى الجنة﴾ والذى لا يترتب عليه فوائده وما هو المقصود منه يكون عبثا بل لا يصح اطلاق اسم ذلك الشئ عليه ولذلك طعن فى هذه الآية وامثالها من المتفلسفين والطبيعيين وقالوا ان الجنة لا يصح فيها الاكل والشرب فان الاكل لا يطيب الا من جوع والجوع مرض واذى والاكل مداواة ولا مرض ولا اذى فى الجنة ثم ان الطعام يصير بعضه ثفلا بعد طبخ المعدة اياه فيخرج من البدن وبعضه يصير غذاء يزيد فى البدن بقدر ما تحلل منه والاخرج به البدن عن الاعتدال وكل ذلك لا يصح الا فى دار الكون والفساد دون دار الخلد والبقاء * وحاصل الجواب ان انتفاء الفائدة المآلية لا يقتضى العلية وانما يلزم ذلك اذا انتفت الفائدة الحالية وهى غير منتفية ههنا لحصول التنعم والتلذذ بتناولها ومباشرتها وهذا القدر من الفائدة يكفى لصحة اطلاق الاسم لاسيما ان تسمية مطاعم الجنة ومناكحها وسائر ما فيها باسماء نظائرها الدنيوية انما هى على سبيل الاستعارة والتمثيل كما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال ليس فى الجنة من اطعمة الدنيا الا الاسماء يعنى ان ما فى الجنة من النعيم لا يشارك ما فى الدنيا فى تمام حقيقته حتى يجب تساويهما فى اللوازم والخواص فلا يجب ان يفيد ما فى الجنة عين فائدة ما فى الدنيا وقوله تعالى ولهم فيها خبر مقدم لقوله ازواج وقوله فيها متعلق بما تعلق به الخبر ﴿قوله دائمون﴾ فسر الخلود بالثبات الدائم والبقاء المؤبد اللازم وهذا المعنى هو معناه الاصلى عند المعتزلة واستدلوا عليه بقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد أفان مت فهم الخالدون فانه نفى لخلود البشر مع طول عمر بعضهم فثبت ان المراد بالخلود المنفى هو الثبات الدائم والسلامة من الموت ابدا وعند اهل السنة الخلود هو الثبات الطويل سواء دام ام لم يدم فلفظ الخلود عندهم موضوع للمعنى الاعم الذى هو قدر مشترك بين الثبات المديد الدائم وبين الثبات الذى لا يدوم فيجوز استعماله فى كل واحد من الثبات الدائم وغير الدائم الا ان استعمال لفظ الخلود فيه يكون على وجهين الاول ان يستعمل فيه من حيث كونه فردا من الثبات المديد المتطاول المتناول لما يدوم ولما لا يدوم منه والثانى ان يستعمل فيه باعتبار خصوصه مع قطع النظر عن كونه فردا من افراد ذلك المعنى الاعم فاستعماله فيه على الوجه الاول حقيقة وعلى الوجه الثانى مجاز موقوف على القرينة لان استعمال اللفظ الموضوع للمعنى فى كل واحد من افراده لا باعتبار خصوصه بل لكونه فردا من افراد ذلك المعنى الكلى حقيقة كاستعمال لفظ الحيوان فى الانسان من حيث كونه فردا من افراد الحيوان واتحاده معه فى الجعل والوجود واذا استعمل لفظ الحيوان فى زيد باعتبار هويته وتشخصه فانه حينئذ يكون مجازا لا حقيقة لكونه مستعملا فى غير ما وضع له فيحتاج استعماله فيه الى قرينة فالمصنف جعل الخلود المذكور فى قوله تعالى وهم فيها خالدون مستعملا فى الثبات الدائم بخصوصه بطريق المجاز المتفرع على القرينة الدالة على ارادة الخاص بخصوصه وهى ههنا الآيات والاحاديث الدالة على ان اهل الجنة باقون دائمون مقيمون فيها ابدا لا يموتون ولا يخرجون منها فالبقاء الابدى فى الجنة لاهلها وفى النار لاهلها قول جميع اهل الاسلام

والزوج يقال للذكر والانثى وهو فى اصل لماله قرين من جنسه كزوج الخف فان قيل فائدة المطعوم هو التغذى ودفع ضرر الجوع وفائدة المنكوح التوالد وحفظ النوع وهى مستغنى عنها فى الجنة قلت مطاعم الجنة ومناكحها وسائر احوالها انما تشارك نظائرها الدنيوية فى بعض الصفات والاعتبارات وتسمى باسمائها على سبيل الاستعارة والتمثيل ولا تشاركها فى تمام حقيقتها حتى تستلزم جميع ما يلزمها وتفيد عين فائدتها (وهم فيها خالدون) دائمون والخلد والخلود فى الاصل الثبات المديد دام اولم يدم ولذلك قيل للاثافى والاحجار خوالد وللجزء الذى يبقى من الانسان على حاله مادام حيا خلد ولو كان وضعه للدوام كان التقييد بالتأبيد فى قوله تعالى خالدين فيها ابدا لغوا واستعماله حيث لادوام كقولهم وقف مخلد يوجب اشتراكا اومجازا والاصل ينفيهما

خلاف مالو وضع للاعم منه فاستعمل فيه
ذلك الاعتبار كاطلاق الجسم على الانسان
ل قوله تعالى وماجعلنا لبشر من قبلك
الخلد لكن المراد منه الدوام ههنا عند
الجمهور لما يشهدله من الآيات والسنن فان
ل الابدان مركبة من اجزآء متضادة
الكيفية معرضة للاستحالات المؤدية الى
الانفكاك والانحلال فكيف يعقل خلودها
في الجنان قلت انه تعالى يعيدها بحيث
يعتورها الاستحالة بان يجعل اجزآءها
لا متقاومة في الكيفية متساوية في القوة
يقوى شيء منها على احالة الاخر متعانقة
متلازمة لاينفك بعضها عن بعض كما يشاهد
في بعض المعادن هذا وان قياس ذلك العالم
واحواله على مانجده ونشاهده من نقص
العقل وضعف البصيرة واعلم انه لما كان
معظم اللذات الحسية مقصورا على المساكن
والمطاعم والمناكح على مادل عليه الاستقرآء
كان ملاك ذلك كله الدوام والثبات

وقال جهم لعنه الله ان الجنة والنار يفنيان لان البقاء الابدي لله تعالى وحده ومن الآيات الدالة على ماذهب اليه الجمهور قوله تعالى خالدين فيها لايذوقون فيها الموت وقوله وماهم منها بمخرجين وقوله تعالى وان الدار الآخرة لهي الحيوان وقوله تعالى لامقطوعة ولاممنوعة واستدل المصنف على كون لفظ الخلد للثبات المديد مطلقا دام اولم يدم بوجوه منها تسمية الاثافي والاحجار نحو الدليقانها في الجملة بعد دروس الاطلال والاثافي جمع اثفية وهي الاحجار الثلاثة التي يوضع عليها القدر لطبخ الطعام ومنها يقال للجزء الذي يبقى على حاله من الانسان مادام الانسان حيا خلد وذلك الجزء هو قلب الانسان فان الانسان لاينفك عنه مادام حيا ولايلزم منه ان يسمى الرأس به ايضا لان وجه التسمية مصحح لها لاموجب فلايلزم فيه الاطراد ومنها ان وضعها لو كان للدوام لكان قوله تعالى خالدين فيها ابدا لغوا بمعنى انه لايفيد فائدة جديدة وحمل الكلام على التأسيس واجب ماامكن ولايحمل على التأكيد الا لضرورة ومنها ان وضعه لو كان للدوام لكان استعماله حيث لادوام يوجب اشتراكا ان تعدد الوضع او مجازا ان لم يتعدد والاصل عدمهما فلا يعدل عنه من غير ضرورة وظهر من هذا التقرير ان قوله واستعماله حيث لادوام معطوف على قوله التقييد اي ولكان استعماله فيه يوجب اشتراكا ﴿قوله بخلاف مالو وضع للاعم منه﴾ اي من الدوام فاستعمل فيه اي في الدوام بذلك الاعتبار اي باعتبار وضعه للاعم وكون الدوام من افراده لايوجب اشتراكه ولا كونه مجازا لان استعمال اللفظ الموضوع للمعنى الاعم في افراده باعتبار ذلك المعنى الاعم حقيقة واما اذا استعمل في فرد من افراده باعتبار خصوصه كاستعمال لفظ الحيوان في زيد باعتبار هويته ونفسه خاصة فانه حينئذ يكون مجازا لاحقيقة كما مر آنفا وقوله بخلاف مالو وضع للاعم منه الخ اشارة الى جواب معارضة اوردها المعتزلة وهي ان يقال لولم يكن وضعه للدوام لكان استعماله حيث يكون فيه دوام كما في هذه الآية يوجب اشتراكا او مجازا والاصل ينفيهما وحاصل الجواب منع الملازمة بان يقال لانسلم انه لولم يكن وضعه للدوام لكان استعماله في الدوام موجبا للاشتراك او التجوز وانما يلزم ذلك لو كان استعماله فيه باعتبار خصوصه وليس كذلك بل كان استعماله فيه باعتبار وضعه للاعم وكونه فردا من افراد الاعم كاستعمال الجسم في الانسان باعتبار كونه جسما فانه حقيقة ﴿قوله مثل قوله تعالى وماجعلنا لبشر من قبلك الخلد﴾ مثال لكون لفظ الخلد موضوعا للمعنى الاعم من الدوام فاستعمل فيه لاباعتبار خصوصه بل باعتبار كونه من افراد ذلك العام فان لفظ الخلد فيه موضوع للثبات المديد مطلقا اي دآئما كان او غير دآئم الا انه استعمل في الثبات الدآئم لان المنفي هو الخلد بمعنى الثبات الدآئم للعلم بان مالايدوم منه ليس بمنفي لطول عمر بعضهم ﴿قوله لكن المراد منه الدوام ههنا عند الجمهور﴾ استدراك على قوله الخلد والخلود في الاصل الثبات المديد دام اولم يدم يعني ان الخلود وان كان موضوعا للثبات المديد مطلقا الا ان المراد به في هذه الآية هو الثبات الدآئم عند جمهور المسلمين اما عند المعتزلة فلما مر من انهم يفسرونه بالثبات الدآئم والبقاء المؤبد اللازم واما عندنا فلاعتبار القرينة الدالة على ان المراد هو الدوام وهو الايات والاحاديث الدالة على ان اهل الجنة خالدون فيها ابدا ﴿قوله فان قيل الابدان مركبة﴾ لما ادعى ان المراد بالخلود ههنا الدوام واستدل عليه بشهادة الآيات والسنن له اورد معارضة تدل على استبعاد ذلك ﴿قوله معرضة﴾ صفة ثانية اي مركبة من اجزآء موصوفة بان جعلت التحولات معرضة لها يقال عرضت فلانا لكذا فتعرض هو له وفي الصحاح عرضت له الشيء اي اظهرته له وابرزته اليه ويقال عرضت له ثوبا مكان حقه فاذا قلت عرضت الاجزآء للتحول كان معناه اظهرتها له وابرزتها اليه فتعرض هو لها وقال الفاضل العلامة شمس الملة والدين التفتازاني حشره الله في زمرة عباده المقربين في تفصيل فعل بتشديد العين انه قد يكون بمعنى فعل المخفف كزاله وزيله وورق الشجر وورق فقولك عرضت الاجزآء للتحول بمعنى عرضتها له فتعرض هو لها ﴿قوله بان يجعل اجزآءها مثلا متقاومة في الكيفية﴾ اي بان يجعل اجزآءها بحيث تقاوم كيفية كل جزء كيفية الاجزآء الباقية ولاتنفعل عنها ﴿قوله كما يشاهد في بعض المعادن﴾ كالذهب والفضة والزئبق ﴿قوله هذا﴾ اي اعتمد على هذا ولاتلتفت الى امر المبطلين ولما تمسك المعارض في اثبات مازعمه من استبعاد خلود الابدان في الجنات بمعنى الثبات الدآئم بقياس ذلك العالم واحواله على مانجده ونشاهده في هذا العالم * اجاب عنه بانه قياس الغائب على الشاهد وانه من نقصان العقل وضعف البصيرة وان امثال هذه الكلمات مبنية على القواعد الفلسفية وهي غير مسلمة عند المليين ولاصحيحة عند القائلين باستناد الحوادث الى القادر المختار ﴿قوله واعلم انه لما كان معظم اللذات الحسية﴾ احترز بقوله معظم اللذات الحسية عن الالتذاذ

(بنحو)

بنحو الملابس وسماع اصوات الحسنة فان ذلك ادنى من الالتذاذ بالمساكن والمطاعم والمناكح كأنه جواب عما يقال لم خص المساكن والمطاعم والمناكح بالذكر من جملة ما اعدلهم فى الاخرة وصلح لان يبشر به * وملاك الامر وملاكه بالفتح والكسر مايقوم به هو ويقال القلب ملاك الجسد ﴿قوله كانت منغصة﴾ بالغين المعجمة والصاد المهملة اى مكدرة يقال نغص الله عليه العيش تنغيصا اى كدره ﴿قوله بشر المؤمنين﴾ جواب لما وضمير بها راجع الى المساكن واخوتها وضمير منها راجع الى نعم جليلة او الى اللذات الحسية ﴿قوله ومثل ما اعدلهم فى الآخرة﴾ اى شبهه باحسن مايستلذ به من اللذات الحسية وهى المساكن والمطاعم والمناكح عبر عن ذلك المعد بمايعبر به عنها مع انها لاتشاركها فى تمام حقيقتها ولا فى منافعها المآلية ﴿قوله ليدل على كمالهم فى التنعم والسرور﴾ فان النعمة وان كثرت وجلت ينغصها خوف انقطاعها وكلما كانت النعمة اعظم كان خوف انقطاعها اعظم وقعا فى القلب فكان صاحبها مادام خائفا من زوالها مستغرقا فى بحر الغم والحسرة واذا علم دوامها كمل تنعمه وسروره وصفا قلبه عن شوب الكدر بتوهم زوالها وانقطاعها ومن كان فى نعما يخاف انقطاعها * فذلك فى بؤس وان كان فى نعم ﴿قوله لما كانت الآيات السابقة﴾ وهى الآيات المذكورة من اول السورة الى هذه الآية متضمنة لانواع التمثيل والمراد من التمثيل ههنا التشبيه مطلقا سوآء كان فى المفرد او فى المركب على وجه الاستعارة اوغيرها وليس المراد منه التمثيل او الاستعارة التمثيلية فقط ويدل عليه سياق كلامه من نحو قوله فيمثل الحقير بالحقير كما يمثل العظيم بالعظيم وقد سبق ان الله ذكر المنافقين بعد ذكر الكفار وذكر لهم مثلين فقال مثلهم كمثل الذى استوقد نارا وقال اوكصيب وقال فى حقهم انهم صم بكم عمى وقال فى حق الكفار ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم الى غير ذلك ﴿قوله عقب ذلك﴾ جواب لما ولفظ ذلك اشارة الى الآيات السابقة بتأويل المذكور اى اورد عقيبها مايدل على حسن التمثيل وعلى الشئ الذى هو اى التمثيل حق لاجل ذلك الشئ وذلك الشئ هو شرط فى قبول التمثيل عند اهل اللسان على ان يكون قوله والشرط عطفا على قوله وماهو الحق له وفيه ركاكة التفكيك والظاهر ان هو راجع الى ما وضمير له راجع الى التمثيل وكذا ضمير فيه فقوله والشرط عطف على قوله الحق اى وبيان الشئ الذى ذلك الشئ حق التمثيل لازم له وشرط فى قبوله عند العقلاء وذلك الشئ يكون على وفق الممثل له دون الممثل وبيان حسنه مستفاد من قوله تعالى ان الله لايستحيى ان يضرب مثلا مابعوضة فما فوقها فانه تعالى لما لم يترك ضرب المثل ظهر انه حسن لايشوبه شائبة قبح فان افعاله تعالى كلها حسنة بلا مرية ومشتملة على حكم بالغة يهتدى اليها اولوا الالباب المهتدون واما الكفرة الضالون فان كفرهم واصرارهم على الباطل صرف وجوه افكارهم عن حكمة المثل الى حقارة الممثل به فقوله لما سمعوا قوله تعالى مثل الذين اتخذوا من دون الله اولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتا وان اوهن البيوت لبيت العنكبوت وقوله ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وايضا لما رأوا انه تعالى ضرب المثل بالحقرات كالنحل والنمل وغير ذلك استنكروها وقالوا ذكر هذه الاشياء لايليق بكلام الفصحاء واشتمال القرآن عليها يقدح فى فصاحته فضلا عن كونه معجزا فرد عليهم بقوله ان الله تعالى مع كمال حكمته لايترك ضرب المثل بالحقرات لاستدعاء الحكمة ضرب المثل بها وذلك لان الحكمة فى التمثيل بيان حال الممثل له بابرازه فى صورة المشاهد المحسوس ليساعد فيه الوهم العقل ولاينازعه فيما حكم به كما هو شأنه لانه انما يدرك المعانى الجزئية المنتزعة من الجزئيات المحسوسة اخذا من الحس المشترك ولايدرك المعانى المعقولة فينازع العقل فى مدركاته بقياسها على مدركات نفسه فيغلط كثيرا لذلك وبتمثيل المعنى الكلى الممثل له وابرازه فى صورة المشاهد المحسوس يساعد الوهم العقل ويصالحه ويترك المنازعة معه فيكشف المعنى الممثل له ﴿قوله الميل الى الحس﴾ اى ان الوهم يميل الى الصور المحسوسات والمحاكاة والمشابهة والمقايسة ﴿قوله ولذلك﴾ اى ولكون التمثيل انما يصار اليه لكشف المعنى الممثل له وقوله وان كان الممثل هو على صيغة اسم الفاعل والنخالة مايبقى فى المنخل بعد مايخرج منه الدقيق الخالص شبه فى الانجيل صدر من يقول بالبر ولايعمل به بالمنخل وشبه غل الصدر بالنخالة روى ان الله تعالى قال فى الانجيل لاتكونوا كالمنخل يخرج منه الدقيق الطيب ويمسك النخالة كذلك انتم تخرج الحكمة من افواهكم وتبقون الغل فى صدوركم وشبه ايضا فيه القلوب القاسية بالحصاة حيث قيل فيه قلوبكم كالحصاة التى لاتنضجها النار ولايلينها الماء ولا ينسفها الريح ومثل مخاطبة السفهاء فيه ايضا باثارة الزنابير حيث قال فيه لاتثيروا الزنابير فتلدغكم

فان كل نعم جليلة اذا قارنها خوف الزوال كانت منغصة غير صافية عن شوائب الالم بشر المؤمنين بها ومثل ما اعدلهم فى الاخرة بأبهى مايستلذ به منها وازال عنهم خوف الفوات بوعد الخلود ليدل على كمالهم فى التنعم والسرور ﴿ان الله لايستحيى ان يضرب مثلا مابعوضة﴾ لما كانت الآيات السابقة متضمنة لانواع من التمثيل عقب ذلك ببيان حسنه وماهو الحق له والشرط فيه وهو ان يكون على وفق الممثل له من الجهة التى تعلق بها التمثيل فى العظم والصغر والخسة والشرف دون الممثل فان التمثيل انما يصار اليه لكشف المعنى الممثل له ورفع الحجاب عنه وابرازه فى صورة المشاهد المحسوس ليساعد فيه الوهم العقل ويصالحه عليه فان المعنى الصرف انما يدركه العقل مع منازعة من الوهم لان من طبعه الميل الى الحس وحب المحاكاة ولذلك شاعت الامثال فى الكتب الالهية وفشت فى عبارات البلغاء واشارات الحكماء فيمثل الحقير بالحقير كما يمثل العظيم بالعظيم وان كان الممثل اعظم من كل عظيم كما مثل فى الانجيل غل الصدر بالنخالة والقلوب القاسية بالحصاة ومخاطبة السفهاء باثارة الزنابير

فكذلك لاتخاطبوا السفهاء فيشتموكم ﴿قوله وجاء فى كلام العرب﴾ يعنى ان التمثيل بالمحقرات كما جاء فى الانجيل جاء فى كلام العرب ايضا حيث قالوا فى التمثيل بالقراد * اسمع من قراد * واصغر من قراد * واعلق من قراد * وفى التمثيل بالفراشة اضعف من فراشة * واجهل من فراشة * واطيش من فراشة * اى اخف وفى التمثيل بالبعوضة ونحها كقولهم * اعز من مخ البعوض * اى لايوجد احد كاملا كما لايوجد مخ البعوض وقولهم * كلفنى مخ البعوض * مثل فى تكليف مالايطاق وفى التمثيل بالذرة وهى اصغر النمل * اجمع من الذرة * واخفى من الذرة * قيل ان الذرة تجمع قوت سبع سنين وفى التمثيل بالذباب ألح من الذباب * واجرأ من الذباب * وجرآته انه يقع على انف الامير وجفن الاسد والحاحه انه كلما دفع وطرد وذب آب ولما كان بحيث كلما ذب آب سمى ذبابا وزعمت العرب ان القراد يسمع الهمس الخفى من وقع اخفاف الابل على مسيرة سبع ليال فيتحرك فى العطن ويقصد الطريق فاذا رأته اللصوص يتيقنون ان القافلة اقبلت والعطن مبرك الابل عند الماء لتشرب الماء والفراشة التى تطير وتتهافت السراج ﴿قوله لاماقالت الجهلة من الكفار﴾ الظاهر انه معطوف على قوله وهو ان يكون على وفق الممثل له دون الممثل كأنه قيل ان حسن التمثيل وحقه وشرطه ان يكون على وفق الممثل له دون الممثل لاماقالت الجهلة من ان حقه وحسنه ان يكون على وفق الممثل ولايليق بعظمة الله تعالى شأنه وجلت كبرياؤه ان يمثل بنحو الذباب والعنكبوت فان علو شأنه وعظمته وجلاله ينافى ان يحسن منه ضرب الامثال بالمحقرات بل هو حسن منه تعالى وجل اسمه لوجود شرط حسنه وهو موافقتها لحال الممثل له ﴿قوله الله اعلى واجل﴾ مقول قوله قالت الجهلة والحاصل ان التمثيل يستدعيه حال الممثل له فكلما كان اعظم كان الممثل له اعظم وكلما كان احقر كان الممثل له احقر لقوله تعالى ولله المثل الاعلى فيلزم ان يكون لآلهتهم المثل الادنى لانها جمادات لاقوة لها ولاشعور اذ الغرض من التمثيل تصوير المعقول بصورة المحسوس وتقرير المعنى المراد فى النفس ولايعارض العقل فى المعانى المعقولة الا الوهم لميله الى الحس وامتناع ادراكه المعانى الكلية فاذا مثل المعنى العقلى بصورة محسوسة اذعن له وانقاد وقبل المعنى المراد ﴿قوله وايضا لما ارشدهم الخ﴾ وجه ثان لبيان ارتباط هذه الآية بماقبلها فيكون معطوفا على قوله لما كانت الآيات السابقة الخ محصول الوجه الاول ان هذه الآية مربوطة بالآيات السابقة المتضمنة لانواع التمثيل وهذه الآية بيان لحسنه وحقه وشرط قبوله فان مالم يتركه الله تعالى يكون مشتملا على حكمة بالغة ومحصول هذا الوجه ان ماقبلها استدلال باعجاز المتحدى به على كونه وحيا الهيا قد رتب عليه وعيد من كفر به حيث قيل فان لم تفعلوا الآية ووعد من آمن به حيث قيل وبشر الذين آمنوا الاية وهذه الآية جواب ماطعنوا فيه به فهى مربوطة بآية التحدى بالقرآن ذكرت منعا عن الطعن فيه وتنبيها على ان القرآن لايترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحيى ان يمثل بها لحقارتها وفيه اشارة الى ان الآية من قبيل المجاز المرسل على طريق ذكر الملزوم وارادة اللازم حيث ذكر الاستحياء من ضرب المثل بالبعوضة واريد تركه الذى هو لازم الاستحياء فيكون يستحيى بمعنى يترك استحياء وانقباضا عن ملابسة مايعاب عليه واشار بقوله ترك من يستحيى بصورة التشبيه الى ان قوله تعالى لايستحيى لايترك بمعنى لايترك ضرب المثل استعارة تبعية من حيث انها اعتبرت اولا فى المصدر ثم سرت الى الفعل المشتق ثانيا بالتبعية فانه شبه ترك ضرب المثل بالبعوضة بتركه ضربه حياء لحقارتها وكون التمثيل بها مظنة للذم والتعيير فاطلق على الترك المشبه بالترك حياء استعارة تبعية اصلية ثم اشتق منه ترك فقيل ترك الله ضرب المثل بالبعوضة حياء ولما كان الترك المذكور لازما للاستحياء عبر عنه بالاستحياء مجازا مرسلا على طريق ذكر الملزوم وارادة اللازم فقيل استحياء ضرب المثل بالبعوضة تركه حياء ثم نفى ذلك عنه تعالى فقيل ان الله لايستحيى ان يضرب مثلا مابعوضة بمعنى لايترك حياء وبعد استعمال الاستحياء فى لازمه الذى هو الترك انقباضا احتيج لان يحمل الكلام على الاستعارة بان يشبه تركه تعالى اياه بترك المستحيى فيطلق اسم المشبه به على تركه تعالى اياه فيكون قوله تعالى ان الله تعالى لايستحيى منه بمعنى انه تعالى لايتركه حياء وهذا المعنى فاسد اذ يمتنع فى حقه تعالى ان يترك الشئ استحياء فوجب المصير الى المجاز * فان قيل هب ان اثبات الاستحياء لله تعالى كما فى حديث سلمان رضى الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم * ان الله حى كريم يستحيى اذا رفع العبد يديه ان يردهما صفرا حتى يضع فيهما خيرا * يحتاج الى تأويل لانه لو حمل الكلام على ظاهره لكان المعنى انه تعالى يترك تخييب العبد ورد يديه اليه صفرا استحياء ومن المعلوم ان الترك استحياء مما لايصح فى حقه تعالى فيجب ان يحمل الكلام على الاستعارة بان يشبه

(تركه)

...جاء فى كلام العرب اسمع من قراد واطيش
... فراشة واعز من مخ البعوض لاماقالت
...الجهلة من الكفار لما مثل الله حال المنافقين
...بحال المستوقدين واصحاب الصيب وعبادة
...الاصنام فى الوهن والضعف ببيت العنكبوت
...وجعلها اقل من الذباب واخس قدرا منه
...الله اعلى واجل من ان يضرب الامثال
...ويذكر الذباب والعنكبوت وايضا لما
...ارشدهم الى مايدل على ان المتحدى به
...وحى منزل ورتب عليه وعيد من كفر به
...ووعد من آمن به بعد ظهور امره شرع
...فى جواب ماطعنوا به فيه فقال تعالى ان الله
...لايستحيى اى لايترك ضرب المثل بالبعوضة
...ترك من يستحيى ان يمثل بها لحقارتها

والحياء انقباض النفس عن القبيح مخافة
الذم وهو الوسط بين الوقاحة التى هى
الجرأة على القبائح وعدم المبالاة بها والخجل
الذى هو انحصار النفس عن الفعل مطلقا
واشتقاقه من الحياة فانه انكسار يعترى
القوة الحيوانية فيردها عن افعالها فقيل
حيى الرجل كما يقال نسى وحشى اذا
اعتلت نساه وحشاه واذا وصف به
البارى تعالى كما جاء فى الحديث ان الله يستحيى
من ذى الشيبة المسلم ان يعذبه ان الله حيى كريم
يستحيى اذا رفع العبد يديه ان يردهما صفرا
حتى يضع فيهما خيرا فالمراد به الترك اللازم
للانقباض كما ان المراد من رحمته وغضبه
اصابة المعروف والمكروه اللازمين
لمعنييهما ونظيره قول من يصف ابلا شعر
اذا ما استحين الماء يعرض نفسه *
كرعن بسبت فى اناء من الورد *

ترك الله تعالى تخييب العبد ورديه صفرا بترك الكريم ردّ المحتاج حياء فيطلق عليه لفظ المشبه به ثم يشتق منه الفعل فيقال ترك الردّ حياء كما يقال ترك الله الكريم المحتاج حياء فعبر عن الترك حياء بلفظ الاستحياء على طريق التعبير عن اللازم بلفظ الملزوم فان الترك المذكور لازم للاستحياء بخلاف ما اذا نفى الاستحياء عنه تعالى كما فى الآية فان نفيه عنه تعالى لايحتاج الى تأويل بان يحمل الكلام على الاستعارة او المشاكلة كما لايحتاج اليه فى قولهم الله تعالى ليس بجوهر ولا عرض وفى قوله تعالى لاتأخذه سنة ولا نوم ولم يلد ولم يولد ونحو ذلك فان ذلك حاجة الى جعل لايستحيى من قبيل الاستعارة او المشاكلة * اجيب بانه اذا نفيت امثال ذلك على الاطلاق بمعنى انها ليست من شأنه تعالى وانه لايتصف بها كما فى الامثلة المذكورة لم يحتج الى تأويل واما اذا نفيت على التقييد فحينئذ رجع النفى الى التقييد وافاد ثبوت اصل الفعل او امكانه لا اقل فيحتاج نفيه على التقييد الى التأويل كما اذا قيل لم يلد ذكرا ولم يأخذه نوم فى هذه الليلة او ليس بعرض لذات ونحو ذلك والاستحياء فى هذه الاية الكريمة لم ينف عنه تعالى على الاطلاق بل نفى مقيدا بتعلقه بالمفعول الذى هو ضرب مثل ما فرجع النفى الى القيد الذى هو قوله ان يضرب مثلا ما وافاد ثبوت اصل الفعل وهو الاستحياء فلذلك يحتاج الى التأويل باحد الوجهين وفى قوله اى لايترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحيى ان يمثل بها لحقارتها اشارة الى ان الاستعارة التى فى قوله تعالى لايستحيى مع كونها تبعية فهى تمثيلية ايضا بناء على كون وجه الشبه منتزعا من عدّة امور وهى الترك المتعلق بضرب المثل بالمحقرات فى انفسها الموافقة للممثل له بحيث يصلح كاشفا له وظهر بهذا ان اللفظ المستعار فى الاستعارة التمثيلية قد يكون لفظا مفردا يدل على امور متعددة يقتصر عليه لكونه عمدة فى الدلالة عليها كلفظ الاستعارة ههنا وكلفظ على فى قوله تعالى اولئك على هدى فقد اجتمع فى الآية استعارة تمثيلية وتبعية ومجاز مرسل على ما اشار اليه المصنف بقوله بعيد هذا فالمراد به الترك اللازم للانقباض ﴿قوله والحياء انقباض النفس الخ﴾ الحق ان الكيفيات النفسانية لاتحتاج الى التعريف لكونها من الوجدانيات المعلومة لكل احد بالضرورة وان عرّفت كان التعريف لفظيا والظاهر انه عرفه ههنا ليبنى عليه كيفية جواز اطلاقه على الله تعالى بحمله على المعنى المجازى لما ان حقيقته من لوازم النقص وهو تعالى منزه عن جميع وجوه النقص ﴿قوله وهو الوسط الخ﴾ شأن كل صفة جيدة وخلق مرضى ان تكون متوسطة بين الرذيلتين اللتين احداهما الافراط والاخرى التفريط وخير الامور اوسطها فان الوقاحة وقلة الحياء تفريط والخجل وهو التحير والدهش من غلبة الاستحياء بحيث ينحصر عن الفعل مطلقا اى سواء كان الفعل قبيحا ام لا وسواء كان الانحصار لاجل مخافة الذم ام لا هو الافراط والوسط بينهما هو الحياء المعرّف وكذا الشجاعة فانها متوسطة بين الجبن والتهور والسخاوة متوسطة بين الاسراف والامساك ﴿قوله فقيل حيى الرجل﴾ اذا اعتلت حياته وضعفت قوته الحيوانية بحيث اختلت افعالها كما يقال نسى اذا اعتلت نساه وحشى اذا اعتلت حشاه اى جوفه والنسا بفتح النون والقصر عرق يخرج من الورك فيستبطن الفخذين ثم يمر بالعرقوب ومنه المرض المعروف بعرق النسا والعرقوب العصب الغليظ الموتور فى عقب الانسان والحشا ما اشتملت عليه الضلوع والجمع احشاء وقوله ان يردهما صفرا صفر المثنى صفرين لان صفرا يستعمل على لفظه فى التثنية والجمع والتذكير والتأنيث ﴿قوله فالمراد به الترك﴾ جواب قوله اذا وصف به البارى ﴿قوله ونظيره﴾ اى نظير قوله تعالى ان الله لايستحيى فى ان المراد بالحياء الترك اللازم للانقباض قول المتنبى

* اذا ما استحين الماء يعرض نفسه * كرعن بسبت فى اناء من الورد *

وقوله استحين على لغة من يقول استحى بحذف احدى الياءين لكثرة الاستعمال واللام فى قوله الماء للعهد الذهنى ويعرض نفسه حال من الماء او صفة له كما فى قوله

* ولقد امرّ على اللئيم يسبنى * فمضيت ثمة قلت لا يعنينى *

والسبت بكسر السين المهملة الجلد الذى سبت اى قطع شعره ودبغ بالقرظ وهو ورق السلم والسبت ههنا مستعار لمشافر الابل شبهت بالسبت للينها او اراد باناء من الورد المنهل الذى على حافاته اى اطرافه الورد يصف الابل وكثرة الماء عندها وانها لاتشرب عطشا بل حياء من الماء فانها كثيرا ما عرض الماء نفسه عليها وهى تستحيى منه فتكرع بمشافرها التى كالسبت وشبهت الحفرة التى فيها الماء المحفوفة بالازهار التى تركتها السيول بالاناء وكرعن شربن بافواههن يقال كرع فى الماء كروعا اذا تناوله بفيه من موضعه وضمير استحين للابل اى اذا ما تركن ورد الماء تركا مثل ترك من يستحيى

ان يردّه لكثرة عرض نفسه عليها فانه لاعرض ولا استحياء فى الحقيقة فهو استعارة تمثيلية تبعية متفرعة على المجاز المرسل ﴿قوله وانما عدل به﴾ اى بسبب هذا التعبير عن الترك يعنى انه لما كان المراد بالاستحياء معنى الترك كان الظاهر ان يعبر عن المعنى المراد بما يدل عليه بالمطابقة و يقال ان الله لايستحيى يعنى لايترك ضرب المثل بالبعوضة ولم يعبر عنه بذلك ولم يصرح بلفظ الترك من ذكر المستعار له بما يدل عليه بالوضع الحقيقى فان الاستعارة تشتمل على ابراز المستعار له فى صورة المستعار منه وانها لكونها من اقسام المجاز بمنزلة اثبات الشئ بالبينة وتقرير الدعوى بالبرهان وهذا هو الوجه لقوله المجاز ابلغ من الحقيقة ﴿قوله ويحتمل الآية خاصة ان يكون مجيئه على المقابلة لما وقع فى كلام الكفرة﴾ احترز بقوله خاصة عن الحديثين المذكورين فان الاستحياء الواقع فيهما لايحتمل ان يكون من قبيل المشاكلة لما وقع فى كلام الغيرلان ترك تعذيب ذى الشيبة المسلم وترك ردّ اليدين المرفوعتين صفرا اليه تعالى لم يقع فى صحبة الاستحياء كما وقع خياطة الجبة والقميص فى صحبة الطبخ تحقيقا فى قول الشاعر

* قالوا اقترح شيأ نجدلك طبخه * قلت اطبخوا لى جبة وقميصا *

ولاتقديرا كما فى قوله تعالى صبغة الله اى تطهير الله فان التطهير وقع بلفظ الصبغ لوقوعه فى صحبة الصبغ تقديرا وذلك ان النصارى كانوا يزعمون ان غمس اولادهم فى ماء اصفر يسمى بالمعمودية تطهيرلهم فامر المسلمون بان يقولوا لهم آمنا بالله وطهرنا الله بالايمان تطهيرا حقيقيا منجيا لامثل صبغتكم بالماء الاصفر فانها ليست من التطهير فى شئ فظهر ان التطهير وقع فى صحبة الصبغ تقديرا حيث سيق الكلام ردّا عليهم وابطالا لامرهم واراد بالمقابلة معناها اللغوى وهو المشاكلة بين الكلامين المتقابلين وهى ان يذكر الشئ بلفظ غيره لوقوع ذلك الشئ فى صحبة ذلك الغير تحقيقا او تقديرا فان الكفرة لما قالوا امايستحيى رب محمد ان يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت مع ان ملوك الارض يأنفون من ذكر امثال ذلك اجيبوا بان الله تعالى لايستحيى على سبيل المقابلة لكلامهم وتطبيق الجواب على السؤال فعبارة الاستحياء الواقع فى كلام الله تعالى من قبيل المشاكلة المذكورة فى علم البديع لا من قبيل المقابلة المذكورة فى ذلك العلم وهى ان يؤتى بمعنيين متوافقين او اكثرثم بما يقابل ذلك على الترتيب كقوله تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا ﴿قوله وضرب المثل اعتماله﴾ بالام اى صنعه وايجاده على ان بناء افتعل ههنا بمعنى فعل مثل مدح الشئ وامتدح وفى بعض النسخ اعتماده بالدال وهو افتعال من عمدت الشئ عمدا اى قصدت له وتعمدت لاجله ومافعلته خطأ والضرب فى اصل اللغة استعمال آلة الضرب وايقاعه على المضروب ثم استعمل فى صنع هذه الاشياء بحيث صار كأنه حقيقة فيه استعير منه لصنع المثل وتكوينه لاشتراكهما فى معنى الصنع والتكوين وان كان الصنع فى احدهما باستعمال آلة الضرب لا فى الاخر ﴿قوله وان بصلتها مخفوض المحل عند الخليل الى آخره﴾ اعلم ان فعل الاستحياء يتعدى تارة بنفسه نحو استحييته قال الشاعر اذا ما استحين الماء الى آخره وتارة بحرف الجر نحو استحييت منه فيكون استحيى واستحيى منه بمعنى ثم انه يحتمل ان يكون قوله تعالى لايستحيى قد تعدى الى قوله ان يضرب بنفسه فيكون ان يضرب فى محل النصب بالاتفاق ويحتمل ان يكون تعدى اليه بحرف الجر المحذوف فحينئذ اختلف فى محله فذهب الخليل والكسائى الى ان حرف الجرّ وان كان محذوفا حذفا شائعا مع ان المشددة وان الناصبة للمضارع بسبب طولهما بصلتهما الا انه معتبر ومقدر فصار كأنه ملفوظ وموجود فيكون اثره الذى هو الجر باقيا كما فى قولك الله لأفعلنّ بالجرّ بتقدير حرف القسم وذهب الفرآء وسيبويه الى ان الحرف المحذوف منوىّ معتبر من حيث المعنى فقط لاجل التعدية غير مقدّر لفظا بدليل انا وجدناهم اذا حذفوا حرف الجرّ نصبوا الاسم كما فى قوله تعالى واختار موسى قومه اى من قومه وقول الشاعر

* تمرّون الديار فلم تعوجوا * اى بالديار ولايجرّ الا فى نادر من الشعر كقول من قال

* اذا قيل اىّ الناس شرقبيلة * اشارت كليب بالاكف الاصابع *

اى الى كليب وقوله تعالى مثلا مفعول ليضرب ﴿قوله وما ابهامية﴾ منصوبة المحل على انها صفة لمثلا وهى التى اذا اقترنت باسم نكرة ابهمته ابهاما وزادته شياعا وعموما كقولك اعطنى كتابا ما تريد اىّ كتاب كان ﴿قوله وتسدّ عنها طرق التقييد﴾ عطف تفسيرى لقوله تزيد النكرة ابهاما فالمعنى ان الله لايترك ضرب المثل اىّ مثل كان حقيرا او عظيما ﴿قوله او مزيدة للتأكيد﴾ والظاهر ان ما الابهامية ايضا تؤكد ما افاده تنكير الاسم قبلها فان كان التنكير للتحقير فالابهامية تؤكد معنى التحقير كما فى قولك هل اعطيت الاعطية ما اى عطية حقيرة لاتعرف من حقارتها وان كان للتعظيم فهى تؤكد معنى التعظيم كما فى قولك لامر ما يسود من يسود اى لامر عظيم مجهول لعظمته

وانما عدل به عن الترك لما فيه من التمثيل والمبالغة ويحتمل الآية خاصة ان يكون مجيئه على المقابلة لما وقع فى كلام الكفرة وضرب المثل اعتماله من ضرب الخاتم واصله وقع شئ على آخر وأن بصلتها مخفوض المحل عند الخليل باضمار من منصوب بافضاء الفعل اليه بعد حذفها عند سيبويه وما ابهامية تزيد النكرة ابهاما وشياعا وتسدّ عنها طرق التقييد كقولك اعطنى كتابا ما اى كتاب كان او مزيدة للتأكيد كالتى فى قوله تعالى فبما رحمة من الله

وان كان التنكير للتنويع فهي تؤكد ذلك نحو اضربه ضربا ما اى نوعا من الضرب مجهولا غير معين الا انها لتأكيد التنكير والشياع بخلاف ما التي تكون زآئدة للتأكيد فانها تزاد لتأكيد مضمون الجملة السابقة كأنه قيل في الآية ان الله لايستحيي ان يضرب مثلا البتة فهي ان كانت زائدة لايكون لها اعراب والعامل يتعدّاها الى مابعدها وان كانت ابهامية تكون صفة زآئدة لماقبلها من النكرة عند من قال باسميتها ومنهم ابن الحاجب ذكر في شرح الروض انه اختلف في ما التي تلي النكرة لافادة الابهام وتأكيد النكرة فقال بعضهم انها اسم فمعنى قوله تعالى مثلا ما اىّ مثل وقال بعضهم انها زآئدة فتكون حرفا لان زيادة الحرف اولى من زيادة الاسماء لان زيادة الحروف ثابتة كما في قوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم وقوله فبما نقضهم ميثاقهم ووصفيتها لم تثبت والحمل على ما ثبت في موضع الالتباس اولى وروى الامام عن الاصم انه قال ما في قوله تعالى مثلا ما صلة زآئدة كما في قوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم ثم روى عن ابي مسلم الاصفهاني انه قال معاذ الله ان يكون في القرءآن زيادة ولغو واستدل على ماقاله ابو مسلم بان الله تعالى وصف القرءآن بكونه هدى وبيانا واشتماله على ماهو لغو ينافي ذلك والمصنف وجه كلام الاصم حتى لا يرد عليه انه قول باشتمال القرءآن على لفظ لغو ضائع ولايخفى بطلانه حيث قال ولانعني بالمزيد اللغو الضائع بل نعني به مالم يوضع لمعنى يراد منه ولما ورد عليه ان يقال انه يستلزم ان لايكون كله هدى دفعه بقوله وانما وضعت لان تذكر مع غيرها فتفيد له وثاقة وقوّة والضمير المستتر في قوله وضعت وتذكر وتفيد راجع الى مالم يوضع باعتبار المعنى وهو كونه صلة وزآئدة فظهر ان حروف الصلة كلمات لكونها الفاظا موضوعة لمعنى في غيرها وهو القوّة والوثاقة التي افادتها للغير التي ذكرت هي معه وهذه القوّة والوثاقة اما معنوية لتأكيد المعنى كما في من الاستغراقية والباء الزآئدة في خبر ما وليس وما في ايما وحيثما ونحو ذلك واما لفظية كتزيين اللفظ وكونه بزيادتها افصح وكون الكلمة او الكلام بسببها صالحا للوزن او حسن السجع ونحو ذلك من الفوآئد اللفظية ﴿قوله او مفعول ليضرب ومثلا حال تقدمت عليه لانه نكرة﴾ والحال من النكرة يتقدم عليها لئلا يلتبس بالصفة كما في قوله * لعزة موحشا طلل * وفي الحواشي الشريفية ولاخفاء في انه لامعنى لقولنا يضرب بعوضة الابضم مثلا اليه فتسمية مثل هذا مفعولا ومثلا حالا بعيد جدًا ﴿قوله او هما مفعولاه لتضمنه معنى الجعل﴾ فيكون بعوضة مفعولا اوّلا ومثلا هو الثاني قيل هذا هو ابعد الوجوه اذ لايجيء مفعولا جعل وامثاله نكرتين لانها من دواخل المبتدأ والخبر واعتذر عن تنكير بعوضة وهو مفعول اوّل بان صحة تنكيرها لكونها موصوفة حكما اذ القصد بها الى اصغر صغير والنكرة اذا تخصصت بالوصف جاز كونها مفعولا اوّلا كما جاز ان تكون مبتدأ ﴿قوله وقرئت بالرفع على انه خبر مبتدأ﴾ اى قرئت بعوضة بالرفع وتذكير الضمير العائد اليها في قوله على انه اما باعتبار تأويلها باللفظ او الخبر وعلى هذا يحتمل ما وجوها اخر ان تكون موصولة حذف صدر صلتها والتقدير ان يضرب مثلا الذي هو بعوضة كما حذف في قوله تعالى تماما على الذي احسن اى على الذي هو احسن وان تكون موصوفة حذف صدر صفتها والتقدير ان يضرب مثلا شيأ هو بعوضة ومحل ما النصب على البدلية من مثلا سوآء كانت موصولة او موصوفة ﴿قوله واستفهامية﴾ منصوبة معطوفة على قوله موصولة والاستفهام في الآية لتقرير عدم الاستحياء وفي قوله ما دينار وديناران لتقرير عدم المبالاة اى ما دينار وديناران حتى لايهبها بل له ان يهب اكثر من ذلك وقوله هي المبتدأ اى على تقدير ان تكون كلمة ما استفهامية تكون هي مبتدأ وبعوضة خبرا له بمعنى اىّ شيء تكون بعوضة حتى لايضرب به المثل بل له ان يمثل بما هو احقر من ذلك ﴿قوله والبعوض فعول﴾ يعني انه في الاصل من قبيل الفعول بمعنى الفاعل مشتق من البعض بمعنى القطع كما ان العضب والبضع بمعنى القطع ايضا فان مادّة الباء والعين والضاد على اىّ ترتيب كان للقطع ثم غلب على هذا النوع من الذباب لانه يقطع بابرته وجه الانسان وسائر اعضائه كما ان الخموش صفة في الاصل مشتق من الخمش وهو الخدش ولايستعمل الا في الوجه ثم غلب على البعوض لخمشه وجه الانسان بابرته ﴿قوله على بعوضة او ما ان جعل اسما﴾ يعني ان الفاء في قوله تعالى فما فوقها عاطفة للتراخي الرتبي سوآء قصد بما فوق البعوض التنزل من البعوضة الى ماهو احقر منها او قصد الترقي منها الى ماهو اكبر منها في الجثة ثم ان كلمة ما الاولى ان كانت صلة او ابهامية وكانت ما الابهامية حرفا على ماذهب اليه البعض تكون ما الثانية معطوفة على بعوضة سوآء كانت موصولة بمعنى الذي وصلتها الظرف او موصوفة وصفتها الظرف ايضا

ولانعني بالمزيد اللغو الضائع فان القرءآن كله هدى وبيان بل مالم يوضع لمعنى يراد منه وانما وضعت لان تذكر مع غيرها فتفيد له وثاقة وقوّة وهو زيادة في الهدى غير قادح فيه وبعوضة عطف بيان لمثلا او مفعول ليضرب ومثلا حال تقدمت عليه لانه نكرة او هما مفعولاه لتضمنه معنى الجعل وقرئت بالرفع على انه خبر مبتدأ وعلى هذا يحتمل ما وجوها اخر ان تكون موصولة وحذف صدر صلتها كما حذف في قوله تماما على الذي احسن وموصوفة بصفة كذلك ومحلها النصب بالبدلية على الوجهين واستفهامية هي المبتدأ كأنه لما ردّ استبعادهم ضرب الله الامثال قال بعده ما البعوضة فما فوقها حتى لايضرب به المثل بل له ان يمثل بما هو احقر من ذلك ونظيره فلان لايبالي بما يهب ما دينار وديناران والبعوض فعول من البعض وهو القطع كالبضع والعضب غلب على هذا النوع كالخموش (فما فوقها) عطف على بعوضة او ما ان جعل اسما

وهو فوقها وان كانت ماالاولى اسما بان كانت موصولة او موصوفة او استفهامية تكون ماالثانية معطوفة عليها وتكون اى الثانية فى محل النصب على الاولين لما مرّ من ان محل المعطوف عليه وهو ماالاولى النصب بالبدلية على الوجهين وتكون فى محل الرفع على الثالث وهو كونها استفهامية وقد مر انها مرفوعة بالابتداء وبعوضة خبرها

﴿قوله ومعناه ومازاد عليها﴾ اى على البعوضة فى المعنى الذى جعلت البعوضة مثلا فيه وذلك المعنى هو الصغر والحقارة فيكون قوله تعالى فما فوقها تنزلا من البعوضة الى ماهو احقر منها ومن ذهب الى هذا القول نظر الى ان المقصود من هذا التمثيل تحقير الاوثان وكلما كان المشبه به اشدّ حقارة كان المقصود اكثر حصولا واكمل وذهب آخرون ومنهم قتادة وابن جريج الى ان معناه مازاد عليها فى الجثة وكان اكبر منها كالذباب والعنكبوت والكلب والحمار ومن ذهب اليه نظر الى ان المقصود بقوله تعالى ان الله لايستحيي ان يضرب مثلا مابعوضة فما فوقها الآية الردّ على الجهلة الذين انكروا تمثيل الله تعالى بتلك الاشياء فقالوا الله تعالى اعز واجل من ان يضرب الامثال ويذكر نحو الذباب والعنكبوت فيكون قوله سبحانه وتعالى فما فوقها ترقيا من البعوضة الى ماهو اكبر منها فان الكفار لما استنكروا ضرب المثل بالذباب والعنكبوت وكان يتصوّر ان يتحقق ماهو احقر منهما واصغر كان المناسب فى ردّ كلامهم ان يذكر ذلك الاحقر والاصغر ليترقى منه الى ماذكر من الذباب والعنكبوت فيقال ان الله لايستحيي ان يضرب مثلا مابعوضة فضلا عما تقولون وهو ضرب المثل بالذباب والعنكبوت

﴿قوله اوفى المعنى﴾ عطف على قوله فى الجثة وقوله كجناحها فان جناح البعوضة احقر واصغر من نفسها بدرجات وقد ضرب به رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلا للدنيا حيث قال عليه الصلاة والسلام * لوكانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة ماسقى منها كافرا شربة ماء * وهو عليه الصلاة والسلام ماينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى فدل ذلك الحديث الشريف على انه لايترك ضرب المثل بجناح البعوضة ايضا

﴿قوله خرّ على طنب فسطاط﴾ الخرور السقوط والطنب بضمتين حبل الخباء والجمع اطناب وشوكة فى الحديث مصدر لبناء المرة منصوب على انه مفعول مطلق وليس المراد بها واحد الشوك الذى هو العين لانه لو اريد بها العين لقيل بشوكة قال الكسائى تقول شكت الرجل اشوكه اذا ادخلت فى جسده شوكة وشيك هو على مالم يسم فاعله يشاك شوكة وشوكا

﴿قوله فما فوقها﴾ فى الحديث يحتمل ان يكون معناه مازاد عليها فى قلة المرة من الشوك فى المعنى الذى هو اثرها وهو الالم كالخرور على الطنب فانه اشدّ من الشوكة واوجع وكذا الحال فى ان يشاك شوكتين او اكثر فانه مما يجاوز المرّة من الشوك فى الالم ايضا ويحتمل ان يكون معناه مازاد عليها فى قلة الالم كنخبة النملة وهى عضتها فيكون فما فوقها تنزلا من الشوكة الى ماهو ادنى منها واحقر وعلى الاوّل يكون ترقيا منها الى الاعلى الاشدّ وكلمة ما فى قوله عليه الصلاة والسلام * مااصاب * اما موصولة او موصوفة وقوله * نخبة النملة * يروى مجرورا على ان كلمة حتى جارة كما فى قولهم قدم الحجاج حتى المشاة بجر المشاة ويجوز ان يكون مرفوعا على انه مبتدأ حذف خبره والتقدير حتى نخبة النملة كفارة الخطايا فتكون حتى ابتدائية

﴿قوله اما حرف تفصيل﴾ قطع بكونه حرفا وقد اختلف فى انه حرف او اسم ومن قال باسميته تمسك فيه بقولهم ان معناه مهما يكن من شئ ومهما اسم شرط فلذلك الاختلاف عبروا عنه فى كثير من المواضع بالكلمة المتناولة للاسم والحرف فقالوا اما كلمة فيها معنى الشرط ولم يقطعوا بحرفيتها وقطع ايضا بكونه لتفصيل مجمل تقدّم ذكره وذلك ليس بلازم كما قال صاحب اللباب فى شرح المصباح ان كلمة اما تستعمل فى الكلام على وجهين احدهما ان يستعملها المتكلم لتفصيل ما اجمله على طريق الاستئناف كما تقول جاءنى اخوتك اما زيد فاكرمته واما خالد فاهنته واما بشر فاعرضت عنه والثانى ان يستعملها اخذا فى كلام مستأنف من غير ان يتقدمها كلام ومنه مايأتى فى اوائل الكتب والرسائل من قولهم اما بعد فكذا فقد صرح بانها لايلزم ان تكون للتفصيل واختاره نجم الائمة الامام الرضى سقى الله تعالى قبره شآبيب الغفران فى شرحه للكافية حيث قال اعلم ان كلمة اما موضوعة لمعنيين لتفصيل مجمل نحو قولك هؤلاء فضلاء اما زيد ففقيه واما عمرو فمتكلم واما بشر فكذا الى آخر ماتقصده ولاستلزام شئ لشئ اى لافادة ان مابعدها شئ يلزمه حكم من الاحكام كما فى قولك اما زيد فقائم فان كلمة اما تفيد ان زيدا يلزمه حكم القيام ومن ثمة قيل ان فيها معنى الشرط لان معنى الشرط ايضا هو استلزام شئ لشئ اى استلزام الشرط للجزاء والمعنى الثانى اى الاستلزام لازم لها فى جميع مواقعها فالتزم ذكر المتعدد بعدها وجل قوله تعالى والراسخون فى العلم بعد قوله تعالى فاما الذين فى قلوبهم زيغ

معناه ومازاد عليها فى الجثة كالذباب والعنكبوت كأنه قصد به ردّ ما استنكروه والمعنى انه لايستحيي ضرب المثل بالبعوض فضلا عما هو اكبر منه اوفى المعنى الذى جعلت فيه مثلا وهو الصغر والحقارة كجناحها فانه عليه الصلاة والسلام ضربه مثلا للدنيا ونظيره فى الاحتمالين ماروى ان رجلا بمنى خرّ على طنب فسطاط فقالت عائشة رضى الله عنها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال مامن مسلم يشاك شوكة فما فوقها الا كتبت له بها درجة ومحيت عنه بها خطيئة فانه يحتمل مايجاوز الشوكة فى الالم كالخرور اومازاد عليها فى القلة كنخبة النملة لقوله عليه الصلاة والسلام مااصاب المؤمن من مكروه فهو كفارة لخطاياه حتى نخبة النملة

(فاما الذين آمنوا فيعلمون انه الحق من ربهم)

اما حرف تفصيل يفصل مااجمل

فيتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة و ابتغاء تأويله على تقدير واما الراسخون فى العلم فيقولون آمنابه وهذا وان كان مجملا فى هذا المقام الان جواز السكوت على مثل قولك امازيدفقائم يدفع دعوى لزوم التفصيل فيها الى هنا كلام الرضى فقد صرح بان كلمة اماليست موضوعة لتفصيل المجمل فقط بل يجوز استعمالها لمعنى آخر كالاستلزام وقول المصنف رحمه الله تعالى انها حرف تفصيل ليس فيه تصريح بانها لاتستعمل الالتفصيل مااجمله المتكلم لان ذكر الشئ لايستلزم نفى ماعداه ﴿قوله ويؤكد مابه صدر﴾ فانك اذاقصدت مجرد الاخبار عن ذهاب زيد مثلا تقول زيد ذاهب و اذا قصدت تأكيد ذلك و بيان انه ذاهب لامحالة اى لابدله منه ولاتحول له عنه وانه منه عزيمة وانه مقصوده وان فرض اى شئ من الحوادث ومن الموانع لايمتنع زيد من الذهاب قلت امازيدفذاهب ووجه التأكيد فيه انه بمنزلة تعليق ذهابه بوجود شئ ما قال سيبويه رحمه الله تعالى انه بمنزلة ان يقال مهما يكن من شئ فزيد ذاهب ومعنى مهمايكن من شئ ان يقع فى الدنيا شئ من هذا او ذاك الى مالايحصى يقع ذهاب زيد فقد علق وقوع ذهابه على وقوع شئ ما فى الدنيا وجعل لازماله فى الدنيا ومادامت الدنيا باقية موجودة فلابد من وقوع شئ فيها فيكون ذهاب زيد ثابتا البتة فظهر ان كلمة اماتفيد فضل تأكيد الكلام المصدر بها وانها تتضمن معنى الشرط ﴿قوله ولذلك﴾ اى ولتضمنه اى امامعنى الشرط يجاب فيه بالفاء التى هى علامة الشرط لدخولها فى جزائه وحق هذه الفاء ان تدخل على الجملة الاسمية الواقعة بعدامالانها هى الجزاء للشرط المحذوف فينبغى ان تدخل الفاء الجزائية على الجملة الواقعة جزاء فان جزاء الشرطية لايكون الاجملة لكنهم كرهوا ان يوالى بين حرفى الشرط والجزاء فادخلوا حرف الجزاء على الخبر وقدموا المبتدأ على حرف الجزاء ليكون فاصلا بين الحرفين وليكون عوضا عن الشرط المحذوف اعنى مهما يكن من شئ فكلمة امالايليها الاالمبتدأ والذين آمنوا فى قوله تعالى فاما الذين آمنوا فيعلمون انه الحق من ربهم واما الذين كفروا فى محل الرفع بالابتداء وقوله تعالى فيعلمون انه الحق من ربهم خبره والفاء فاء جواب فاما وقوله تعالى انه الحق سادمسد المفعولين عند الجمهور ومسدالمفعول الاول فقط والثانى محذوف عند الاخفش اى فيعلمون حقيته ثابتة وقال الجمهور لاحاجة الى ذلك لان وجود النسبة فيما بعدأن كاف فى تعلق العلم بهما وقوله تعالى من ربهم حال من الضمير المستتر فى الحق اى كائنا وصادرا منه والعامل معنى الحق وتقدير الكلام ان يقال مهما يكن من شئ فالذين آمنوا يعلمون ان ضرب المثل بما ذكر حق صادر من ربهم لمماثلة الممثل به والكافر عنده تعالى احقر من البعوضة والدنيا احقر من جناحها كمانطق به الحديث ﴿قوله وفى تصدير الجملتين به﴾ اى بلفظ اماحيث لم يقل فالذين آمنوا والذين كفروا وفى الصحاح الحمد نقيض الذم واحمد الرجل صار امره الى الحمد واحمدته اى وجدته محمودا تقول اتيت موضع كذا فاحمدته اى صادفته محمودا موافقا للمقصود من المنزل وذلك اذا رضيت سكناه او مرعاه الى هنا كلامه والمراد بالاحماد ههنا اظهار كون امر المؤمنين محمودا وان علمهم بكون ضرب المثل بماذكر حقا كان امرامعتدابه عنده سبحانه وتعالى وفى الحواشى القطبية قوله احماد اى حكم بكونه محمودا كالاكفار الذى هو حكم بكونه كافرا وقال شرف الدين الطيبى رحمه الله تعالى وتجاوز عنه هو ليس من احمدته اى صادفته محمودا وانما هو من احمدت صنيعه اى رضيته واحمدت الارض رضيت سكناها والوجه فى افادة التصدير المذكور الاحماد والذم المذكورين مامر من ان لفظ اماحرف يؤكد مابه صدر ويدل على ان المحكوم به فيه امر لازم للمحكوم عليه البتة بحيث لاينفك عنه بشئ من الحوادث والموانع فيدل على ان علم المؤمنين بكونه حقا وجهل الكافرين بذلك امر لازم لهم على كل حال فهو احماد لامر المؤمنين واعتداد بعلمهم من حيث كونه ثابتا لايقبل الزوال بتشكيك احد وذم بليغ للكافرين على قولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا من حيث انه كما يدل على جهلهم بحقيقة التمثيل وحكمته وسره يدل ايضا على لزوم الجهل لهم بحيث لاينفك عنهم ابدا وفى التعبير عن جهلهم بما يلزمه ويتفرع عليه وهو مقالتهم الحمقاء ماذا اراد الله بهذا مثلا مبالغة فى ذمهم وبيان جهلهم حيث اوثر طريق الكناية على طريق التصريح فان مقابلة حالهم بحال المؤمنين تقتضى ان يقال واما الذين كفروا فلايعلمون انه الحق لكن عدل عنه الى قول هو لازم جهلهم وكناية عنه للمبالغة فى ذمهم لان ذكر اللازم وارادة الملزوم بمنزلة اثبات الدعوى بالبينة وتنوير الشان بالبرهان ﴿قوله والحق الثابت الذى لايسوغ انكاره يعم الاعيان الثابتة﴾ بانفسها والافعال الصائبة الثابتة حكمتها وسرها والاقوال الصادقة الثابتة مدلولاتها اوماحكم به فيها بخلاف الصدق فانه مختص بالاقوال الصادقة ولايعم الافعال والاعيان وضمير انه راجع الى قوله ان يضرب ويحتمل ان يكون الحق عبارة

و يؤكد مابه صدر و يتضمن معنى الشرط ولذلك يجاب بالفاء قال سيبويه امازيدفذاهب معناه مهمايكن من شئ فزيد ذاهب اى هو ذاهب لامحالة وانه منه عزيمة وكان الاصل دخول الفاء على الجملة لانها الجزاء لكن كرهوا ايلاءها حرف الشرط فادخلوا الخبر وعوضوا المبتدأ عن الشرط لفظا وفى تصدير الجملتين به احماد لامر المؤمنين واعتداد بعلمهم وذم بليغ للكافرين على قولهم والضمير فى انه للمثل اولان يضرب والحق الثابت الذى لايسوغ انكاره يعم الاعيان الثابتة والافعال الصائبة والاقوال الصادقة من قولهم حق الامر اذا ثبت ومنه ثوب محقق اى محكم النسج

عن الفعل الصائب لان ضرب المثل من قبيل الافعال الصائبة و يحتمل ان يكون من قبيل الاقوال الصادقة بناء على ان ضرب المثل ذكر مايدل على المماثلة و الشبه و ان رجع الى المثل بمعنى النظير يكون الموصوف بالحق من قبيل الاعيان الثابتة بانفسها **قوله و يقابل قسيمه** بمنزلة العطف التفسيري لقوله ليطابق قرينه فان المقابلة تفسير المطابقة و القسيم تفسير القرين لان المطابقة و الطباق فى اصطلاح اهل البديع عبارة عن الجمع بين معنيين متقابلين فى الجملة و فى بعض الاحوال سوآء كان التقابل حقيقيا او اعتباريا و سوآء كان تقابل التضاد او تقابل الايجاب و السلب او تقابل العدم و الملكة او تقابل التضايف او يشابه شيأ من ذلك نحو قوله تعالى يحيي و يميت و تحسبهم ايقاظا و هم رقود و لكن اكثر الناس لايعلمون يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا و لاتخشوا الناس و اخشونى و نحو قول الشاعر

لا تعجبي يا سلم من رجل ❀ ضحك المشيب برأسه فبكى

اى ظهر المشيب برأسه ظهورا تاما فبكى ذلك الرجل حزنا على ذهاب شبابه فلو قيل فى بيان حال الكافرين و اما الذين كفروا فلايعلمون لروعى صيغة المطابقة بين حالهم و حال المؤمنين بان يجعل حال احد الفريقين مقابلا لحال الآخر تقابل الايجاب و السلب **قوله لكن لما كان قولهم هذا دليلا و اضحا على كمال جهلهم** و ذلك لانهم لو قصدوا بقولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا مجرد الاستفهام لدل على جهلهم بحكمة التمثيل و لما قالوه على قصد الانكار دل ذلك على كمال جهلهم فان انكار الحق الصريح اشد ضلالة من مجرد استفهامه و قولهم هذا و ان كان فى صورة الاستفهام الا انهم ارادوا به الانكار كأنهم قالوا اى فائدة فى ضرب المثل بهذا و كونه كناية عن جهلهم و مبالغة فى بيانه على الاستفهام مبنى على ان الاستفهام عن المراد بضرب المثل من لوازم جهلهم بالمراد منه و العدول عن ذكر الملزوم الى ذكر لازمه كناية و معلوم ان الكناية عن الشئ ابلغ من التصريح به لكونها بمنزلة اثبات الدعوى بالبينة لكون وجود اللازم المساوى دليلا على وجود الملزوم ضرورة امتناع تخلف احدهما عن الآخر قال الخطيب الكناية لفظ اريد به لازم معناه و هى عند السكاكى ذكر اللازم و ارادة الملزوم **قوله تعالى ماذا اراد الله** يجوز فيه وجهان احدهما ان تكون ما استفهامية مرفوعة المحل على الابتدآء و يكون ذا اسما موصولا بمعنى الذى فان كلمة ذا قد تكون موصولة بشرط كونها مع ما او من الاستفهاميتين و يكون قوله اراد الله صلة و مجموع الموصول مع صلته خبر ما الاستفهامية و ان كان المبتدأ نكرة و الخبر معرفة فان سيبويه جوز ههنا ان يكون المبتدأ نكرة و الخبر معرفة على خلاف القياس و فى شرح الرضى كلمة ذا اذا كانت موصولة تكون ماذا جملة ابتدآئية على ان ذا مبتدأ و ما خبرا مقدما لكونه نكرة و عند سيبويه ما مبتدأ مع تنكيره و ذا خبره و ثانيهما ان تكون ماذا كلمة و احدة مركبة من كلمتين ما و ذا فيكون المجموع اسم استفهام بمعنى اى شئ منصوب المحل بالفعل الذى بعده و تكون جملة ماذا اراد الله على هذا فعلية منصوب المحل على انها مفعول فيقولون و الاحسن فى جوابه النصب على اضمار مثل الفعل الذى انتصب به ماذا كما فى قوله تعالى ماذا انزل ربكم قالوا خيرا اى انزل خيرا و جاز حذف الجواب لدلالة السؤال عليه و كان النصب احسن ليكون الجواب ايضا جملة فعلية و تحصل المطابقة بينه و بين السؤال و على تقدير ان يكون ماذا كلمتين يكون السؤال جملة اسمية فالاحسن فى جوابه رفع الاسم على انه خبر مبتدأ محذوف و ذلك المبتدأ هو الضمير الراجع الى ذا الموصولة كما فى قوله تعالى و يسألونك ماذا ينفقون قل العفو اى هو العفو و قول المصنف و الاحسن فى جوابه الرفع على الاول و النصب على الثانى يدل على ان رعاية المطابقة ليست بواجبة **قوله و ميلها الى الفعل** عطف تفسيرى لنزوع النفس اى اشتياقها **قوله بحيث يحملها عليه** اى يحمل ذلك الميل النفس على الفعل و يطلق لفظ الارادة على القوة الحيوانية التى يقلب الحيوان ايضا و المراد بالقوة الصفة التى هى مبدأ لنزوع النفس الحيوانية الى احد طرفى المقدور و ايقاعه فان الارادة بمعنى القوة الحيوانية عند الاشاعرة صفة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع **قوله و الاول** اى الارادة بمعنى الميل و النزوع مع الفعل اى زمانا و ان كان متقدما عليه ضرورة و الميل معنى لغوى للارادة لانها افعال من راده يروده رودا و ريادا اى طلبه و مال اليه و اصل فعلها ارود يرود ارواد انقلت حركة الواو الى ماقبلها ثم قلبت الفاء فى الماضى و المصدر و ياء فى المضارع و الارادة عند كثير من المعتزلة اعتقاد النفع او ظنه لان نسبة القدرة الى طرفى الفعل على التسوية فاذا حصل اعتقاد النفع او ظنه فى احد طرفيه ترجح ذلك الطرف على الطرف الاخر عند القادر و اثرت فيه قدرته و قال بعض المعتزلة ليس الارادة ماذكر من الاعتقاد و الظن

(و اما الذين كفروا فيقولون) كان من حقه و اما الذين كفروا فلايعلمون ليطابق قرينه و يقابل قسيمه لكن لما كان قولهم هذا دليلا واضحا على كمال جهلهم عدل اليه على سبيل الكناية ليكون كالبرهان عليه (ماذا اراد الله بهذا مثلا) يحتمل وجهين ان يكون ما استفهامية و ذا بمعنى الذى و مابعده صلته و المجموع خبر ما و ان يكون ما مع ذا اسما واحدا بمعنى اى شئ منصوب المحل على المفعولية مثل ما اراد الله و الاحسن فى جواب الرفع على الاول و النصب على الثانى ليطابق الجواب السؤال و الارادة نزوع النفس و ميلها الى الفعل بحيث يحملها عليه و يقال للقوة التى هى مبدأ النزوع و الاول مع الفعل و الثانى قبله

بل هذا هو المسمى بالداعية واما الارادة فهى ميل يتبع ذلك الاعتقاد او الظن كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضر او ظنه واما عند الاشاعرة فهى صفة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع غير مشروطة باعتقاد النفع او ظنه ولا بالميل الذى يتبع احدهما ويرجحه على الاخر لمجرد ارادته من غير ان يتوقف فى ترجيحه على ملاحظة داع يدعوه الى اختياره من اعتقاد نفع فيه او ظنه وذلك لان الارادة توجد بدونهما كالهارب من السبع اذا عنّ له طريقان متساويان فى الافضاء الى الخلاص منه فانه يختار احدهما ويرجحه على الآخر وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان من ماء وفرض استواؤهما من جميع الوجوه او الجائع اذا كان عنده رغيفان كذلك فانه يختار احدهما لمجرّد ارادته من غير اعتقاد نفع يختص به ولا ظنه واذا ثبت وجود الارادة بدون اعتقاد النفع او ظنه ثبت وجودها بدون الميل التابع لهما ضرورة ان التابع لا يوجد بدون المتبوع ولما وجدت الارادة بدونهما ظهر انها لا تكون عين احدهما ولا مشروطة به ايضا فلا يصح تفسيرها باحدهما اصلا ﴿قوله وكلا المعنيين غير متصوّر اتصاف البارى تعالى به﴾ لانه سبحانه وتعالى منزه من نزوع النفس وميلها وعن الصفة القائمة بالقلب الكائنة مبدأ للنزوع المذكور وبالجملة الارادة بكل واحد من المعنيين من صفات الاجسام وهو سبحانه وتعالى منزه عن الجسمية ولذلك اختلفوا فى معنى ارادته سبحانه وتعالى فذهب اهل السنة وبعض المعتزلة الى ان الارادة فى حقه سبحانه وتعالى صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض وذكر فى شرح المقاصد ان النجار من المعتزلة قال ان ارادة الله تعالى هى كونه غير مكره ولا ساه وان الكعبي وكثيرا من معتزلة بغداد قالوا ان ارادة الله تعالى لفعله هو علمه به او كونه غير مكره ولا ساه ولفعل غيره هو الامر به حتى ان ما لا يكون مأمورا به من قبله سبحانه وتعالى لا يكون مرادا له سبحانه وتعالى وان كل ما هو مأمور به مراد له فى جميع الاوقات فعلى هذا لا تكون المعاصى بارادته سبحانه وتعالى ضرورة انها ليست بامره وهو مخالف لما اشتهر من ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وانه لا يجرى فى ملكه الا ما يشاء وقيل ارادته سبحانه وتعالى علمه باشتمال الامر اى الفعل او الترك على النظام الاكمل والوجه الاصلح فان ذلك العلم يدعو القادر الى تحصيل ذلك النظام الاكمل والقائل بهذا القول هو الحكماء ﴿قوله والحق انه ترجيح احد مقدوريه﴾ او معنى يوجب هذا الترجيح فان اهل السنة لما فسروا القدرة بانها صفة تؤثر على وفق الارادة اى وفق ترجيحها لاحد المقدورين وتخصيصها اياه بوجه دون وجه فان رجحت جانب الفعل ووقوعه على وجه مخصوص اثرت القدرة فيه على ذلك الوجه وان رجحت جانب الترك اثرت فيه كذلك لزمهم ان يفسروا الارادة بترجيح احد المقدورين من الفعل والترك على الآخر وتخصيصه بوجه دون وجه من حسن وقبح ونفع وضر وكونه فى وقت معين ومكان مخصوص وكونه بحيث يترتب عليه مدح او ذم وثواب او عقاب ونحو ذلك او بالصفة التى هى مبدأ لهذا الترجيح الموجبة له لا لنفس ذلك الترجيح فهى قوة فى المريد من شأنها ذلك الترجيح ﴿قوله وهى اعم من الاختيار﴾ يعنى ان الارادة المفسرة بنفس الترجيح اعم من الاختيار الذى هو الترجيح مع التفضيل وذلك لان بناء افتعل قد يكون للاتخاذ اى لاتخاذ الفاعل مأخذ الفعل واصله لنفسه كبناء اختار فان معناه اخذ ما هو الخير والافضل لنفسه وعدّى الى المفعول لتضمنه معنى الاخذ فان قولك اختاره يتضمن ثلاثة معان تفضيل المأخوذ اى نسبة الفضل اليه وترجيحه على غيره المفترع على ذلك التفضيل واخذه المتفرع على الترجيح ﴿قوله وفى هذا﴾ اى وفى لفظ هذا فى قولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا استحقار واسترذال للمشار اليه وهو التمثيل بالمحقرات لما تقرّر من ان ذكر ما وضع لقرب المسافة قد يقصد به تحقير المشار اليه كقول المشركين فى حق ابراهيم عليه السلام أهذا الذى يذكر آلهتكم تنزيلا لقرب درجته وسفالة قدره على زعمهم منزلة قرب المسافة ﴿قوله ومثلا نصب على التمييز﴾ وهى ما يرفع الابهام المستقر عن ذات مذكورة او مقدرة فالاوّل عن مقدّر والثانى عن نسبة فى جملة او ما ضاهاها وما فى الآية من قبيل التمييز عن النسبة وهى نسبة التعجب والانكار الى ما اشير اليه بلفظ هذا والعامل فيه معنى الفعل المستفاد من ما الاستفهامية لانها ذكرت فى موضع التعجب والانكار كأنه قيل ما اعجب هذا المثل وما وجه التمثيل به ﴿قوله او الحال﴾ اى او هو نصب على انه حال من اسم الاشارة الذى هو معمول الفعل السابق وهو اراد فيكون ذلك الفعل عاملا فى الحال ايضا كما فى قولك لقيت هذا فارسا ولا يجوز اعمال اسم الاشارة فيها لاستلزامه اختلاف العامل فى الحال وذى الحال لان العامل فى هذا هو الفعل السابق وهو اراد وفى الحال

وكلا المعنيين غير متصوّر اتصاف البارى تعالى به ولذلك اختلف فى معنى ارادته فقيل ارادته لافعاله انه غير ساه ولا مكره ولافعال غيره امره بها فعلى هذا لم تكن المعاصى بارادته وقيل علمه باشتمال الامر على النظام الاكمل والوجه الاصلح فانه يدعو القادر الى تحصيله والحق انه ترجيح احد مقدوريه على الآخر وتخصيصه بوجه دون وجه او معنى يوجب هذا الترجيح وهى اعم من الاختيار فانه ميل مع تفضيل وفى هذا استحقار واسترذال ومثلا نصب على التمييز او الحال كقوله هذه ناقة الله لكم آية

هذا وهو غير جائز شبه المصنف رحمه الله مثلا الواقع فى هذه الآية بآية الواقعة فى قوله تعالى هذه ناقة الله لكم آية من حيث ان كل واحد منهما اسم جامد وقع حالا من اسم الاشارة وان افترقا من حيث ان العامل فى مثلا هو الفعل السابق وفى آية هو اسم الاشارة كما فى قوله تعالى هذا بعلى شيخا وجمهور النحاة شرطوا ان يكون الحال لفظا مشتقا على انها صفة فى المعنى والصفة تكون مشتقة او فى معنى المشتق وما كان جامدا تكلفوا ردّه الى المشتق بالتأويل كما قالوا فى نحو هذا بسرا اطيب منه رطبا ان تقدير الكلام ومعناه هذا بسرا وارطب البسر اذا صار رطبا واوّل التمر طلع ثم خلال ثم بلح ثم بسر ثم رطب ثم تمر والحق انه لاحاجة الى هذا التكلف لان الحال هو المبين للهيئة كما ذكر فى حدّه وكل ماصلح لبيان الهيئة صح ان ينتصب حالا فلا يتكلف تأويله بالمشتق ولذلك قال ابن الحاجب وكل مادل على هيئة صح ان يقع حالا مشتقا او غيره ﴿قوله واهدآء كثير﴾ قيل صوابه وهداية كثير لان الاهدآء اعطاء الهدية لابمعنى الدلالة ويمكن ان يقال انه افعال من هدى بمعنى اهتدى فيكون بمعنى الهداية والباء فى قوله تعالى يضل به كثيرا للسببية وكذلك فى يهدى به وهاتان الجملتان لامحل لهما لانهما اما فى موضع الجواب لقوله ماذا او كالبيان للجملتين قبلهما المصدّرتين باما وهما على التقديرين لامحل لهما وان الموضع موضع الفعل وهما من كلام الله تعالى فان العلم بكونه حقا من باب الهدى الذى ازداد به المؤمنون نورا الى نورهم والجهل به واستنكاره من باب الضلالة والفسق الذى ازداد به الجهلة ظلمة الى ظلمتهم ﴿قوله وضع الفعل موضع المصدر الخ﴾ فان الموضع موضع التعبير بالمصدر او بماهو بمعناه لان كلمة ما فى قوله ماذا اراد الله ان كانت استفهامية يكون السؤال جملة اسمية ويكون الاحسن فى جوابه الرفع على انه خبر مبتدأ وجوابه محذوف والتقدير مراد الله بهذا المثل اهدآء كثير واضلال كثير او ان يضل كثيرا ويهدى كثيرا وان كانت مع ذا اسما واحدا بمعنى اىّ شئ منصوب المحل على انه مفعول اراد بمعنى اىّ شئ اراد الله يكون السؤال جملة فعلية ويكون الاحسن فى جوابه النصب ليكون الجواب ايضا فعلية ويكون التقدير اراد الله اضلال كثير واهدآء كثير او ان يضل ويهدى وعلى التقديرين يكون الموضع موضع ان يعبر بالمصدر او بما هو فى معناه الا انه عدل عنه الى لفظ الفعل المضارع للاشعار بالتجدّد والحدوث فيكون الفعلان المذكوران فى تأويل المصدر كما فى قوله تسمع بالمعيدى خير من ان تراه ﴿قوله او بيان للجملتين﴾ اى ويجوز ان يكون قوله تعالى يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا جملتين مستأنفتين لامحل لهما من الاعراب لانهما كالبيان والتفسير للجملتين قبلهما من حيث ان فيه تصريحا بكثرة الفريقين المذكورين فى تينك الجملتين ولاتصريح بها فيهما وان فى قوله ويهدى به كثيرا بيان ان علمهم بما ذكر انما هو بتعليم الله تعالى وارشاده وفى قوله تعالى يضل به كثيرا بيان ان قولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا ليس سؤال استكشاف بل هو سؤال استهزآء واستحقار وغواية وان هذه الغواية انما هى بخلق الله وقدرته وارادته ﴿قوله وتسجيل﴾ اى حكم قطعى بان العلم بكونه حقا هدى اى اهتدآء ووجدان لطريق الحق وبيان اى ظهور وانكشاف لتلك الطريق وان الجهل بوجه ايراده والانكار لحسن مورده ضلال اى فقدان لطريق الحق وفسوق اى خروج عن تلك الطريق وقيل هما فى محل نصب على انهما صفتان لمثلا اى مثلا يفرق الناس به الى ضلال ومهتدين وهما على هذا من كلام الكفار واجاز ابو البقاء رحمه الله ان يكون حالا من اسم الله تعالى اى مضلا به كثيرا وهاديا به كثيرا ﴿قوله وكثرة كل واحد من القبيلين الخ﴾ جواب عما يقال كيف وصف المهتدين هنا بالكثرة وهم قليل لقوله تعالى وقليل ماهم وقليل من عبادى الشكور وايضا القلة والكثرة مفهومان اضافيان فاذا وصف احد الفريقين بالكثرة يكون الآخر لامحالة موصوفا بالقلة فكيف يصح ان يوصف كل واحد من القبيلين بالكثرة * واجاب عنه بوجهين الاوّل ان المهتدين كثير فى انفسهم بحيث لايكاد يحصى عددهم الا انهم قليلون باعتبار اضافتهم الى اهل الضلال وتوصيف كل واحد من القبيلين بالكثرة بحسب ذواتهم وانفسهم لاينافى توصيفه بالقلة عددا بالقياس الى مقابله كما فى قوله تعالى وقليل ماهم والوجه الثانى انهم وان كانوا قليلا فى الصورة والعدد الا انهم كثيرون فى الحقيقة فى البلاد وان قلوا اى صورة وعددا كما غيرهم قل وان كثروا والقل والقلة كالذل والذلة يقال الحمد لله على القل والكثر والقلة والكثرة اى القليل والكثير ومعنى البيت ان القليل من الكرام كثير فى الحقيقة وان قلوا فى الصورة والكثير من اللئام قليل فى الحقيقة وان كثروا فى الصورة وكل واحد من الوجهين يصلح جوابا لكل واحد من التقريرين وانهما مبنيان على مقدّمة واحدة وهى ان كل واحد من القلة والكثرة

(يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا) جواب ماذا اى اضلال كثير واهدآء كثير وضع الفعل موضع المصدر للاشعار بالحدوث والتجدّد او بيان للجملتين المصدّرتين باما وتسجيل بان العلم بكونه حقا هدى وبيان ان الجهل بوجه ايراده والانكار لحسن مورده ضلال وفسوق وكثرة كل واحد من القبيلين بالنظر الى انفسهم لابالقياس الى مقابليهم فان المهديين قليلون بالاضافة الى اهل الضلال كما قال تعالى وقليل من عبادى الشكور ويحتمل ان يكون كثرة الضالين من حيث العدد وكثرة المهديين باعتبار الفضل والشرف كما قال

قليل اذا عدّوا كثير اذا اشتدّوا *

وقال

ان الكرام كثير فى البلاد وان *
قلوا كما غيرهم قل وان كثروا *

قديوصف به الشئ بحسب ذاته مع قطع النظر عن مقابله و قديوصف باعتبار اضافته الى مقابله و ان توصيفه بواحد منهما بحسب احد الاعتبارين لاينافى توصيفه بالاخر فان المهتدين و ان قلوا باعتبار اضافتهم الى مقابليهم فهم كثير بحسب ذواتهم و انفسهم وكذاهم باعتبار الشرف و الفضل كثير فى الحقيقة حيث يعدّ كل واحد منهم بالف و قوله فان المهتدين قليلون علة لقوله لابالقياس الى مقابليهم و الشدّ الحمل يقال شدّ عليه فى الحرب اذا حمل عليه و صفهم بالكثرة اذا شدّوا من حيث ان كل واحد منهم يقوم مقام جماعة وقت المحاربة ﴿قوله اى الخارجين عن حدّ الايمان﴾ الفاسق فى عرف الشرع و ان كان اعم من الخارج عن حدّ الايمان بحيث يتناول المؤمن العاصى كما يتناوله الكافر الا ان المصنف رحمه الله فسرهم هنا بالخارجين عن حدّ الايمان بقرينة السياق و السباق كما فسر به فى قوله تعالى ان المنافقين هم الفاسقون بقرينة وقوعه وصفا للمنافقين و فسقهم ليس الا خروجهم عن حد الايمان روى الامام الواحدى رحمه الله عن ابى الهيثم عفاالله عنه انه قال الفسق قديكون شركا و قديكون اثما و الذى اريد به ههنا هو الكفر ثم بين المصنف رحمه الله ان الفسق فى اصل اللغة هو الخروج عن القصد اى الطريق المستقيم واستشهد بقول رؤبة

يذهبن فى نجد و غورا غائرا * فواسقا عن قصدها جوائرا

النجد ماارتفع من الارض و الغور ضدّه و الجوآئر جمع جائرة من الجور بمعنى الميل عن القصد لابمعنى الظلم و غورا عطف على محل فى نجد يصف نوقا متعسفات فى مشيتهن جائرات عن الطريق المستقيم يمشين فى المفاوز و يملن عن الطريق المستقيم و يذهبن تارة فى نجد واخرى فى غور ﴿قوله و الفاسق فى الشرع الخارج عن امر الله﴾ اى بترك الامتثال له و هو يتناول الخارج عن نهيه ايضا اما بتأويل النهى عن الشئ بالامر بالامتناع عمانهى عنه او بان يراد بالامر الامر المعهود المذكور بقوله سبحانه و تعالى اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و لاشك ان الاطاعة تتناول الاطاعة فى جميع التكاليف امرا كان او نهيا و ان من ارتكب شيأ من الكبائر كفرا كان اولا فقد خرج عن طاعة الله تعالى قال صاحب النهاية و الاصح فى تفسير الكبيرة ان ما كان شنيعا بين المسلمين و فيه هتك حرمة الله تعالى و الدين فهو كبيرة و الافهو صغيرة و ذكر المصنف رحمه الله لارتكاب الكبيرة ثلاث درجات الاولى التغابى و هو من الغباوة التى هى قلة الفطنة و الانهماك فى الامر الجدّ و اللجاج فيه و يقال شارفت الشئ اذا اطلعت عليه و اتيته من فوقه و مطلع الامر مأتاه و الخطط جمع خطة بكسر الخاء فيهما و هى الارض يختطها الرجل لنفسه و هو ان يعلم عليها علامة بالخط ليعلم انه قد اختارها ليبنيها دارا والربق بالكسر حبل فيه عدّة عرى يشدّ بها البهم و العروة الواحدة من تلك العرى تسمى ربقة و فى الحديث * خلع ربقة الاسلام من عنقه * ﴿قوله لقوله تعالى و ان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا﴾ دليل على ان اسم المؤمن لايسلب عمن يشارف مقام الجحود فان الاقتتال كبيرة مع انه سبحانه و تعالى اطلق على اهل الاقتتال لفظ المؤمنين ﴿قوله جعلوه قسما ثالثا﴾ جواب لما يعنى انهم يسلبون اسم المؤمن عن الفاسق الذى فى درجتى الانهماك و التغابى نظرا الى ان العمل معتبر فيه و يسلبون عنه اسم الكافر ايضا لعدم تحقق التكذيب و الجحود فيه ﴿قوله لمشاركته كل واحد منهما فى بعض الاحكام﴾ فانه لمشاركته المؤمن فى التصديق و الاقرار يشاركه فى بعض الاحكام حيث يناكح و يوارث و يصلى عليه و يدفن فى مقابر المسلمين و لمشاركته الكافر فى ترك العمل يشاركه فى الذم و التعسف عليه و تضليله و عدم قبول شهادته و ابطال ولايته و نحو ذلك ﴿قوله مرتبا على صفة الفسق﴾ ان كان على صيغة اسم الفاعل يكون حالا من الفاعل المقدّر للتخصيص و هو البارى سبحانه وتعالى و ان كان على صيغة اسم المفعول يكون حالا من مفعوله المذكور الذى اضيف هو اليه و هو الاضلال و تخصيص الاضلال بهم مستفاد من النفى و الاستثناء و كونه مرتبا على فسقهم الذى هو كفرهم و عدولهم عن الحق و اصرارهم على الباطل مستفاد من تعدية فعل الاضلال الى الفاسقين فانه منصوب على انه مفعول يضل به على الاستثناء لانه مستثنى مفرغ بناء على ان يضل لم يستوف مفعوله ﴿قوله يدل على انه الذى اعدّهم للاضلال﴾ اى يدل على ان الفسق هو الذى هيأهم لاضلال الله تعالى اياهم اى لان يخلق فيهم الضلال بسبب ضرب المثل المذكور و قوله و ادّى بهم اى الفسق المذكور الى الضلال فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته له ففى كل واحد من الفسق و ضرب المثل سببية لضلالهم بانكار المثل و الاستهزاء به باعتبارين بيّنهما بقوله و ذلك لان كفرهم الخ و قوله حتى رسخت به اى بالصرف المذكور و ازدادت ضلالتهم و هى ضلالة الانكار بضرب المثل و الاستهزآء به فكل واحدة من ضلالتى الكفر

(و مايضل به الاالفاسقين) اى الخارجين عن حدّ الايمان كقوله تعالى ان المنافقين هم الفاسقون من قولهم فسقت الرطبة عن قشرها اذاخرجت و اصل الفسق الخروج عن القصد قال رؤبة * فواسقا عن قصدها جوآئرا * والفاسق فى الشرع الخارج عن امر الله بارتكاب الكبيرة و له درجات ثلاث الاولى التغابى و هو ان يرتكبها احيانا مستقبحا اياها و الثانية الانهماك و هو ان يعتاد ارتكابها غير مبال بها و الثالثة الجحود و هو ان يرتكبها مستصوبا اياها فاذا شارف هذا المقام و تخطى خططه خلع ربقة الايمان من عنقه و لابس الكفر و مادام هو فى درجة التغابى او الانهماك فلا يسلب عنه المؤمن لاتصافه بالتصديق الذى هو مسمى الايمان لقوله تعالى و ان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا و المعتزلة لما قالوا الايمان عبارة عن مجموع التصديق و الاقرار و العمل و الكفر تكذيب الحق و جحوده جعلوه قسما ثالثا نازلا بين منزلتى المؤمن و الكافر لمشاركته كل واحد منهما فى بعض الاحكام و تخصيص الاضلال بهم مرتبا على صفة الفسق على انه الذى اعدّهم للاضلال و ادّى الى الضلال و ذلك لان كفرهم و عدولهم عن الحق و اصرارهم على الباطل صرفت وجوه افكارهم عن حكمة المثل الى حقارة الممثل به حتى رسخت به جهالتهم و ازدادت ضلالتهم فانكروه و استهزؤا به و قرئ يضل على البناء للفعول و الفاسقون بالرفع

والانكار ضلالة على حدة والضلالة الثانية مرتبة على الاولى ومسببة عن ضرب المثل ﴿قوله صفة للفاسقين للذم وتقرير الفسق﴾ فان الصفة قد تكون لمجرد الثناء او الذم اذا كان الموصوف معلوما للمخاطب قبل اجراء وصفه عليه نحو جاني زيد العالم الرباني او الفاسق الخبيث وقد تكون لمجرد التقرير والتأكيد اذا افاد الموصوف معنى ذلك الوصف قبل اجرائه عليه نحو امس الدار لايعود ونفخة واحدة والهين اثنين وقد تكون لمجرد الترحم نحو اتاك زيد البائس الفقير والفاسق ههنا كما انه معلوم بوصف كونه خارجا عن طاعة الله تعالى معلوم ايضا بكونه ناقضا لعهد الله لان نقض العهد صفة لازمة للفاسقين فان كل فاسق ناقض لعهد الله قاطع ما امره بوصله فلذلك كانت الصفة ههنا للذم والتقرير جميعا ويجوز ان يكون انتصاب الموصول مع صلته على الذم لا على الوصفية وان يكون مرفوع المحل على الابتداء وخبره جملة قوله اولئك هم الخاسرون ﴿قوله والنقض فسخ التركيب﴾ وتفريق اجزاء المركب حبلا كان ذلك المركب او بناء او نحوهما نقل هذا المعنى من فسخ طاقات الحبل وتفريق بعضها عن بعض وعهد الله وصيته وامره يقال عهد الخليفة الى فلان كذا وكذا اى امره واوصى به ومنه قوله سبحانه وتعالى الم اعهد اليكم يابني آدم ﴿قوله واستعماله فى ابطال العهد﴾ جواب مايقال من ان النقض لما كان عبارة عن الفسخ وابطال التركيب وجب ان يكون متعلقه امرا حسيا مؤلفا من الاجزاء ولا تأليف فى عهد الله تعالى وامره فلا وجه لان يطلق النقض على ابطال العهد وافساده * ومحصول الجواب ان نسبة النقض الى العهد مع انه لاتركيب فيه حتى يقبل النقض من قبيل اثبات الاظفار للمنية فى قولهم انشبت المنية اظفارها من حيث انه تخييل للاستعارة بالكناية ودليلها فكما ان المنية شبهت بالسبع تشبيها مضمرا فى النفس ودل على ذلك التشبيه باثبات بعض لوازم السبع وروادفه لها فكذلك العهد شبه بالحبل من حيث ان كل واحد منهما سبب لثبات الوصلة بين اثنين ودل عليه بذكر شئ من لوازم الحبل وهو الصلاحية للنقض والانحلال على سبيل التخييل للاستعارة بالكناية التى هى التشبيه المضمر فى النفس على مذهب صاحب الايضاح ولما شابه العهد بالحبل فى كونه سببا لثبات الوصلة استعير له الحبل فى نحو قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا فان حبل الله استعير فيه لعهده بناء على المشابهة المذكورة وقول من قال ان بيننا وبين القوم حبالا اى عهودا ولما ذكر المصنف رحمه الله تعالى ان اصل النقض ابطال تأليف الجسم وتحليل اجزائه وان استعماله فى ابطال العهد مبنى على تشبيه العهد بالحبل من حيث ان كل واحد منهما سبب للارتباط ولثبات الوصلة بين المرتبطين ظهر ان النقض مما يلائم الحبل ويناسبه فلذلك فرع عليه قوله فان اطلق مع لفظ الحبل الخ اى ان استعمل النقض مع لفظ الحبل الذى اريد به العهد على طريق الاستعارة التصريحية فقيل مثلا نقض حبل الله اى عهده كان النقض ترشيحا لتلك الاستعارة التصريحية لكونه ملائما للمستعار منه ومتفرعا على الاستعارة بعد تمامها بقرينتها فان اضافة الحبل الى الله تعالى قرينة دالة على كونه مستعارا للعهد ولما تمت الاستعارة بقرينتها تعين ان يكون النقض ترشيحا لانه فى اصطلاحهم ذكر ملائم المستعار منه بعد تمام الاستعارة بقرينتها بخلاف ما اذا استعمل النقض مع العهد الذى لا تأليف فيه حتى يقبل النقض والتحليل فان النقض حينئذ لا يكون ترشيحا لان الترشيح انما يكون بعد تمام الاستعارة وهى لاتتم الا بعد ذكر قرينتها والنقض حينئذ يكون تخييلا للاستعارة المكنية وقرينة لها والقرينة لاتكون ترشيحا البتة وهو معنى قوله كان رمزا الى ماهو من روادفه والشئ المرموز به هو ان العهد حبل اى كالحبل لكونه سببا للارتباط وثبات الوصلة كما ان افتراس الاقران تخييل ورمز الى الاستعارة المكنية التى هى تشبيه الشجاع بالاسد لكونه من روادف الاسد ولوازمه وكذا اغتراف الناس من العالم فانه تخييل ورمز الى تشبيه العالم بالبحر بناء على ان الافتراس اهلاك الحيوان بدق عنقه وقلع رأسه عن جسده ثم استعمل فى كل اهلاك والاغتراف الاخذ من الشئ المائع الكثير القدر بالمغرفة او باليد ﴿قوله والعهد الموثق﴾ وهو اما مصدر ميمى بمعنى الميثاق وهو العهد المؤكد اصله موثاق قلبت الواو ياء لسكونها وانكسار ماقبلها والمواثقة المعاهدة كقوله تعالى وميثاقه الذى واثقكم به والموثق الشئ المحكم الجوهرى وثقت بفلان أثق بالكسر فيهما ثقة اذا ائتمنته والميثاق العهد وجمعه مواثيق ومياثق ومياثيق ايضا والموثق الميثاق الى هنا كلامه ونقل شرف الدين الطيبى عن الراغب الاصفهانى انه قال العهد حفظ الشئ ومراعاته حالا بعد حال وعهد فلان الى فلان يعهد اى القى العهد اليه واوصاه بحفظه ﴿قوله ووضعه لما من شأنه﴾ اى ووضع العهد لان يستعمل فيما من شأنه ان يراعى ويتعهد اى يحفظ ولا يضيع كالوصية واليمين والامر بالمعروف والوعد ونحو ذلك فعهد الله تعالى يتناول

(الذين ينقضون عهد الله) صفة للفاسقين للذم وتقرير الفسق والنقض فسخ التركيب واصله فى طاقات الحبل واستعماله فى ابطال العهد من حيث ان العهد يستعار له الحبل لما فيه من ربط احد المتعاهدين بالآخر فان اطلق مع لفظ الحبل كان ترشيحا للمجاز وان ذكر مع العهد كان رمزا الى ماهو من روادفه وهو ان العهد حبل فى ثبات الوصلة بين المتعاهدين كقولك شجاع يفترس اقرانه وعالم يغترف منه الناس فان فيه تنبيها على انه اسد فى شجاعته بحر بالنظر الى افادته والعهد الموثق ووضعه لما من شأنه ان يراعى ويتعهد كالوصية واليمين ويقال للدار من حيث انها تراعى بالرجوع اليها والتاريخ لانه يحفظ

كل ما احكمه علينا بوصيته وامره او على نفسه بوعده اياه وقد جاء فى حق وعده بالجنة فى قوله تعالى ولن يخلف الله عهده ومنه قوله تعالى اوف بعهدكم بعد قوله واوفوا بعهدى اى ادّوا فرآئضى التى امرتكم بها انجز لكم ما وعدتكم به لمن اطاعنى برعاية تكاليفى وقد جاء فى حق اليمين فى قوله تعالى ولاتشتروا بعهدالله ثمنا قليلا لان كل واحد منهما مما يراعى ويحفظ ويطلق العهد ايضا على الدار لان من شأنها ان تراعى وتتعهد بالرجوع اليها كلما فرغ صاحبها من مهماته التى تقضى خارجها ويطلق على التاريخ كذلك فان تواريخ الامور المعتد بها مما تراعى وتحفظ ﴿قوله وهذا العهد﴾ اى العهد المذكور فى قوله تعالى ينقضون عهدالله اما العهد الذى اخذه الله سبحانه وتعالى على عباده المكلفين باعطاء العقل اياهم وجعلهم بحيث يتمكنون به من الاستدلال على وجوب وجوده ووحدانيته وصدق رسوله فان العقل كاف فى تحصيل هذه الامور بلا توقف على الشرع اتفاقا فالله سبحانه وتعالى لما اعطاهم العقل وركز فى عقولهم حججا دالة على هذه المطالب ومكنهم من الاستدلال بها عليها صار كأنه سبحانه وتعالى وصاهم بها ووثقها عليهم ﴿قوله وعليه اوّل قوله تعالى واشهدهم على انفسهم﴾ اى ألست بربكم قالوا بلى بمعنى انه اوّل اشهادهم على انفسهم بانه تعالى اعطاهم العقل ونصب لهم دلائل ربوبيته وركزها فى عقولهم ومكنهم من الاستدلال بها حتى صاروا بذلك بمنزلة من قيل لهم ألست بربكم قالوا بلى فنزل تمكينهم من العلم بها وتمكنهم منه بمنزلة اشهادهم على انفسهم باعترافهم بها فعلى هذا يكون المراد بالناقضين لعهد الله جميع الكفار لانهم جميعا نقضوا ما ركز فى عقولهم من دلائل الحق ﴿قوله او المأخوذ بالرسل﴾ عطف على قوله المأخوذ بالعقل اى ويحتمل ان يكون المراد بهذا العهد العهد الذى اخذه الله سبحانه وتعالى على الامم بارسال الرسل فانه سبحانه وتعالى اخذه من اهل الكتاب على السنة رسلهم بان امر الرسل ان يقولوا للامم اذا بعث اليكم رسول مصدّق يصدّقه الله تعالى بخلق المعجزات على يده فصدقوه واتبعوه بامتثال ما امركم به والانتهاء عما نهاكم عنه ولاتكتموا شيئا من نعوته المذكورة فيما تقدم من الكتب المنزلة كما اخذ العهد من بنى اسرآئيل فى كتابى التوراة والزبور ان يؤمنوا بكل نبى صدّقه الله تعالى بخلق المعجزات على يده وذكر فيهما عيسى ونبينا محمدا عليهما الصلاة والسلام باسمهما ونعوتهما وامرهم ان لا يكتموا شيئا من امرهما فنقضوا عهدالله فيهما وكتموا امرهما واشار الى اخذ العهد منهم بقوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لبيبننه للناس اى بالقول ولايكتمونه اى بالفعل والى نقضهم بقوله فنبذوه ورآء ظهورهم اى كفروا به وكتموا نعته واشتروا به ثمنا قليلا وهو عرض الدنيا فظهر ان العهد المأمور بحفظه ضربان عهد مأخوذ بالعقل وعهد مأخوذ بالرسل والمأخوذ بالرسل مبنى على المأخوذ بالعقل ولايصح الا بعده اومعه وان الناقضين للعهد المأخوذ بالرسل هم كفرة اهل الكتاب فقط ولايدخل فيهم المشركون ﴿قوله وقيل عهود الله سبحانه وتعالى ثلاثة الخ﴾ هذا الكلام ذكر استطرادا لبيان ان العهد المأخوذ بالرسل كما يكون مأخوذا على الامم بانهم اذا بعث اليهم رسول صدّقه الله تعالى بالمعجزات صدقوه واتبعوه ولم يخالفوه فى شئ من احكامه يكون ايضا مأخوذا على النبيين بان يبلغوا احكام نبوّتهم ويجتهدوا فى اظهار دين الله تعالى وعلى العلماء ايضا بان يبينوا الحق ولا يكتموه وليس المقصود منه ان كل واحد من هذه العهود الثلاثة من العهد المنقوض المذكور فى هذه الآية وهو ظاهر ذكر فى الحواشى السعدية انه لاخفاء فى انه ليس المراد بعهدالله الذى ينقضونه هو عهد الانبياء لانه لانقض منهم ولاعهد العلماء لانهم ليسوا الفاسقين الذين اضلهم الله بضرب المثل الا ان يراد البعض منهم كعلماء اليهود فتعين ان يراد به العهد الاوّل العام لذرية آدم عليه الصلاة والسلام فيعود الى الوجه الاوّل اعنى العهد المأخوذ بالعقل او يراد عهد علماء اليهود فيعود الى الوجه الثالث ﴿قوله والميثاق اسم﴾ اى اسم آلة كالمفتاح والمهراش لآلتى الفتح والهرش وهو الدلك الشديد فان الاصل فى مفعال ان يكون اسم آلة كما ذكر او صفة مبالغة الفاعل كعطار ومسقام فى مبالغة عطير وسقيم بمعنى كثير التعطر وهو التطيب وكثير السقم وهو المرض يقال عطر يعطر عطرا فهو عطير وسقم يسقم سقما فهو سقيم وكلاهما من باب علم ويحتمل ان يكون الميثاق اسما بمعنى الايثاق كالعطاء بمعنى الاعطاء كما فى قوله

أكفرا بعد ردّ الموت عنى ❊ وبعد عطائك المائة الرباعا

اى وبعد اعطائك والرباع من ذوات القوائم الاربع هو الذى القى رباعيته وذلك من الغنم ما دخل فى السنة الخامسة ومن ذوات الخف فى السنة السابعة والرباعية هى السن التى بين الثنية والناب وانما قال ويحتمل

وهذا العهد اما العهد المأخوذ بالعقل وهو الحجة القائمة على عباده الدالة على توحيده ووجوب وجوده وصدق رسوله وعليه اوّل قوله تعالى واشهدهم على انفسهم او المأخوذ بالرسل على الامم بانهم اذا بعث اليهم رسول مصدّق بالمعجزات صدّقوه واتبعوه ولم يكتموا امره ولم يخالفوا حكمه واليه اشار بقوله واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب ونظائره وقيل عهود الله تعالى ثلاثة عهد اخذه على جميع ذرية آدم بان يقرّوا بربوبيته وعهد اخذه على النبيين بان يقيموا الدين ولا يتفرّقوا فيه وعهد اخذه على العلماء بان يبينوا الحق ولايكتموه (من بعد ميثاقه) الضمير للعهد والميثاق اسم لما يقع به الوثاقة وهى الاحكام والمراد به ما وثق الله به عهده من الآيات والكتب او ماوثقوه به من الالتزام والقبول ويحتمل ان يكون بمعنى المصدر ومن للابتدآء فان ابتداء النقض بعد الميثاق

ان يكون بمعنى المصدر ولم يقل ان يكون مصدرا اذ لم ينقل ان يكون مفعال مصدرا ولم يعدّ في ابنيته ثم ان كان المراد بعهد الله المنقوض العهد المأخوذ بالعقل وكان الميثاق اسما لآلة التوثيق والاحكام يكون المراد به الادلة السمعية من الآيات والكتب السماوية ويكون المعنى يتركون ما اوصاهم الله باعطائهم العقل من بعد ما قامت الادلة السمعية التي تأكدها دلائل العقل وتستحكم وان كان المراد بالعهد الذي ينقضه الفاسقون العهد المأخوذ عليهم بارسال الرسل وانزال الكتب يكون المراد بما به وثاقة العهد المذكور واحكامه التزامهم وقبولهم لما وصاهم الله تعالى به على السنة الرسل وبيان الكتب ونقض العهد بعد ما احكموه بانفسهم بالالتزام والقبول ادخل في تقريعهم وتقبيح حالهم فلذلك لم يكتف بتوبيخهم بنقض العهد بل عقب ذلك بقوله من بعد ميثاقه اي من بعد حصول ما به الوثاقة اما من قبله تعالى او من قبل انفسهم ولم يكتف المصنف رحمه الله باحتمال ان يكون ضمير ميثاقه لله تعالى مع ان صاحب الكشاف ذكره ايضا بناء على ان عود الضمير الى المضاف اشهر واظهر من حيث انه هو المقصود من سوق الكلام دون المضاف اليه وفسر الميثاق بما به الوثاقة والاحكام مع احتمال كونه بمعنى المصدر والحال ان الموثق والميثاق في الاصل بمعنى العهد المؤكد بناء على انه لو بقي على اصل معناه لكان المعنى من بعد عهد الله تعالى وهو اضافة الشيء الى نفسه ﴿قوله تعالى ويقطعون ما امر الله به ان يوصل﴾ صفة ثانية للفاسقين المذكورين وقطع الشيء ابانته وتفريقه من اصل يتصل هو بذلك الاصل وكذا القطيعة الا ان اكثر استعمالها في قطع الرحم والقرابة يقال قطع رحمه قطيعة اذا لم يراع حقوق القرابات التي امر الله تعالى بوصلها حيث قال تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم وقال تعالى واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام والمصنف رحمه الله لم يفرق بين القطع والقطيعة حيث قال يحتمل كل قطيعة لا يرضاها الله سواء كانت قطيعة الرحم او قطيعة اخوة الايمان فان من جملة حق المسلم على المسلم ان يحبه ويعاونه في مواقع الضرورة ولا يخذله فان خذلانه قطع لحق اخوة الايمان ولا يرضى به الله تعالى وكذا يجب على المكلف ان يصل جميع انبياء الله تعالى وكتبه ولا يفرق بعضهم عن بعض في التصديق بان يصدق البعض ويكذب باقيه ومن فرق بينهم بذلك فقد قطع ما امر بوصله اعني الايمان بالجميع قال تعالى آمنوا بالله ورسله وقال تعالى افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض وقد ثبت ان صلة الارحام ورعاية حقوق القرابات مما امر الله تعالى بوصله واليهود وكذا مشركوا العرب قطعوا صلة الارحام ومن حيث ان اليهود كانوا من بني اسرائيل وهم اولاد اسحق بن ابراهيم عليهما السلام ونبينا محمدا صلى الله عليه وسلم كان من اولاد اسمعيل بن ابراهيم عليهما السلام فكان بينهم وبينه قرابة العمومة حيث كان كل واحد منهما من اولاد عم صاحبه وكذا الحال بينه وبين مشركي العرب بل القرابة بينه عليه السلام وبينهم اقرب واقوى من حيث انها قرابة الاخوة فانهم جميعا من اولاد اسمعيل عليه السلام ثم انهم مع هذه القرابة التي بينهم وبينه كذبوه وعادوه اشد العداوة وقطعوا ما امروا بوصله من صلة الارحام ﴿قوله وترك الجماعات المفروضة﴾ اي الاجتماعات المفروضة بمثل قوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى وقوله تعالى وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر وقوله عليه الصلاة والسلام * وكونوا عباد الله اخوانا وعليكم بالسواد الاعظم * اي بما اجمع عليه الجماعة الكثيرة من الامة فانهم لا يجتمعون على الضلالة ﴿قوله وسائر ما فيه رفض خير﴾ كترك ان يوصل القول بالعمل فان من قال لغيره ما لم يعمل به فقد قطع ما امر بوصله قال تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وقال تعالى يا ايها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون فانه يدل على انه ينبغي للمؤمنين ان يصلوا القول بالعمل وكلمة ما في قوله تعالى ما امر الله في محل النصب على انها مفعول يقطعون وهي موصولة وقوله امر الله به صلتها مع عائدها وامر حذف مفعوله الذي يتعدى اليه بنفسه اي ما امرهم الله به وقوله ان يوصل في محل الجر على انه بدل من الضمير في به بحذف الجار اي ما امر الله بوصله والضمير المنصوب في قوله فانه يقطع الوصلة راجع الى قوله كل قطيعة وقوله المقصودة منصوب بالعطف على قوله الوصلة ﴿قوله والامر هو القول الطالب﴾ لفظ الامر الذي هو واحد الاوامر قد يطلق على نفس الصيغة التي يطلب بها الفعل فعلى هذا يكون القول الطالب بمعنى المقول وقد يطلق على المعنى المصدري الذي هو التكلم بتلك الصيغة المخصوصة فيكون القول ايضا بمعنى المصدر واسناد الطلب الى القول وهو فعل الآمر من قبيل اسناد الفعل الى سببه ودليله ﴿قوله وقيل مع العلو﴾ اي مع علو الآمر حقيقة على المأمور وقيل مع

(ويقطعون ما امر الله به ان يوصل) يحتمل كل قطيعة لا يرضاها الله تعالى كقطع الرحم والاعراض عن موالاة المؤمنين والتفرقة بين الانبياء عليهم السلام والكتب في التصديق وترك الجماعات المفروضة وسائر ما فيه رفض خير او تعاطي شر فانه يقطع الوصلة بين الله وبين العبد المقصودة بالذات من كل وصل وفصل والامر هو القول الطالب للفعل وقيل مع العلو وقيل مع الاستعلاء وبه سمي الامر الذي هو واحد الامور تسمية للمفعول به بالمصدر فانه مما يؤمر به كما قيل له شأن وهو الطلب والقصد يقال شأنت شأنه اذا قصدت قصده وان يوصل يحتمل النصب * والخفض على انه بدل من ما او ضميره والثاني احسن لفظا ومعنى

الاستعلاء مع عدة نفسه عاليا وان كان المأمور عاليا بالنسبة اليه حقيقة ثم نقل لفظ الامر الذي هو واحد الاوامر من هذا المعنى الى الامر الذى هو واحد الامور على طريق تسمية المفعول بالمصدر فان كل امر من الامور التى صدرت عن شخص انما يصدر عنه امالكونه مأمورا به حقيقة او يصدر عنه بسبب داع يدعوه اليه وعلة يترتب ذلك الامر عليها فشبه ذلك الداعى والعلة بالامر به فصار الامر المذكور كالمأمور به فسمى الامر تسمية المفعول به بالمصدر كما سمى بالشأن لكونه مشؤونا اى مطلوبا ومقصودا فان الشأن فى الاصل هو القصد والطلب يقال شأنت شأنه اذا قصدت قصده فالشأن مصدر اطلق على المفعول ﴿ قوله بالمنع عن الايمان ﴾ فان الايمان اعدل احوال المكلف فيكون المنع عنه اكمل وجوه الافساد لما مر ان الفساد خروج الشئ عن الاعتدال اللائق وان الصلاح نقيضه فيكون الافساد اخراجه عنه وكذا الاستهزآء بالحق اكمل وجوه الافساد لكونه اخبث وجوه المعاصى التى يخرج بها المكلف نفسه عن الاعتدال ومن جملة استهزآئهم بالحق قولهم على طريق الاستهزآء ماذا اراد الله بهذا مثلا والوصل بضم الواو وفتح الصاد جمع وصلة وهى مايقع بها الوصول والمراد بها ههنا الطاعة التى بها يصل العبد الى مرضاة ربه التى بها اعتدال بهائه فيكون قطعها وتركها فسادا على نفسه بل افساد لنظام العالم واعتداله من حيث ان فيضان جود الله للعالمين انما هو ببركة عباده الصالحين ﴿ قوله الذين خسروا باهمال العقل عن النظر الخ ﴾ لما كان الربح والخسران من توابع التجارة التى هى طلب الربح بالبيع والشرآء والربح هو الفضل على رأس المال والخسران اضاعة رأس المال كله او بعضه ولما حصر الخسارة فى الفاسقين الموصوفين بالاوصاف المذكورة وجب ان يتحقق منهم التجارة التى هى مبادلة المال بالمال وما يتفرع عليها من الخسران وضياع رأس المال او مايشبه تلك المعاملة وما يتفرع عليها * ومن المعلوم ان ليس المقصود بيان انهم عاملوا معاملة التجارة الحقيقية وخسروا فيها بضياع ماهو رأس مالهم حقيقة فتعين الثانى وهو ان يتحقق منهم مايشبه حقيقة التجارة ومايشبه ضياع رأس المال اما تحقق مايشبه التجارة فلأنهم لما تمكنوا من الايمان بالآيات والنظر فى حقائقها والاقتباس من انوارها باستعمال العقل فى حقيقة دلائل الآيات صار الايمان المذكور وما يتبعه كأنه فى ايديهم فبدلوه بالانكار والطعن فى الآيات وكذا كانوا متمكنين من الوفاء بعهد الله ومن الاصلاح فى الارض ومن ثواب الامور المذكورة التى هى استعمال العقل فى النظر والاصطياد بذلك النظر مايفيدهم الحياة الابدية التى هى الايمان بالايات والنظر فيها والاقتباس منها والوفاء بالعهد والاصلاح فى الارض حتى صار كل واحد من الوفاء والاصلاح وثواب الامور المذكورة بسبب تمكنهم منه كأنه فى ايديهم فبدلوه بما يقابله بدلوا الوفاء بالنقض والاصلاح بالافساد وثواب تلك الامور بعقاب مايقابلها حيث استحقوا عقاب اهمال العقل والانكار والنقض والافساد وهذا الاستبدال المتعلق بالمعانى يشبه التجارة المتعلقة بالاعيان من حيث اشتمال الجميع على معنى المبادلة واما تحقق مايشبه رأس المال وضياعه فلأن العقل رأس مال المكلف فان استعمله واصطاد به مايفيده الحياة الابدية فقد ربح اصل السعادات وان اهمله باتباع الشهوات صار كأنه ضيعه لما اشتهر ان الشئ اذا لم يترتب عليه ثمرات وفوآئد صار وجوده كعدمه فقول المصنف رحمه الله باهمال العقل اشارة الى تضييع رأس المال وقوله واقتباس عطف على النظر وقوله واستبدال الانكار عطف على اهمال العقل وهو اشارة الى المعاملة الشبيهة بالتجارة التى يتوقف عليها الخسران المذكور ههنا ﴿ قوله كيف تكفرون بالله استخبار ﴾ اى طلب للاخبار بالحال التى يقع الكفر عليها فان كيف موضوع للسؤال عن الحال لان جوابه يكون بالحال كما تقول كيف زيد فيقال انه صالح او صحيح او نحو ذلك فقد استخبرت عن الحال التى كان زيد عليها فاجيب بتعينها والاستخبار بالحال قد يكون لجهل المستخبر بها وطلب معرفتها وقد يكون لانكارها كما فى هذه الاية فان المقصود بقوله اخبرونى على اى حال تكفرون انكار الحال التى يكون كفرهم عليها جعل كيف للاستخبار لا للاستفهام لاستحالة حقيقة الاستفهام فى حقه سبحانه وتعالى لانه يقتضى جهل المستخبر بل قد يكون لتنبيه المخاطب وتوبيخه على سوء صنيعه فالاستخبار اعم من الاستفهام فان كل استفهام استخبار وليس كل استخبار استفهاما * ولما ورد ان يقال المقصود بالانكار هو نفس الكفر وذاته لا الحالة التى يقع الكفر عليها وكان مقتضى الظاهر ان يقال اتكفرون فالوجه فى انكار الحالة التى يوجد كفرهم عليها * اشار الى جوابه بقوله فيه انكار وتعجيب لكفرهم يعنى ان الاستخبار بكيف وان كان مدلوله انكار الحال الا ان المقصود ان ينتقل منه الى ملزومه الذى هو انكار ذات الكفر واوثر انكار الحال على انكار

(ويفسدون فى الارض) بالمنع عن الايمان والاستهزآء بالحق وقطع الوصل التى بها انتظام العالم وصلاحه (اولئك هم الخاسرون) الذين خسروا باهمال العقل عن النظر واقتباس مايفيدهم الحياة الابدية واستبدال الانكار والطعن فى الآيات بالايمان بها والنظر فى حقائقها والاقتباس من انوارها واشترآء النقض بالوفاء والفساد بالصلاح والعقاب بالثواب (كيف تكفرون بالله) استخبار فيه انكار وتعجيب لكفرهم بانكار الحال التى يقع عليها على الطريق البرهانى لان صدوره لاينفك عن حال وصفة

فاذا انكران يكون لكفرهم حال يوجد عليها استزم ذلك انكار وجوده فهو ابلغ واقوى فى انكار الكفر من أتكفرون واوفق لما بعده من الحال والخطاب مع الذين كفروا لما وصفهم بالكفر وسوء المقال وخبث الفعال خاطبهم على طريق الالتفات ووبخهم على كفرهم مع علمهم بحالهم المقتضية خلاف ذلك والمعنى أخبرونى على اىّ حال تكفرون (وكنتم امواتا) اى اجساما لاحياة لها عناصر واغذية واخلاطا ونطفا ومضغا مخلقة وغير مخلقة (فاحياكم) بخلق الارواح ونفخها فيكم

نفس الكفر من حيث ان انكارها ابلغ واقوى فى انكار الكفر من ان يقال اتكفرون ومعكم مايصرفكم عن الكفر ويدعوكم الى الايمان وهو علمكم باحوالكم التى لا يمكن ان يكون تعاقبها عليكم الا بقدرة الله سبحانه وتعالى وهى كونكم اولا اجساما لاحياة لها فاحياكم الخ ووجه ابلغية انكار الحال بالنسبة الى انكار نفس الكفر ان الحال لازم للكفر من حيث ان صدوره لاينفك عن حال وصفة وانكار اللازم ونفيه يستلزم ويدل عليه اى على انكار الملزوم ونفيه فيكون انكار حال الكفر الذى هو المدّعى من غير تعرّض لماهو بمنزلة البرهان عليه كما فى قوله تعالى كيف تكفرون فانه بمنزلة اقامة البرهان على انكار نفس الكفر من حيث دلالته على انتفاء لازم الكفر والمراد بانكار الكفر انه كان الواجب ان لايقع لان صريح العقل يقتضى انتفاءه لانه لايكون ولا يقع لانه كائن لا محالة والمراد باشتمال قوله تعالى كيف تكفرون على التعجب انه يدل على ان يتعجب منه كل عاقل يطلع على كفرهم فان التعجب من الله تعالى انما يكون على وجه التعجيب الذى هو يدعو الى التعجب كأنه يقول افلا تعجبون من هؤلاء كيف يكفرون بالله مع قيام الدليل النفسى الذى يدل على وجود صانع قادر على مايشاء فضلا عن الدليل الآفاقى ولفظ كيف فى الآية مع كونه مبنيا على الفتح لتضمنه معنى همزة الاستفهام الا انه فى محل النصب على التشبيه بالظرف عند سيبويه اى فى اىّ حال تكفرون وعلى الحالية عند الاخفش اى على اىّ حال تكفرون والعامل فيه على القولين تكفرون وصاحب الحال الضمير الذى فى تكفرون ولم يذكر ابو البقاء رحمه الله غير مذهب الاخفش ثم قال والتقدير معاندين تكفرون وفى هذا التقدير نظر اذ يذهب عن كيف حينئذ معنى الاستفهام المقصود به التعجب والتوبيخ والانكار فانهم قد صرحوا بان كيف اسم استفهام يسأل به عن الاحوال ولعل مقصود ابى البقاء رحمه الله تعالى بهذا التقدير بيان حاصل المعنى والا فيذهب عنه معنى الاستفهام بالكلية والله اعلم ﴿قوله واوفق لما بعده من الحال﴾ وجه ثان لايثار انكار طريق الحال على انكار نفس الكفر وتقريره ان مابعده وهو قوله سبحانه وتعالى وكنتم امواتا فاحياكم الآية حال من فاعل تكفرون والمراد بها علمهم باحوالهم الصارفة عن الكفر المقتضية للايمان كما يدل عليه قول المصنف رحمه الله ووبخهم على كفرهم مع علمهم بحالهم المقتضية خلاف الكفر ولاشك ان الاوفق لبيان علمهم بتلك الحال هو انكار الحال التى يقع عليها الكفر لا انكار نفس الكفر فانه حينئذ يكون كل واحد من المنكر والمثبت من قبيل الاحوال بخلاف مالو قيل اتكفرون ﴿قوله والخطاب مع الذين كفروا﴾ جملة اسمية يعنى ان الخطاب فى قوله تعالى تكفرون مع الغائبين المذكورين بقوله واما الذين كفروا على طريق الالتفات من الغيبة الى الخطاب وفائدته ان الانكار اذا توجه الى المخاطب كان ابلغ من الانكار على الغائب لان الانكار عليه ربما لايصل اليه فانه تعالى لما وصفهم بالكفر حيث قال واما الذين كفروا وبسوء المقال حيث قال فيقولون ماذا اراد الله بهذا مثلا وبخبث الفعال من النقض والقطع والفساد واقتضى المقام ان يبالغ فى توبيخهم والانكار على سوء صنيعهم خاطبهم على طريقة الالتفات ووبخهم على كفرهم كأنه قال يامن هذه صفاتهم كيف تكفرون أليس لكم حياء يردعكم عن هذا الكفر القبيح الردى مع كونه مقرونا بالصارف القوىّ وقوله مع علمهم متعلق بكفرهم وقيل ان الله لايخاطب الذين كفروا فى القرآن العظيم الا بذكر قل لفظا كما فى قوله تعالى قل ياايها الكافرون او تقديرا كما فى هذه الآية فان التقدير فيها قل لهم ياايها الكافرون كيف تكفرون الخ فيكون الخطاب فى امثالها مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لا مع الكفرة حتى يكون التفاتا ﴿قوله اجساما لاحياة لها﴾ مبنى على ان الموت مفسر بعدم الحياة فيكون اطلاق اسم الميت على الجماد حقيقة ويكون التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب لاتقابل العدم والملكة قال صاحب المواقف فيه الموت عدم الحياة عما من شأنه ان يكون حيا وقال الشريف المدقق رحمه الله يقال الموت عدم الحياة عما اتصف بها وعلى التفسيرين يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ويكون قوله تعالى وكنتم امواتا من قبيل التشبيه البليغ والمعنى كنتم فى اطوار جماديتكم كالاموات من حيث فقدان وصف الحياة عنكم فى تلك الاطوار فيكون قول المصنف رحمه الله اجساما لاحياة لها اشارة الى وجه التشبيه فان مادّة كل احد قبل ان تكتسى صورة الانسان كانت جمادا لاحياة لها من حيث انها ليست خالية عن كونها عناصر او اغذية واخلاطا او نطفا اومضغا جمع مضغة وهى قطعة لحم مخلقة اى تامة الخلق اوغير مخلقة ولم يتعرض لطور العلقة لقربها من طور المضغة فذكر احداهما يغنى عن ذكر الاخرى مع ان المقصود ليس استيفاء ذكر الاطوار ﴿قوله بخلق الارواح ونفخها فيكم﴾ مبنى على ماذهب اليه المليون من حدوث الارواح وان اختلفوا فى ان حدوثها قبل حدوث الابدان او حال حدوثها

اى حال حدوث الابدان ﴿قوله وانما عطفه بالفاء لانه متصل بما عطف عليه﴾ يعنى ان الاحياء الاوّل متصل بكونهم امواتا من حيث اتصاله بالطور الاخير من اطوار جماديتهم و هو طور كونهم مضغة مخلقة بخلاف الامور المعطوفة بثم فانها متراخية عما عطفت هى عليه فان الاماتة متراخية عن الاحياء الاوّل و الاحياء الثانى ان اريد به النشور يوم نفخة الصور فكونه متراخيا عن الاماتة ظاهر وان اريد به الاحياء فى القبر للسؤال كما روى ذلك عن السدّى رحمه الله فيكون استعمال كلمة ثم فى هذا الموضع دليلا على ان احياء القبر متراخ عن الموت وان لم يكن متراخيا عن الدفن كما روى عن البرآء بن عازب رضى الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه و سلم * ان الميت يسمع خفق نعالهم اذا ولوا مدبرين حين يقال له من ربك و ما دينك ومن نبيك * الحديث ﴿قوله ثم اليه ترجعون بعد الحشر﴾ اى بعد الاحياء الثانى الواقع يوم نفخ الصور فانه ان اريد بالاحياء الثانى الاحياء الواقع يوم نفخ الصور يكون المراد بالرجوع الى الله تعالى الرجوع الى موقف الحساب ليجازى كل نفس بما عملت من خير و شر فيدخل اهل الجنة الجنة و اهل النار النار و سمى الرجوع الى موقف الحساب و الجزآء بالرجوع الى الله تعالى من حيث انه رجوع الى حيث لا يتولى الحكم فيه غير الله سبحانه و تعالى جلت قدرته كما سمى الرجوع الى محكمة القاضى بالرجوع اليه و هذا الرجوع وان كان لا يتراخى عن الاحياء الثانى الواقع يوم نفخ الصور الا انه عطف عليه بكلمة ثم لكون الغاية المترتبة على هذا الرجوع و هى وصول كل و احد من آحاد المكلفين الى ما يستحقه من دار الجزآء متراخية عنه بالنسبة الى اكثر المكلفين لان يوم الحساب يوم ممتد مقدار خمسين الف سنة من سنى الدنيا و لا ينتهى جميع اهل الموقف الى مقرّه و مثواه الا بانقضاء ذلك اليوم و ان اريد بالاحياء الثانى الاحياء فى القبر لسؤال الملكين فيكون المراد بالرجوع اليه سبحانه و تعالى الاحياء الواقع يوم البعث و النشور و جمعهم فى موقف الحساب و كونه متراخيا عن الاحياء فى القبر ظاهر فكلمة ثم على الاوّل لتراخى الجزآء و على الثانى لتراخى النشور * قال الامام النسفى رحمه الله دلت الآية على اثبات عذاب القبر و راحة القبر و فى القرآن آيات تدل على ذلك منها قوله تعالى و لكم فى الارض مستقر و متاع الى حين اى حين الموت ثم قال تعالى فيها تحيون اى فى القبور و منها تخرجون اى من القبور بالبعث و منها قوله تعالى قل الله يحييكم اى بعد موتكم لانه خطاب للاحياء و لا يتصوّر احياء الحى الا باحيائه بعد الموت ثم يميتكم اى بعد هذه الحياة ثم يجمعكم الى يوم القيامة اى يبعثكم للجزآء و منها هذه الآية و كنتم امواتا اى فى ارحام امهاتكم فاحياكم بنفخ الروح ثم يميتكم فى الدنيا ثم يحييكم فى القبر ثم اليه ترجعون بالبعث يوم القيامة ﴿قوله فالعجب كفركم مع علمكم بحالتكم هذه﴾ مرتبط بقوله والمعنى اخبرونى على اىّ حال تكفرون و كنتم امواتا الى آخره او متفرع على مجموع الكلام المذكور بين به ما تضمنه كيف من معنى التعجب و الانكار لكفرهم مع وجود ما يصرفهم عنه و هو علمهم بحالتهم المقتضية للايمان بالله تعالى عن صميم القلب بعدما بين كون كلمة كيف استخبارا عن الحال التى يقع الكفر عليها و اشار به الى جواب عن سؤالين احدها ان قوله تعالى و كنتم امواتا جملة حالية و فعلها ماض مثبت و الواجب فى مثله ان يكون مصدرا بقد ظاهرة او مقدرة * و من المعلوم انها ليست بظاهرة فهل هى مقدرة او لا * و تقرير الجواب انه لا حاجة ههنا الى تقديرها لانه انما يحتاج الى تقديرها اذا كان الحال مجرّد الجملة التى فعلها ماض مثبت و الامر ليس كذلك ههنا بل الحال هى مجموع قوله و كنتم امواتا الى قوله ترجعون كأنه قيل كيف تكفرون و حالكم و قصتكم انكم كنتم امواتا الآية فالحال من حيث المعنى جملة اسمية هى قولنا و حالكم و قصتكم انكم تعلمون كونكم امواتا ثم احدث الله تعالى فيكم الاحوال المذكورة فلما كان الحال جملة اسمية من حيث المعنى كانت بالواو وحدها كما فى قولك جاءنى زيد و غلامه راكب و السؤال الثانى ان مضمون الحال و عاملها يجب ان يكونا متقارنين فى الوجود و لا تقارن بينهما ههنا لان كفرهم فعل حالىّ و بعض هذه القصة متقدم عليه و بعضها متأخر عنه فلا تقارن البتة و اشار الى جوابه بقوله مع علمكم بحالكم هذه و تقريره ان الحال النحوى ليست نفس حالهم و قصتهم حتى يرد ان يقال انها ليست مقارنة لكفرهم فى الوجود بل هى علمهم بتلك الحالة و القصة كأنه قيل كيف تكفرون و انتم عالمون بحالكم من اوّلها الى آخرها و يجوز ان يكون كفرهم الحالى مقارنا لعلمهم بجملة احوالهم المذكورة ﴿قوله تمكنهم من العلم بهما﴾ اى بالاحياء الثانى و الارجاع اليه تعالى و قوله لما نصب لهم علة لتمكنهم من العلم بهما و قوله منزل منزلة علمهم خبر لقوله تمكنهم فان من تمكن من تحصيل العلم بالشئ يكون بمنزلة العالم به فانهم اذا علموا حقيقة كل و احد من الاحياء الثانى و الارجاع اليه سبحانه و تعالى لا يبقى لهم عذر فى الكفر بالله تعالى فكذا اذا تمكنوا من العلم بهما فان العالم بالشئ

وانما عطفه بالفاء لانه متصل بما عطف عليه غير متراخ عنه بخلاف البواقى (ثم يميتكم) عند تقضى آجالكم (ثم يحييكم) بالنشور يوم نفخ الصور او للسؤال فى القبور (ثم اليه ترجعون) بعد الحشر فيجازيكم باعمالكم او تنشرون اليه من قبوركم للحساب فما اعجب كفركم مع علمكم بحالتكم هذه فان قيل ان علموا انهم كانوا امواتا فاحياهم ثم يميتهم لم يعلموا انه يحييهم ثم اليه يرجعون قلت تمكنهم من العلم بهما لما نصب لهم من الدلائل منزل منزلة علمهم فى ازاحة العذر

كما ينزل منزلة الجاهل به لعدم جريه على مقتضى علمه فكذلك الجاهل به ينزل منزلة العالم به لتمكنه من العلم به وهذا الجواب يقتضى ان يكون العلم فى قول المصنف رحمه الله تعالى فالعجب كفركم مع علمكم بحالكم متناولا للعلم حقيقة ولما هو منزل منزلته وهو التمكن منه وهو جمع بين الحقيقة والمجاز وهو غير جائز الا ان يحمل على عموم المجاز ويكون المعنى مع كونكم مزاحى العذر فى ارتكاب هذا المنكر **قوله** سيما وفى الآية تنبيه على مايدل على صحتهما اى على صحة الاحياء بعد الموت والارجاع اليه تعالى والمقصود منه تأييد كونهما منزلين منزلة معلوم الوقوع بناء على مانصب من الدلائل الدالة على وقوعهما فان العقل يقتضى وقوع البعث والرجوع الى الجزاء من وجوه احدها ان خلق الخلق لمجرد الافناء والاماتة من غير ان يترتب عليه عاقبة حميدة عبث ولعب كبان بنى بيتا لمجرد النقض والتخريب من غير ان يترتب على الخلق والاحداث عاقبة حميدة فان ذلك يعد عبثا ولعبا فلو لم يبعث الخلائق بعد الموت ولم ينقلوا الى دار اخرى معدة للجزاء ليكون خلق هذه الدار وسيلة اليها لكان خلقهم ابتداء عبثا خاليا عن العاقبة تعالى الله عن ذلك وثانيها ان التسوية بين العدو والولى فى الكرامة والنعمة ليست بحكمة فان العقل السليم يأبى عنها ولا يرضى بها بل يوجب الفضل بينهما ومن سوى بينهما فى الشاهد يعد سفيها وقد ورد السمع على تقرير هذا الاصل قال الله سبحانه وتعالى ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء مايحكمون * وقال تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين مالكم كيف تحكمون ثم انه قد تقع التسوية فى الدنيا بين المؤمن وبين الكافر فى انواع النعم الظاهرة من الصحة وسلامة الاعضاء واصناف الاموال وسائر وجوه الاحسان والافضال فلابد من دار اخرى يفضل فيها بين الولى والعدو اى بين المطيع والعاصى وايضا انتصاف المظلوم من الظالم حسن محمود فى العقل مع قطع النظر عن ورود الشرع وقد نرى كثيرا من المظلومين فى هذه الدار ما تواقبل اصابة الانصاف وهو سبحانه وتعالى اعدل الحاكمين لايوصف بالجور بوجه ما فيجب القول بدار اخرى ينتصف فيها المظلوم من الظالم تحقيقا لوصفه بالعدل فبقيام هذه الدلائل كان كل واحد من البعث والرجوع الى الجزاء منزلا منزلة معلوم الوقوع مع ان فى هذه الآية مايدل على صحة وقوعهما ولاشك ان دليل صحة الشئ فى نفسه يؤيد دليل وقوعه وضمير هو فى قوله وهو انه تعالى لما قدر الخ راجع الى كلمة ما فى قوله مايدل ولايخفى عليك ان ماذكره من الدليل انما يدل على صحة الاحياء الثانى ولم يذكر مايدل على صحة الرجوع الى الجزاء لكونها ظاهرة غير محتاجة الى دليل **قوله** فان بدء الخلق ليس باهون يعنى ان اعادته اهون بالنسبة الى قدركم وقواكم لان اصلاح المنكسر اهون فى الشاهد من اختراع صنعة لم ير مثلها واما بالنسبة الى قدرة الله تعالى فلاصعوبة ولاسهولة فانه يستوى عنده تكوين بعوض طيار وتخليق فلك دوار **قوله** او الخطاب مع القبيلين عطف على قوله مع الذين كفروا اى ويحتمل ان يكون الخطاب مع قبيلى المؤمنين والكافرين فلا يكون التفاتا عما ذكر بقوله تعالى واما الذين كفروا فيقولون الآية بل يكون جاريا على اسلوب قوله سبحانه وتعالى ياايها الناس اعبدوا ربكم الى قوله فلاتجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون فان الخطاب فيه يعم فرق المكلفين من المؤمنين الماحضين والكفار المجاهرين والمنافقين لما مر من ان الجموع واسماءها المحلاة باللام للعموم حيث لاعهد فانه سبحانه وتعالى لما ذكر هؤلاء الفرق على طريق الغيبة اقبل عليهم بالخطاب على سبيل الالتفات كما مر هناك وساق ذلك الخطاب الى ان قال كيف تكفرون وهذا الذى ذكرناه هو الذى اراده المصنف رحمه الله بقوله فانه سبحانه وتعالى لما بين دلائل التوحيد والنبوة الخ واراد بدلائل التوحيد ماذكر بقوله تعالى اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم الى قوله تعالى فلاتجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون وبدليل النبوة ماذكر بقوله تعالى وان كنتم فى ريب مما نزلنا على عبدنا الى قوله تعالى ان كنتم صادقين * ووعدهم على الايمان بقوله سبحانه وتعالى وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجرى من تحتها الانهار الى قوله وهم فيها خالدون واوعدهم على الكفر بقوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا الى قوله تعالى اعدت للكافرين وقد مر ان المقصود بقوله تعالى وبشر الذين آمنوا عطف حال من آمن بالقرآن ووصف ثوابه على حال من كفر به وكيفية عقابه فالقصتان المتعاطفتان متعلقتان بالقبيلين **قوله** اكد ذلك جواب لما وقوله ذلك اشارة الى ماذكر بعد لما وذكر من النعم التى تم جميع المكلفين اربع نعم اولاها نعمة الاحياء بالآيات المؤدية الى الحياة الثابتة الابدية وهى المذكورة بقوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم وثانيتها ماذكر بقوله تعالى هو الذى خلق لكم مافى الارض جميعا

سيما وفى الآية تنبيه على مايدل على صحتهما وهو انه تعالى لما قدر على احيائهم اولا قدر على ان يحييهم ثانيا فان بدء الخلق ليس باهون عليه من اعادته او الخطاب مع القبيلين فانه سبحانه لما بين دلائل التوحيد والنبوة ووعدهم على الايمان واوعدهم على الكفر اكد ذلك بان عدد عليهم النعم العامة والخاصة

ثم استوى الى السماء الآية فان خلق ذلك مما ينتفع به عامة المكلفين فى دينهم ودنياهم اما فى الدنيا فبتقوية ابدانهم واصلاح احوالهم وتمكينهم على الطاعات واما فى الدين فلاستدلالهم به على كمال قدرة الصانع وسائر صفات جلاله وجماله واعتبارهم به الى ما اعدّ لتعذيب العصاة كالسباع والحيات والعقارب ونحوها فان فيها عبرة وتخويفا بليغا للمعتبرين من حيث ان رؤية ما يحكى عن بعض اوصاف العقوبات المتوعد بها ابلغ فى الزجر عن المعصية وثالثها ما ذكر بقوله تعالى واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة فان فيه دلالة على كيفية خلقة آدم عليه السلام وعلى كيفية تعظيم الله تعالى اياه فان ذلك انعام عام على جميع بنى آدم ورابعها ما ذكر بقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم الآية فانه تعالى ذكر اولا تخصيص آدم بالخلافة ثم ذكر تخصيصه بالعلم الكثير ثانيا ثم بلوغه فى العلم الى ان صارت الملائكة عاجزين عن بلوغ درجته فى العلم ثالثا ثم ذكر بهذه الآية انه تعالى اكرم ابانا بسجود الملائكة وذكر النعمة الحاصلة بقوله تعالى يابنى اسرآئيل اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم الى قوله ما ننسخ من آية

قوله واستقبح صدور الكفر منهم — حيث قال كيف تكفرون بالله فانه وان كان على صورة الاستخبار الا ان المراد التعجب والانكار والتعنيف والاستبعاد حتى يتجافى المؤمن بذلك عن الكفر والطغيان وينزجر الكافر عنه ويرغب فى الايمان — **قوله** مع ان المعدود عليهم نعمة هو المعنى المنتزع من القصة باسرها — لا كل واحد مما ذكر فيها حتى ان يقال وكيف تعدّ الاماتة من النعم المقتضية للشكر واختلاف الجوابين مبنى على الاختلاف فى مفهوم النعمة فان كانت النعمة عبارة عن مطلق ما ينتفع به الانسان سوآء كان مقصودا لذاته او كان وسيلة ووصلة الى ما يقصد لذاته فالجواب هو الاول وان كانت عبارة عما ينتفع به مقصودا لذاته فالجواب الثانى والمعنى المنتزع من القصة هو اخراج المتبوع للانسان من معنيين قرينة الجمادية ورفعه بالتدريج الى اوج السعادة الروحانية التى هى التعريف الى جناب القدس — **قوله** كما ان الواقع حالا هو العلم بها — اى علمهم بقصتهم وحالتهم لان علمهم بها هو الذى يصح مقارنته لزمان وقوع مضمون العامل بخلاف الاحياء الاول فانه متقدم على زمان كفرهم والاحياء الثانى والرجوع الى الجزآء فانهما متأخران عنه فلا يصح ان يقع شئ منها حالا — **قوله** فان بعضها ماض وبعضها مستقبل — اى بالنسبة الى وقوع العامل وهو قوله تكفرون لا بالنسبة الى زمان التكلم فان ما يكون ماضيا او مستقبلا بالنسبة الى زمان التكلم يصح ان يكون حالا اذا كان مضمونه مقارنا لوقوع العامل نحو قد جاءنى زيد وقد ركب واذهب ترشد وتسلم بخلاف ما اذا كان ماضيا او مستقبلا بالنسبة الى زمان وقوع العامل فانه لا يصح ان يقع حالا لفوات المقصود من ذكر الحال حينئذ هو بيان وهيئة ذى الحال وقت تعلق معمول العامل — **قوله** او مع المؤمنين خاصة — عطف على قوله مع الذين كفروا او على قوله مع القبيلين فعلى هذا يكون الكلام مسوقا لتقرير المنة بما انعم الله به عليهم وترغيبهم فى الشكر عليها وتبعيدهم عن الكفران لها والمعنى كيف تكفرون نعم الله عليكم وتسترون اياديه اليكم وكنتم امواتا اى جهالا الخ — **قوله** والحياة حقيقة فى القوة الحساسة او ما يقتضيها — ذهب بعض اهل الكلام الى ان الحياة نفس القوة الحساسة والبعض الآخر الى انها معنى مغاير لهذه القوة تتبعه هذه القوة ان لم يمنع مانع وذهب ابن سينا الى الثانى حيث قال ان الحياة غير قوة الحس والحركة ويدل عليه ان الحياة توجد فى العضو المفلوج وليس لذلك العضو قوة الحس والحركة فالحياة عنده امر مغاير لقوة الحس والحركة لكنه يقتضيها ان لم يمنع مانع من تحقق تلك القوة والا فلا كما فى العضو المفلوج — **قوله** مجاز فى القوة النامية — خبر ثان لقوله والحياة — **قوله** لانها من طلائعها — اى لان القوة النامية من مقدمات الحياة بالمعنى الاول وتسمية الشئ باسم ما يؤول اليه مجاز مشهور — **قوله** وفيما يخص الانسان من الفضائل — عطف على قوله فى القوة النامية يعنى ان الحياة تطلق مجازا على الفضائل المختصة بالانسان كالعقل والعلم والايمان من حيث ان تلك الفضائل كمال القوة الحيوانية وغايتها والحياة هى السبب المؤثر لها فاطلق عليها لفظ الحياة على طريق اطلاق اسم السبب ومنه قوله تعالى او من كان ميتا فاحييناه وقوله تعالى استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم والموت يستعمل فى فقد كل واحد من المعانى المذكورة للفظ الحياة كما استعمل فى زوال القوة الحساسة او ما يقتضيها فى قوله تعالى قل الله يحييكم ثم يميتكم وفى زوال القوة النامية فى قوله تعالى اعلموا ان الله يحيى الارض بعد موتها وفى زوال الفضائل الانسانية فى قوله تعالى او من كان ميتا فاحييناه والحياة بكل واحد من هذه المعانى انما تتصور فى حق الممكنات ضرورة اختصاص القوة النامية والفضائل الانسانية بها وكذا المعنى الاول وهو قوة الحس والحركة المتبوعة لها ولسائر القوى

واستقبح صدور الكفر منهم واستبعده عنهم مع تلك النعم الجليلة فان عظم النعم يوجب عظم معصية المنعم فان قيل كيف تعدّ الاماتة من النعم المقتضية للشكر قلت لما كانت وصلة الى الحياة الثانية التى هى الحياة الحقيقية كما قال الله تعالى وان الدار الآخرة لهى الحيوان كانت من النعم العظيمة مع ان المعدود عليهم نعمة هو المعنى المنتزع من القصة باسرها كما ان الواقع حالا هو العلم بها لا كل واحدة من الجمل فان بعضها ماض وبعضها مستقبل وكلاهما لا يصح ان يقع حالا او مع المؤمنين خاصة لتقرير المنة عليهم وتبعيد الكفر عنهم على معنى كيف يتصور منكم الكفر وكنتم امواتا اى جهالا فاحياكم بما افادكم من العلم والايمان ثم يميتكم الموت المعروف ثم يحييكم الحياة الحقيقية ثم اليه ترجعون فيثيبكم بما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر والحياة حقيقة فى القوة الحساسة او ما يقتضيها وبها سمى الحيوان حيوانا مجاز فى القوة النامية لانها من طلائعها ومقدماتها وفيما يخص الانسان من الفضائل كالعقل والعلم والايمان من حيث انها كمالها وغايتها والموت بازآئها يقال على ما يقابلها فى كل مرتبة قال تعالى قل الله يحييكم ثم يميتكم وقال اعلموا ان الله يحيى الارض بعد موتها وقال او من كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشى به فى الناس

الموجودة في الحيوان التابعة لاعتدال المزاج اعني الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة فان الحياة بكل واحد من هذه المعاني مختصة بالممكنات ولا تتصوّر في حقه تعالى وقد اتفق العقلاء من اهل الملل والحكماء على انه سبحانه وتعالى حي لكنهم اختلفوا فذهب الحكماء والحسن البصري وبعض المعتزلة الى انها عبارة عن صحة اتصافه سبحانه وتعالى بالعلم والقدرة والوجه في اطلاق لفظ الحياة عليها بالمعنى المذكور كونه مجازا مرسلا من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم فقوله اللازمة مرفوع على انه صفة لقوله صحة اتصافه وذهب الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة الى ان حياته سبحانه وتعالى صفة قائمة بذاته توجب صحة العلم والقدرة لا نفس هذه الصحة استعير لفظ الحياة للصفة المذكورة من قوّة الحس والحركة التي فينا او من القوّة المتبوعة لتلك القوّة تشبيها لها بالقوّة باحد المعنيين المذكورين في ان كل واحد منهما يقتضي صحة الاتصاف بالعلم والقدرة وقول المصنف رحمه الله تعالى على الاستعارة متعلق بقوله اريد بها فيكون قيدا لكل واحد من معنيي الحياة في الباري تعالى واراد بالاستعارة مطلق المجاز المتناول لقسميه ﴿قوله وقرأ يعقوب ترجعون بفتح التاء﴾ بمعنى تعودون فان رجع يستعمل لازما كما في قرآءة يعقوب يقال رجع بنفسه رجوعا ويستعمل متعدّيا ايضا حيث يقال رجعه غيره رجعا وهذيل تقول ارجعه غيره كذا في الصحاح والقرآءة المشهورة يجوز ان تكون من رجع المتعدّي وجاز ان تكون من ارجع من باب الافعال ﴿قوله فانها خلقهم احياء﴾ اي فان النعمة الاولى من النعم العامة المقتضية للشكر هي خلقهم احياء قادرين مرّة بعد مرة اخرى وهذه النعمة الاخرى المترتبة على الاولى هي خلق ما يتوقف عليه بقاؤهم وان لم يكن خلق نفس الارض والسماء مرتبا على خلق نفس الانسان وايجاده بل الامر بالعكس قال الامام رحمه الله وما احسن ما راعى الله في هذا الترتيب فان الانتفاع بالارض والسماء انما يكون بعد حصول الحياة فلهذا ذكر الله تعالى امر الحياة اولا ثم اتبعه بذكر السماء والارض ﴿قوله ومعنى لكم لاجلكم وانتفاعكم﴾ لان اللام للاختصاص بطريق الابتداء كما في نحو الجل للفرس ﴿قوله بوسط او بغير وسط﴾ متعلق بالاستنفاع فان بعض ما خلق في الارض ينتفع به الانسان بغير وسط كالمآكل والمشارب والملابس وبعضه لا ينتفع به الانسان بل يتضرّر به الا انه يغتذى به بعض الحيوانات والانسان ينتفع بذلك الحيوان المنتفع به ولذلك قال حكماء الاسلام ليس في العالم شيء ضار بالاطلاق وانما الضار ضار بالاعتبار الى بعض الجزئيات التي في العالم ﴿قوله ودينكم بالاستدلال﴾ عطف على قوله في دنياكم باستنفاعكم بها على طريق العطف على معمولي عاملين مختلفين والمجرور لفظا مقدّم على المنصوب محلا فان ما في الارض لاشتماله على عجائب الصنع يستدل به على وجود الصانع القادر الحكيم ولاشتماله على اسباب الانس وطيب الحال يتعرف ويعتبر به لذات الآخرة وثوابها فانها باسرها انموذج نعيم الجنة ولذاتها ولاشتماله على اسباب الوحشة وضيق البال يتعرف ويعتبر به آلام الآخرة وعقابها فانها ايضا انموذج عذاب النار ووحشتها نعوذ بالله من سوء الخاتمة ومن عذاب النار ﴿قوله لا على وجه الغرض﴾ متعلق بقوله معنى لكم لاجلكم وانتفاعكم فانه لما اوهم ان يكون انتفاع المكلفين بما في الارض علة غائية حاملة له سبحانه وتعالى وهو لا يفعل فعلا لغرض بناء على ان الامر لو كان كذلك لكان تعالى مستكملا بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص في ذاته وذلك محال على الله تعالى والحاصل ان اصحابنا رحمهم الله لما اتفقوا على انه سبحانه وتعالى لا يفعل فعلا لغرض جعلوا اللام المؤدية للعلية في نحو قوله تعالى خلق لكم ما في الارض وقوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون استعارة لمعنى الحكمة والمصلحة فان افعاله سبحانه وتعالى وان لم تكن تعلل بالاغراض فانها متضمنة لحكم ومصالح لا تعدّ ولا تحصى وهي كالغرض في كونها عاقبة الفعل ومؤدّاه فلذلك ادخل عليها لام الغرض تشبيها لها بالغرض ﴿قوله وهو يقتضي اباحة الاشياء النافعة﴾ فلذلك ذهب جماعة من اهل السنة من الحنفية والشافعية منهم الامام فخر الدين الرازي الى ان الاصل في الاشياء النافعة هو الاباحة الا ان يدل دليل سمعي على حظره فتثبت الحرمة حينئذ وبنوا هذه المسألة على نص هذه الآية واستدلوا به عليها * فان قيل هذه المسئلة ان كانت مأخوذة من هذه الآية وجب ان يكون ما خلق في الارض من الاشياء النافعة والضارة والسموم القاتلة والقاذورات كالبول والغائط مباحة لعموم قوله ما في الارض للجميع فما وجه قوله وهو يقتضي اباحة الاشياء النافعة * اجيب بان كلمة ما وان كانت عامة الا ان قوله لكم خصها بالنافعة بناء على ان اللام في لكم كما تدل على الاختصاص تدل ايضا على معنى النفع كما اشار اليه المصنف رحمه الله في قوله ومعنى لكم لاجلكم ومعلوم ان الخلق

(للانتفاع)

وإذا وصف بها الباري تعالى اريد بها صحة اتصافه بالعلم والقدرة اللازمة لهذه القوّة فينا او معنى قائم بذاته يقتضي ذلك على الاستعارة وقرأ يعقوب ترجعون بفتح التاء في جميع القرآن (هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا) بيان نعمة اخرى مرتبة على الاولى فانها خلقهم احياء قادرين مرة بعد اخرى وهذه خلق ما يتوقف عليه بقاؤهم ويتم به معاشهم ومعنى لكم لاجلكم وانتفاعكم في دنياكم باستنفاعكم بها في مصالح ابدانكم بوسط او بغير وسط ودينكم بالاستدلال والاعتبار والتعرف لما يلائمها من لذات الآخرة وآلامها لا على وجه الغرض فان الفاعل لغرض مستكمل به بل على انه كالغرض من حيث انه عاقبة الفعل ومؤدّاه وهو يقتضي اباحة الاشياء النافعة

للانتفاع يختص بخلق الاشياء النافعة فى الارض ولا يتصور فى خلق جميع مافى الارض ﴿قوله ولا يمنع اختصاص بعضها ببعض لاسباب عارضة﴾ ولا احتجاج لاهل الاباحة بقوله تعالى خلق لكم مافى الارض جميعا على مازعموه من ان لايكون لاحد اختصاص بشئ مما فى العالم اصلا لانه تعالى لما خلق جميع الارض لكل احد لزم ان لايختص احد بشئ مما فيها وهذا الاستدلال هو كل وهو لاينا فى اختصاص البعض بالبعض لاسباب شرعية كالشرآء والهبة والوراثة والاجارة والنكاح وغير ذلك وانما يصح جواز الاستدلال بها على عدم جواز اختصاص احد بشئ ان لو كان المعنى ان كل واحد فى الارض لكل واحد منكم وليس كذلك ﴿قوله ومايعم كل مافى الارض لا الارض﴾ والا لزم كون الشئ ظرفا لنفسه وهو محال قال بعض اهل التفسير معنى الآية خلق الارض ومافيها بناء على انها من قبيل مااعتبر فيه التقديم والتأخير حيث قدم ذكر مافيها واخر ذكر نفسها كقوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق اى الاعناق فاقها وكان الحامل لهم على ذلك التأويل هو ان نفس الارض ايضا تخلق وماخلقت لينتفع بها خالقها فتعين كونها مخلوقة لاجلنا كما ان مافى الارض مخلوق لنا وهذا المعنى انما يستفاد بالتأويل المذكور ولم يرض المصنف بهذا التأويل لان حمل الآية على التقديم والتأخير خلاف الظاهر فلا يرتكب لغير ضرورة وكون نفس الارض مخلوقة لاجلنا قد ذكر سابقا بقوله تعالى الذى جعل لكم الارض فراشا فلا حاجة الى ان يتعرض له فى هذه الآية بحملها على خلاف الظاهر حذرا من التكرار قال صاحب الكشاف هل يقول من زعم ان المعنى خلق لكم الارض ومافيها بوجه صحته ثم اجاب بانه انما يصح اذا كان المراد بالارض الجهات السفلية من القرى ومافيها واما اذا اريد بالارض حقيقة الارض فلا لان الشئ لايكون ظرفا لنفسه وجميعا حال من الموصول الثانى وهو المفعول الصريح لقوله خلق وجاز كونه حالا من الضمير المجرور فى لكم ولم يرضه المصنف لعدم كونه مناسبا لمقام الامتنان لان الامتنان انما يحصل بالتعرض لكثرة النعم لا لكثرة المنعم عليه ﴿قوله قصد اليها بارادته﴾ اى جعل ارادته متعلقة بها اى بخلقها تعلقا حادثا فانه لم يكن ثمة سماء محققة حتى يقصد الى نفسها والاستوآء ليس عبارة عن مطلق القصد بل هو القصد المستوى الى الشئ من غير ميل وانعطاف على شئ آخر الا ان الاستوآء بهذا المعنى لما كان من خواص اجسام لايصح اسناده اليه سبحانه وتعالى فلذلك جعل المصنف الاستواء المسند اليه مستعارا لمعنى الارادة بان شبه ارادة الله تعالى خلق السماء من غير ارادة خلق شئ قبلها باستواء السهم وقصده قصدا مستويا من غير ان يلوى على شئ ويميل اليه واستعير لها لفظ الاستوآء واشتق منه لفظ استوى فصار استعارة تبعية وبين ان المستعار منه هو القصد المستوى الذى ليس فيه انعطاف على شئ حيث قال من قولهم استوى اليه كالسهم المرسل ثم بين ان القصد المستوى والاقبال على وجه الاستقامة ليس اصل معنى الاستوآء بل اصل معناه طلب السوآء والعدل فى الوصول الى المقصود ومعنى الطلب مستفاد من بناء افتعل بناء على انه قد يكون للتصرف والاعتمال نحو اكتسب فانه بمعنى كسب وقد اشتمل على معنى زائد وهو السعى والطلب وليس الاعتدال والاستقامة معنى اصليا للفظ الاستواء وان فسره صاحب الكشاف به حيث قال الاستوآء الاعتدال والاستقامة يقال استوى العود اذا قام واعتدل واطلاقه على الاعتدال لما فيه من تسوية وضع الاجزآء وطلب سوآئها لكون الاعتدال مطاوعا للمعنى الاصلى للاستوآء ومقصود المصنف رحمه الله بهذا الكلام الرد على صاحب الكشاف ﴿قوله ولا يمكن حمله عليه﴾ اى لا يمكن حمل الاستوآء المذكور فى قوله تعالى ثم استوى على الاعتدال لان الاعتدال من خواص الاجسام فلا يمكن اسناده اليه تعالى وهو من تتمة الرد المذكور ومحصول كلامه ان صاحب الكشاف ان اراد بقوله الاستوآء الاعتدال بيان ان الاعتدال اصل معنى الاستوآء فليس كذلك لان اصل معناه طلب السوآء والعدل لما ذكره من الوجه وان اراد بيان ان الاستوآء المذكور فى الآية محمول على الاعتدال فهو ظاهر البطلان بناء على ان الاعتدال والاستقامة من خواص الاجسام وعلى التقديرين لا وجه لكلامه ﴿قوله والاول﴾ وهو ان يكون الاستوآء فى الآية بمعنى القصد المستعار للارادة اوفق للمعنى الاصلى للاستوآء وهو طلب السوآء بالنسبة الى المعنى الثانى له وهو ان يكون استوى بمعنى استولى وملك فانه ليس له موافقة ومناسبة لمعناه الاصلى اذ لا مناسبة بين الاستيلاء وطلب السوآء بخلاف الارادة والتسوية فان بينهما مناسبة السببية والمسببية ﴿قوله والصلة﴾ مجرور معطوف على الاصل وكذا قوله والتسوية واراد بالصلة كلمة الى التى عدى بها فعل الاستوآء ههنا بان ناسب ان يكون بمعنى القصد المستعار للارادة وكذا ترتيب

ولا يمنع اختصاص بعضها ببعض لاسباب عارضة فانه يدل على ان الكل للكل لا ان كل واحد لكل واحد ومايعم كل مافى الارض لا الارض الا اذا اريد بها جهة السفل كما يراد بالسماء جهة العلو وجميعا حال من الموصول الثانى (ثم استوى الى السماء) قصد اليها بارادته من قولهم استوى اليه كالسهم المرسل اذا قصده قصدا مستويا من غير ان يلوى على شئ واصل الاستوآء طلب السوآء واطلاقه على الاعتدال لما فيه من تسوية وضع الاجزآء ولا يمكن حمله عليه لانه من خواص الاجسام وقيل استوى اى استولى وملك قال

قد استوى بشر على العراق ∗
من غير سيف ودم مهراق ∗

والاول اوفق للاصل والصلة المعدى بها والتسوية المترتبة عليه بالفاء

التسوية على فعل الاستوآء بكلمة الفاء فى قوله فسوّاهن يقتضى تأخير التسوية عن الاستوآء و تأخرها عن القصد والارادة ظاهر بخلاف تأخرها عن الاستيلاء و المالكية فان الاستيلاء على الشئ يقتضى سبق وجود المستولى عليه و الفاء تقتضى تأخر وجوده فيتنافيان ﴿قوله و المراد بالسماء هذه الاجرام العلوية﴾ ان اريد بالارض الغبرآء وجهات العلو ان اريد بالارض جهة السفل و العالم السفلى و المراد بجهتى العلو و السفل مايسمى علوا و سفلا الآن لان الجهات لاتتحدد علوا وسفلا الابعد خلق السماء و الارض فكأنه قيل خلق لكم مافى جهة السفل الآن ثم استوى الى مافى جهة العلو الآن ﴿قوله وثم لعله لتفاوت مابين الخلقين﴾ اشارة الى التوفيق بين هذه و مايوافقها فى الدلالة على ان خلق الارض ودحوها متقدمان على خلق السماء و هو قوله تعالى فى سورة حم السجدة قل ائنكم لتكفرون بالذى خلق الارض فى يومين وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسى من فوقها و بارك فيها وقدر فيها اقواتها فى اربعة ايام سوآء للسائلين ثم استوى الى السماء وهى دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا اوكرها قالتا اتينا طائعين فقضاهن سبع سموات فى يومين فى انهما يتوافقان فى ان الاستوآء الى السماء متأخر عن خلق الارض ودحوها و بين قوله تعالى فى سورة النازعات أأنتم اشد خلقا ام السماء بناها رفع سمكها فسوّاها و اغطش ليلها و اخرج ضحاها و الارض بعد ذلك دحاها فانه يدل على انه سبحانه و تعالى بنى السماء و رفع سمكها فسواها و اظلم ليلها و اخرج شمسها ثم بعد ذلك دحا الارض و بسطها و هذا المعنى خلاف مادل عليه الآيتان الاوليان ووجه التوفيق بينهما اختيار مادل عليه فى سورة النازعات وهو ان الله تعالى خلق السماء اولا فاتمهن سبع سموات ثم خلق الارض ودحاها ودفع المناقضة بينه و بين الآيتين السابقتين ثم ان التناقض انما يلزم ان لوحمل ثم فى قوله ثم استوى الى السماء على التراخى فى الزمان و ليس بلازم لجواز كونه مستعارا للتراخى فى الرتبة بان شبه التراخى فى الرتبة بالتراخى فى الزمان من حيث كون كل منهما بعيدا عن صاحبه ثم عبر عن المشبه بما وضع للمشبه به و المراد بالتراخى فى الرتبة ان يكون مدخول ثم اعلى مرتبة بالنسبة الى ماقبله كما فى قوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا فان اسم كان ضمير يرجع الى فاعل قوله فلا اقتحم العقبة و هو الكافر اى ماشكر الله تعالى بالاعمال الصالحة من فك الرقبة و الاطعام ثم الايمان فان ثم ههنا للتراخى فى الرتبة و الا فالايمان لابد ان يقدم على الاعمال الصالحة ليعتد بها الا ان الايمان لما كان نعمة مطلقة كان غير مشروط بشئ من الاعمال بخلاف الاعمال فانها مشروطة بالايمان فى كونها معتدا بها وكذا خلق السماء مع تقدمه فى الوجود متراخ فى الرتبة بالنسبة الى خلق الارض ﴿قوله الا ان تستأنف﴾ استثناء من قوله فانه يدل على تأخر دحو الارض وقوله مقدرا حال من ضمير الخطاب المستتر فى قوله تستأنف وكل واحد من قوله تعرف وتدبر امر للحاضر وقوله بعد ذلك ظرف لقوله تعرف وتدبر فكأنه قيل تفكروا وتدبروا واعرفوا اعادة خلقكم اشد ام السماء اشد ثم استؤنف فقيل بناها بناء رفيعا بلاعمد مشتملا على عجائب الصنعة وكمال الحكمة فمن قدر على ذلك فهو على اعادتكم اقدر ثم قيل و تعرفوا الارض وتدبروا امرها بعد ذلك ثم استؤنف بان قيل دحاها اخرج منها ماءها ومرعاها الآية فعلى هذا التأويل لادلالة فى الآية على تأخر دحو الارض وخلق مافيها عن خلق السماء حتى تناقض قوله ثم استوى الى السماء ﴿قوله عدلهن وخلقهن مصونة عن العوج و الفطور﴾ فسر التسوية بالتعديل والتقويم المستلزم للاعتدال و الاستقامة الا ان بناء الفعل لما اوهم ان يكون تعلق الفعل بمفعوله بطريق تغييره من ضد ذلك الفعل اليه كتسوية السماء فانه يوهم ان يكون المعنى ازالة عوجها و تغيير حالها الى الاعتدال و الاستقامة وليس المعنى كذلك دفع ذلك بقوله وخلقهن مصونة الخ اى ليس المعنى غيرهن من العوج الى الاستوآء بل اوجدهن مستوية سالمة من الخلل كالعوج و الفطور و الامت قال سبحانه و تعالى فى حق آدم عليه السلام فاذا سوّيته ونفخت فيه من روحى اى فاذا خلقته و اوجدته مستويا سالما من العيب و الخلل يقال ضيق فم الركية ووسع الدار وقصر الثوب بمعنى اوجدها كذلك و العوج بفتحتين مصدر عوج الشئ بكسر الواو فهو اعوج و الاسم العوج بكسر العين و فتح الواو ﴿قوله وهن ضمير السماء ان فسرت بالاجرام لانه جمع﴾ اى جمع سماءة او سماوة كجرادة مفرد جرادات اوجراد وسماءة اصلها سماوة بدلت واوها همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة كما فى كساء ورداء وكذا اصل سماء سماو لانه من السمو و هو الارتفاع و يجوز ان يقال سماوة من غير ابدال واوها همزة لخروجها عن التطرف بسبب التاء ﴿قوله او هو فى معنى الجمع﴾ من حيث كونه اسم جنس و على

و المراد بالسماء هذه الاجرام العلوية او جهات العلو وثم لعله لتفاوت مابين الخلقين و فضل خلق السماء على خلق الارض كقوله تعالى ثم كان من الذين آمنوا لا للتراخى فى الوقت فانه يخالف ظاهر قوله تعالى و الارض بعد ذلك دحاها فانه يدل على تأخر دحو الارض المتقدم على خلق مافيها عن خلق السماء وتسويتها الا ان تستأنف بدحاها مقدرا لنصب الارض فعلا آخر دل عليه أأنتم اشد خلقا مثل تعرف الارض وتدبر امرها بعد ذلك لكنه خلاف الظاهر (فسوّاهن) عدلهن وخلقهن مصونة من العوج و الفطور وهن ضمير السماء ان فسرت بالاجرام لانه جمع او هو فى معنى الجمع

التقدير ين يصح اطلاقه على الاجرام المتعددة و صاحب الكشاف جعل كون السماء جمعا او في معنى الجمع علة لصحة رجوع ضمير سوّاهنّ الى السماء فاعترض عليه بان الجمعية لم تثبت و ان الجنسية ليست كافية في رجوع المؤنث اليه و جعله المصنف رحمه الله علة لصحة تفسيره بالاجرام العالية بل و ان فسرت بالجهات العلوية على تقدير ان تفسر السماء بالاجرام المتعددة لئلا يرد عليه ما يرد على تقرير الكشاف فلله دره ﴿قوله والابهم يفسره ما بعده﴾ اي ان لم تفسر السماء بالاجرام العالية بل فسرت بالجهات العلوية على تقدير ان تفسر الارض بجهة السفل كما ان تفسير السماء بالاجرام العالية على تقدير ان تفسر الارض بالغبراء فعلى تقدير ان تفسر السماء بالجهات العلوية و ان صح ان يرجع ضميرهن الى السماء بمعنى الجهات من حيث اللفظ الا انه لا يصح من حيث المعنى لان سبع سموات حينئذ يكون بدلا من الضمير او حالا مقدرة منه و على تقدير كونه بدلا لا يكون بدل اشتمال و لا بدل غلط لأن الشرط في بدل الاشتمال ان يكون المتبوع بحيث يكون دالا على البدل اجمالا او متقاضيا له بوجه ما بان تبقى النفس عند ذكر الاول متشوقة منتظرة الى ذكر ما يكون مبينا لما اجمل اولا و هذا الشرط منتف ههنا و بدل الغلط لا يقع في فصيح الكلام و لا معنى لان يقال فسوى جهات العلو كائنة سبع سموات فاذا لم يصح رجوع الضمير الى ما قبله تعين كونه مبهما مفسرا بما بعده كما في قولك ربه رجلا و ربهن نساء قال الامام رحمه الله فائدة ابهام الضمير و تفسيره بما بعده ان المبهم اذا بين كان افخم و اعظم من ان يبين اولا لانه اذا ابهم تشوقت النفس الى الاطلاع عليه و في البيان بعد ذلك شفاؤها بعد التشوق ﴿قوله سبع سموات بدل او تمييز او تفسير﴾ البدلية من الضمير على تقدير ان يكون ضميرهن راجعا الى السماء بمعنى الاجرام العالية و التفسير على تقدير ان يكون الضمير مبهما مفسرا بما بعده * واعلم ان اصحاب الارصاد و ارباب الهيئة زعموا ان الافلاك تسعة الاقرب فلك القمر و فوقه فلك عطارد ثم فلك الزهرة ثم فلك الشمس ثم فلك المريخ ثم فلك المشترى ثم فلك زحل فهذه الافلاك السبعة هن افلاك الكواكب السبعة السيارة و الفلك الثامن هو الذي حصلت فيه الكواكب الثابتة و اما الفلك التاسع فهو الفلك الاعظم و هو الذي يتحرك في كل يوم و ليلة دورة واحدة بالتقريب و هذان الفلكان يسميان في لسان اهل الشرع بالعرش و الكرسي و في لسان الحكماء بالفلك الاطلس و فلك الثوابت لعدم كواكب الاول و عدم حركة كواكب الثاني و ما ذكروه في اثبات هذه الافلاك من الحجج مشكوك فيه بوجوه فلا يحكم بثبوته فانه لا سبيل للعقول البشرية الى ادراك حقيقة الحال و لا يحيط بها و بتفاصيل احوالها الا علم فاطرها و خالقها تبارك و تعالى فوجب الاقتصار فيما يؤدي الى علمها على الدلائل السمعية و ان صح ما ذكروه من الدلائل العقلية و ما يدل عليه من كون الافلاك تسعة فليس في الآية نفي الزآئد لان تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي العدد الزآئد مع انه ان ضم اليه العرش و الكرسي لم يبق خلاف في كون الاجرام العالية تسعة و لعل تخصيصه العرش و الكرسي بهذين الاسمين و ذكر الافلاك السبعة الباقية باسم السماء لبقائهما بحالهما عند طريان الطي و الانشقاق و الانفطار بخلاف الافلاك السبعة الباقية و لبقاء الجنة التي بينهما على حالها لما روى ان سقف الجنة عرش الرحمن و صحنها هو الكرسي و العلم في ذلك عند الله تعالى ﴿قوله فيه تعليل﴾ يعني ان قوله تعالى و هو بكل شيء عليم يتضمن ثلاث فوآئد الفائدة الاولى انه تعليل لما ذكر قبله من خلقهن مستوية معتدلة لا تفاوت فيها و لا فطور و لا امت و لا انخفاض و خلق ما في الارض على حسب حاجات اهلها و منافعهم و مصالحهم و الثانية الاستدلال بما ذكر قبل على علمه بتفاصيل الاشياء كلياتها و جزئياتها فان من كان خالقا للارض و ما فيها و للسموات و ما فيها من العجائب و الغرآئب لا بد و ان يكون عالما بما يفعل فظهر بهذا ان استدلال المتكلمين على علمه تعالى بالجزئيات حيث قالوا انه سبحانه و تعالى فاعل لهذه الاجسام على سبيل الاتقان و الاحكام و كل فاعل على هذا الوجه لا بد ان يكون عالما بما يفعل على سبيل التفصيل حق مطابق للقرآن و الثالثة ازالة ما يختلج في صدورهم من استبعاد حشر الاجسام المدلول عليه بقوله تعالى ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون ﴿قوله تبددت﴾ اي تفرقت و قوله و تفتتت اي تكسرت و قوله و اتصلت بما يشاكلها كاتصال الاجزآء النارية بالنار و الهوآئية بالهوآء و المائية بالماء و الارضية بالارض و قوله كيف تجمع اجزآء كل بدن خبر ان مسلوبا عنه معنى الاستفهام اي لا تجمع البتة اجزآء كل بدن بعدما تفتتت و قوله فيعاد معطوف على قوله تجمع و الضمير المستتر في قوله فيعاد راجع الى كل بدن و ضمير منها راجع الى اجزآء كل بدن ﴿قوله و اعلم ان صحة الحشر مبنية على ثلاث مقدمات﴾ الاولى ان اجزآء البدن قابلة للجمع و الحياة و الثانية انه تعالى عالم باجزآء كل بدن و بمواقعها و الثالثة انه سبحانه و تعالى قدر على جمعها و احيائها و اشار الى برهان المقدمة الاولى بقوله و كنتم

و الا فبهم يفسره ما بعده كقولهم ربه رجلا (سبع سموات) بدل او تمييز او تفسير فان قيل أليس ان اصحاب الارصاد اثبتوا تسعة افلاك قلت فيما ذكروه شكوك و ان صح فليس في الآية نفي الزآئد مع انه ان ضم اليها العرش و الكرسي لم يبق خلاف (و هو بكل شيء عليم) فيه تعليل كأنه قال و لكونه عالما بكنه الاشيا كلها خلق ما خلق على هذا النمط الاكمل و الوجه الانفع و استدلال بان من كان فعله على هذا النسق العجيب و الترتيب الانيق كان عليما فان اتقان الافعال و احكامها و تخصيصها بالوجه الاحسن الانفع لا يتصور الا من عالم حكيم رحيم و ازاحة لما يختلج في صدورهم من ان الابدان بعدما تبددت و تفتتت اجزآؤها و اتصلت بما يشاكلها كيف تجمع اجزآء كل بدن مرة ثانية بحيث لا يشذ شيء منها و لا ينضم اليها ما لم يكن معها فيعاد منها كما كان و نظيره قوله تعالى و هو بكل خلق عليم * واعلم ان صحة الحشر مبنية على ثلاث مقدمات و قد برهن عليها في هاتين الآيتين اما الاولى فهو ان مواد الابدان قابلة للجمع و الحياة و اشار الى البرهان عليها بقوله و كنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم فان تعاقب الافتراق و الاجتماع و الموت و الحياة عليها يدل على انها قابلة لها بذاتها و ما بالذات يأبى ان يزول و يتغير و اما الثانية و الثالثة فانه عالم بها و بمواقعها قادر على جمعها و احيائها و اشار الى وجه اثباتهما بانه تعالى قادر على ابدائهم و ابداء ما هو اعظم خلقا و اعجب صنعا فكان اقدر على اعادتهم و احيائهم و انه تعالى خلق ما خلق خلقا مستويا محكما من غير تفاوت و اختلال مراعى فيه مصالحهم و سد حاجاتهم و ذلك دليل على تناهي علمه و كمال حكمته جلت قدرته و دقت حكمته

امواتا فاحياكم فان احياء الاشخاص بعد موتهم وتفرق اجزآئهم انما يكون بعلم تفاصيل الاجزآء المتفرقة وان يعلم اى جزء لاى شخص وان يجمع تلك الاجزآء المتفرقة على هيئتها الاولى حتى يتصور احياؤها فان تعاقب الافتراق والاجتماع والموت والحياة على تلك الاجزآء يدل على انها قابلة لها دواما بالذات لاتزول بالغير واشار الى الثانية والثالثة بانه عالم بمواد الابدان ومواقعها وقادر على جمعها واحيائها واثبتهما ببيان ابدآئهم بقوله فاحياكم وبيان ابدآء ماهو اعظم خلقا وهو خلقه مافى الارض جميعا وتسوية السموات وخلقهن مصونة عن العوج والفطور فانه يدل على انه سبحانه وتعالى اقدر على اعادتهم واحيائهم لان جمع الاجزآء الموجودة اهون من الايجاد من العدم الصرف عند عقولنا وقدرته على جمع الاجزآء واحيائها على طريق الاعادة تدل على كمال علمه بحيث يعلم تلك الاجزآء المتفرقة ويعلم اى جزء لاى شخص ويعلم ايضا مواقعها ﴿قوله وقد سكن نافع الخ﴾ اعلم انه يجوز تسكين الهاء من هو وهى اذا وقعت بعد الواو والفاء ولام الابتدآء وثم نحو فهى كالحجارة وهو بكل شئ عليم لهو الغنى الحميد لهى الحيوان ثم هو يوم القيامة من المقبوحين تشبيها لهو الذى انضم اليه احد الاحرف المذكورة بعضد ولهى بكتف فكما يجوز تسكين عين عضد وكتف يجوز تسكين هاء هو وهى بعد الاحرف المذكورة اجرآء للمنفصل مجرى المتصل لكثرة دورهما معها ﴿قوله تعداد لنعمة ثالثة﴾ كأنه قيل كيف تكفرون بالله وقد خلقكم وخلق الاشياء لكم وانعم على ابيكم بماذكر فى القصة من النعم وتعظيم الاب واكرامه نعمة تعم جميع فروعه تستدعى شكرهم وانقيادهم لمن انعم بها ﴿قوله واذ ظرف وضع لزمان نسبة ماضية وقع فيه اخرى﴾ اى نسبة المسند اليه سوآء كانت تلك النسبة مضمون جملة اسمية او فعلية فان اذ يجوز اضافتها الى كلتا الجملتين اذ فيها معنى الشرط كما فى اذا وقد اضيفت ههنا الى جملة فعلية وهى قوله تعالى قال ربك فانه فى محل الجر باضافة الظرف وهو زمان ماض وان جاء مع الفعل المستقبل كما فى قوله تعالى واذ يمكر بك الذين كفروا يريد واذ مكروا واذا ظرف زمان مستقبل وان جاء مع الماضى لفظا كما فى نحو قولك اذا جئتنى اكرمتك فانها تقلب الماضى الى المستقبل وهذا هو الغالب فى استعمالهما فاذا قلت اذ قام زيد قمت كانت هناك نسبتان ماضيتان وقد دلت كلمة اذ على زمانهما فالنسبة الاولى نسبة القيام الى زيد والنسبة الاخرى نسبة القيام الى نفسك وقس على هذا حال كلمة اذا الا ان النسبتين فيها مستقبلتان كما فى قولك اذا قام زيد قمت ﴿قوله ولذلك﴾ اى ولكون وضعهما لزمان نسبة حكمية تتضمنها الجملة تجب اضافتهما الى الجمل لان النسبة انما تحقق فيها ﴿قوله كحيث فى المكان﴾ اى كما ان حيث فى المكان تجب اضافتها الى الجملة فعلية كانت او اسمية وهو ظرف مكان وانما لزم اضافتها الى الجملة من حيث ان وضعها لمكان نسبة وتلك النسبة لاتحصل الا بالجملة ﴿قوله وبنيا تشبيها لهما بالموصولات﴾ لاحتياجهما الى جملة تليهما وتبين ماوقع فيها من النسبة ﴿قوله واستعملتا للتعليل والمجازاة﴾ اى واستعملت كلمة اذ للتعليل وكلمة اذا للمجازاة واذا كانت كلمة اذ للتعليل تكون حرفا ﴿قوله ومحلهما النصب ابدا بالظرفية﴾ هذا مذهب الجمهور فان بعض اهل العربية لم يجعلهما لازمتين للظرفية وقد صرح به فى الحواشى القطبية حيث قال لايسبق الى وهمك ان اذ واذا يلزمان الظرفية بل يحتمل ان يقعا اسمين غير ظرفين فيجوز ان يقعا مبتدأين كما فى قولك اذا اتيتك اذا اتاك زيد اى وقت اتيانك وقت اتيان زيد اليك وكذا الكلام فى اذ فهما مرفوعا المحل فى مثل هذا الموضع وقد يقعان منصوبين على انهما مفعول بهما كما فى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لعائشة رضى الله عنها * انى لاعلم اذا كنت عنى راضية واذا كنت على غضبى * قالت ومن اين تعرف ذلك يارسول الله فقال عليه السلام * اما اذا كنت عنى راضية فانك تقولين لا ورب محمد واذا كنت على غضبى قلت لا ورب ابراهيم * قالت اجل والله مااهجر الا اسمك اى ماترك الا ذكر اسمك بلسانى ولا اخرج محبتك وتعظيمك من قلبى فان كلمة اذا فى هذا الحديث منصوبة المحل على انها مفعول به لقوله صلى الله عليه وسلم * لأعلم * وقد يقع اذ مجرور المحل نحو يومئذ وبعد اذ نجانا الله منها ولم يعتد المصنف بقول هذا البعض واوّل المواضع التى يظهر كونهما فيها غير ظرفين بحمل الكلام على التقدير فتقدير الحديث لاعلم غضبك على ورضاك عنى اذا كنت وتقدير قوله تعالى واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم اذكروا الحادث وقت كونكم قليلا وكذا هذه الآية ان كانت كلمة اذ فيها منصوبة باذكر مقدرة يكون تأويلها اذكر الحادث وقت قول ربك وقوله تعالى واذكر اخا عاد اذ انذر قومه بالاحقاف تأويله اذكر الحادث وقت انذار قومك او اذكر حادثه اعنى عادا اذ انذر وقوله تعالى واذكر عبدنا ايوب اذ نادى ربه فى تأويل اذكر حادثه وقت ندآئه وقس عليه امثاله ﴿قوله فانهما من الظروف الغير المنصرفة﴾ لايستعملان

قدسكن نافع وابو عمرو والكسائى الهاء من
و فهو وهو تشبيها له بعضد (واذ قال ربك
لائكة انى جاعل فى الارض خليفة) تعداد
عمة ثالثة تعم الناس كلهم فان خلق ادم
اكرامه وتفضيله على ملائكته بان امرهم
سجود انعام يعم ذريته * واذ ظرف وضع لزمان
بة ماضية وقع فيه اخرى كما وضع اذا لزمان
بة مستقبلة يقع فيه اخرى ولذلك يجب
ضافتهما الى الجمل كحيث فى المكان وبنيتا
بيها لهما بالموصولات واستعملتا للتعليل
لمجازاة ومحلهما النصب ابدا بالظرفية فانهما
ن الظروف الغير المتصرفة

الاظرفين ولايتصرف فيهما بان يجعلا تارة مرفوعين وتارة مجرورين او منصوبين على ان يكونا مفعولا بهما فهما ليسا مثل الوقت واليوم والليل مما ليس بلازم الظرفية من اسماء الزمان فان امثال ذلك كما يجعل منصوبا على الظرفية يكون ايضا مرفوعا نحو يومنا طيب وليلتنا باردة والفرق ان اذ واذا لما كانا موضوعين لزمان النسبة كانت الظرفية لازمة لهما بخلاف نحو الوقت واليوم فانه موضوع لمطلق الزمان او لجزء معين منه مع قطع النظر عن وقوع نسبة ما فيه فلا تكون الظرفية معتبرة فيه بحسب الوضع وانما حصلت باستعمال المتكلم فقوله فانهما من الظروف الغير المتصرفة مبنى على لزوم ظرفيتهما المستفاد من قوله محلهما النصب ابدا بالظرفية ﴿قوله لما ذكرناه﴾ اشارة الى مامر من ان اذ واذا ظرفان موضوعان لزمان نسبة مخصوصة ﴿قوله واما قوله تعالى واذكر اخا عاد﴾ جواب ما يقال كيف يصح الحكم عليهما بان محلهما النصب على الظرفية ابدا مع ان اذ فى هذه الآية ونحوها وهو مثل قوله تعالى واذكر عبدنا ايوب اذ نادى ربه لا يجوز ان يكون ظرفا للفعل المذكور وهو اذكر اذ ليس زمان الذكر زمان الانذار ولا زمان ندائه بل هو بدل من المفعول به فيكون منعولا به وتقرير الجواب ظاهر ﴿قوله وعامله فى الآية قالوا﴾ والمعنى قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها وقت ان قال لهم الله عز وجل انى جاعل فى الارض خليفة فحينئذ لا حاجة الى التأويل وليس منصوبا بقال المذكور بعده لان المضاف اليه لا يعمل فى المضاف ويحتمل ان يكون الظرف معمولا لاذكر الارض والسماء واذكر ماحدث اذ قال ربك واما على تقدير انتصابه بقالوا فالجملة بما فيها تكون معطوفة على ماقبلها عطف القصة على القصة من غير التفات الى مافيها من الجمل انشاء او اخبارا والقرينة المعينة لكون الظرف المذكور معمولا للذكر هو مأخذ اشتقاق اذكر فى قوله تعالى ذكر رحمة ربك عبده زكريا وقت نداء ربه نداء على ان الذكر مصدر مضاف الى المفعول وكثرة وقوعه معمولا لاذكر صريحا تؤيد كونه معمولا له بحسب الظاهر لانه فى الحقيقة معمول للحدوث المقدر المعمول لاذكر صرح به آنفا ﴿قوله او مضمر﴾ عطف على قالوا اى ويحتمل ان يكن الظرف معمولا لمضمر دل عليه الآيات المتقدمة مثل وبدأ خلقكم فان الآية المتقدمة التى هى قوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا اى للناس ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات قرينة دالة على ان المضمر هو مثل وبدأ خلقكم ﴿قوله وعلى هذا﴾ اى على تقدير اضمار مثل بدأ خلقكم تكون جملة قوله تعالى واذ قال ربك معطوفة على قوله تعالى خلق لكم وهو صلة الذى فيكون ما عطف عليه ايضا داخلا فى حكم الصلة كأنه قيل هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا وبدأ خلقكم ايها الناس اذ قال ربك يا محمد وفيه بعد لا يخفى لان قوله وبدأ خلقكم اذ قال ربك كلام واحد والمخاطب بقوله وبدأ خلقكم غير المخاطب فى قوله اذ قال ربك وصرف الخطاب عن مخاطب الى آخر فى كلام واحد بعيد ﴿قوله وعن معمر﴾ هو بفتح الميم وسكون العين المهملة اسم فاضل من افاضل اهل التفسير والحديث وهو شيخ الامامين البخارى ومسلم روى عن هذا الشيخ الفاضل انه قال كلمة اذ ههنا زائدة واصل الكلام ومعناه وقال ربك والجملة ليست ظرفية معطوفة على الاسمية قبلها وهى قوله تعالى هو الذى خلق لكم ما فى الارض والمناسبة بين الجملتين كونهما لتعداد النعمة وبيانها وانكر الزجاج وغيره القول بزيادته وقالوا ان الحرف اذا افاد معنى صحيحا فى موقعه لم يجز القول بزيادته ﴿قوله والملائكة جمع ملأك على الاصل﴾ والقياس فى مفعل ان يجمع على مفاعل نحو مطلع ومطالع ولو كان جمع ملك بفتح الميم واللام لكان جمعه على مفاعل شاذا فان فعلا لا يجمع على فعائل بل يجمع على فعال وافعل كجبال واجبل فى جمع جبل وعلى فعالة وافعال كحجارة واحجار فى جمع حجر وعلى فعول وافعال وهو قليل نحو اسود وآساد وقتود واقتاد فى جمع اسد وقتد وقيل لا اشتقاق للملك عند العرب فوزنه فعل وجمعه على ملائك شاذ والمشهور ان اصله ملأك على وزن فعلل نقلت حركة الهمزة الى اللام وحذفت الهمزة تخفيفا فصار ملك فلما جمع ردت الهمزة المحذوفة فقيل ملائك والتاء لتأنيث الجمع لكونه بمعنى الجماعة كما فى الصياقلة فى جمع صيقل وان اصله مألك على وزن مفعل من ألك بمعنى ارسل وفاؤه همزة وعينه لام والالوكة الرسالة ومألك موضع الرسالة او مصدر بمعنى المفعول فيكون ملأك مقلوبا من مألك نقلت همزة مألك الى مكان اللام وقدمت اللام فقيل ملأك على وزن مفعل ثم نقلت حركة الهمزة الى اللام وحذفت الهمزة تخفيفا لكثرة الاستعمال فصار ملك على وزن معل بحذف الفاء فلما جمع ردت الهمزة المحذوفة فقيل ملائك على وزن معافل بالقلب لان التكسير يرد الاشياء الى اصولها فعلى هذا تكون ميم ملك زائدة ويكون وزنه معلا وذهب بعضهم الى ان الميم فى ملك اصلية والهمزة

فاذكرناه واما قوله تعالى واذكر اخا عاد اذ انذر قومه ونحوه فعلى تأويل اذكر الحادث اذ كان كذا فحذف الحادث واقيم الظرف مقامه وعامله فى الآية قالوا او اذكر على التأويل المذكور لانه جاء معمولا له صريحا فى القرآن كثيرا او مضمر دل عليه مضمون الآية المتقدمة مثل وبدأ خلقكم اذ قال وعلى هذا فالجملة معطوفة على خلق لكم داخلة فى حكم الصلة وعن معمر انه مزيد والملائكة جمع ملأك على الاصل كالشمائل جمع شمأل والتاء لتأنيث الجمع وهو مقلوب مألك من الالوكة وهى الرسالة

زائدة واختاره ابن كيسان ويؤيده التشبيه بالشمائل جمع شمأل فان الشين فيه اصلية والهمزة زائدة فلأك على
هذا القول مشتق من ملك بضم اللام وفتحها وتسميتهم بالملائكة لفرط قوتهم فان جميع منصرفات ملك دائرة مع معنى
القوة والشدة كالملك والمالك وملكت العجين املكه ملكا بالفتح اى شددت عجنه ورجح قول ابن كيسان بان معنى
الشدة والقوة تعم الملائكة عليهم الصلاة والسلام وكفاك قوله تعالى فى حقهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون واى
قوة اعظم من ذلك بخلاف الرسالة فانها لا تعم كلهم لقوله تعالى الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس ﴿قوله لانهم
وسائط بين الله تعالى وبين الناس﴾ من الانبياء عليهم الصلاة والسلام وسائر البشر فهم بالنسبة الى الانبياء رسل
حقيقة وبالنسبة الى سائر الخلق كالرسل من حيث كونهم وسائط بينهم وبين ربهم فى فيضان الكمالات القدسية
والمعارف الالهية عليهم ووصول سائر ما يحتاجون اليه فى معاشهم ومعادهم اليهم وليسوا رسلا حقيقة بالنسبة
الى كافة الناس وعامتهم بناء على ان عامة الناس لا يعرفون الملائكة من حيث رسالتهم وتوسطهم فى حصول
مقاصدهم ومعرفة المرسل اليه الرسول ومعرفة رسالته معتبرة فى حقيقة الرسالة وان لم يعتبر ذلك فيها تكون الملائكة
رسلا حقيقة الى كافة الناس ويحتمل ان يكون قوله فهم رسل الله تعالى حقيقة او كالرسل مبنيا على الاختلاف
فى ان الرسول مطلقا هل يعتبر فيه كونه انسانا اولا فان لم يعتبر تكون الملائكة رسلا حقيقة وان اعتبر كما يدل عليه
تعريف الرسول بانه انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام الشرعية تكون الملائكة كالرسل ﴿قوله
فذهب اكثر المسلمين الى انها اجسام لطيفة﴾ اى هوائية فالجسمية تستلزم التحيز فمسكنها السموات والارضون
واحترز بقيد الجسمية عن القولين الآخرين فان النفوس البشرية المفارقة لابدانها خيرة كانت او شريرة ليست
باجسام عند النصارى وكذا الجواهر المجردة المخالفة بالماهية للنفوس الناطقة عند الحكماء فانها ليست اجساما
متحيزة البتة ﴿قوله هى النفوس الفاضلة﴾ اى الخيرة الفاضلة على النفوس الرديئة الخبيثة فان النفوس
المفارقة عندهم ان كانت خيرة صافية فهى الملائكة وان كانت خبيثة كدرة فهى الشياطين فالملائكة والشياطين
عندهم ليستا حقيقتين مخالفتين للنفوس البشرية الناطقة خلافا للفلاسفة فان الملائكة عندهم جواهر قائمة
بانفسها ليست بمتحيزة البتة وانها مخالفة بالماهية لانواع النفوس الناطقة البشرية وانها اكمل قوة منها واكثر علما
﴿قوله والمقول له الملائكة كلهم﴾ اختلفوا فى الملائكة الذين قيل لهم انى جاعل فى الارض خليفة أهم كل الملائكة
ام بعضهم فقال الاكثرون من الصحابة والتابعين رضى الله عنهم انه سبحانه وتعالى قال ذلك لجماعة الملائكة كلهم
لان لفظ الملائكة جمع محلى باللام فيفيد العموم ولا مخصص ولا وجه لتخصيص العام من غير مخصص وقيل انهم
ملائكة الارض لان الخليفة من يخلف غيره ويقوم مقامه ويسكن مسكنه بعد ذهابه والمراد به ههنا آدم
عليه السلام وبنوه وقد استخلفهم الله تعالى واسكنهم فى الارض بعد ما ازال عنها الملائكة وكان الظاهر ان يكون
المقول له ملائكة الارض ويقال لهم انى جاعل فى الارض خليفة مثلكم لانهم كانوا سكان الارض فخلفهم فيها
آدم وذريته وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال المقول له ابليس ومن كان معه فى محاربة الجن ليعاونه على
طرد الجن عن وجه الارض وذلك ان الله سبحانه وتعالى لما خلق السماء والارض وخلق الملائكة والجن وهم بنوا
الجان اسكن الملائكة السماء واسكن الجن الارض فعبدوا الله سبحانه وتعالى دهرا طويلا فى الارض فظهر فيهم
الحسد والبغى فاقتتلوا وافسدوا فبعث الله تعالى جندا من الملائكة يقال لهم الجن رأسهم ابليس وهم خزان
الجنان اشتق لهم اسم من الجنة واما الجنة الذين هم بنوا الجان فانما سموا جنا لوجه آخر وهو اجتنانهم عن
البصر لا لكونهم خزان الجنة والجان هو ابو الجن فانه سبحانه وتعالى لما خلق الارض خلق الجان من مارج من نار
لا دخان لها فكثر نسله وهم الجن بنوا الجان فلما بعث الله سبحانه وتعالى ابليس مع الملائكة الذين يقال لهم الجن
ليطردوا الجن بنى الجان عن وجه الارض هبطوا الى الارض وطردوا الجن عن وجه الارض الى شعوب الجبال
وجزائر البحور وسكنوا الارض وكانوا اخف من الملائكة عبادة لان اهل السماء الدنيا اخف عبادة من الذين
فوقهم وكذلك اهل كل سماء اخف عبادة من اهل السماء التى فوقها فان السماء كلما كانت ارفع واعلى كان
خوف اهلها اشد واستغراقهم فى بحار عظمة الله سبحانه وتعالى اتم فتكون عبادتهم اكثر واشق وهؤلاء
الملائكة الذين كانوا مع ابليس لما صاروا سكان الارض خفف الله سبحانه وتعالى عليهم العبادة فاحبوا البقاء
فى الارض وكان الله تعالى قد اعطى ابليس ملك الارض وملك السماء الدنيا وخزانة الجنان وكان يعبد الله تارة

لانهم وسائط بين الله وبين الناس فهم رسل
الله او كالرسل اليهم واختلف العقلاء
فى حقيقتهم بعد اتفاقهم على انها ذوات
موجودة قائمة بانفسها فذهب اكثر المسلمين
الى انها اجسام لطيفة قادرة على التشكل
باشكال مختلفة مستدلين بان الرسل كانوا يرونهم
كذلك وقالت طائفة من النصارى هى
النفوس الفاضلة البشرية المفارقة للابدان
وزعم الحكماء انها جواهر مجردة مخالفة
للنفوس الناطقة فى الحقيقة منقسمة الى
قسمين قسم شأنهم الاستغراق فى معرفة
الحق والتنزه عن الاشتغال بغيره كما وصفهم
فى محكم تنزيله فقال يسبحون الليل والنهار
لا يفترون وهم العليون والملائكة المقربون
وقسم يدبر الامر من السماء الى الارض
على ما سبق به القضاء وجرى به القلم
الالهى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون
ما يؤمرون وهم المدبرات امرا فمنهم سماوية
ومنهم ارضية على تفصيل اثبته فى كتاب
الطوالع والمقول له الملائكة كلهم لعموم
اللفظ وعدم المخصص وقيل ملائكة الارض
وقيل ابليس ومن كان معه فى محاربة الجن

في الارض و تارة في السماء و تارة في الجنة فاعجب بنفسه و تداخله الكبر فلما تعلق علمه تعالى بما تداخله من الكبر قال له و لجنده اني جاعل في الارض خليفة كذا في الوسيط ﴿قوله فانه تعالى اسكنهم في الارض اوّلا﴾ اى اسكن الجنة بنى الجان اوّلا في وجه الارض فدمّرهم اى اهلكهم وقهرهم ﴿قوله وجاعل من جعل الذى له مفعولان﴾ اى من جعل الذى بمعنى صير فيدخل على المبتدأ و الخبر فينصبهما فيكون خليفة مفعوله الاوّل و في الارض مفعوله الثانى و يتعلق بمحذوف على ماهو الاصل في الخبر اذا كان ظرفا كأنه قيل انى مصير فيما سيأتى من الزمان من يخلفكم كائنا في الارض وقدّم المفعول الثانى على الاوّل لكونه نكرة كما في نحو في الدار رجل ﴿قوله و معتمد على مسند اليه﴾ الذى هو اسم ان و هو ياء المتكلم في انى و اسم فاعل يعمل عمل فعله مطلقا ان كان معرّفا باللام والافيشترط كونه بمعنى الحال و الاستقبال و يشترط الاعتماد و ان كان جاعل من جعل الذى بمعنى خلق يكون قوله خليفة مفعولا به لجاعل و يكون في الارض ظرفا لغوا متعلقا بجاعل و هو الظاهر و يجوز ان يكون ظرفا مستقرّا متعلقا بمحذوف على انه حال من خليفة ثم ان كان آدم عليه السلام مخلوقا في الجنة ثم نزل الى الارض بعدما أكل من الشجرة يكون في الارض حالا مقدّرة وان كان مخلوقا في الارض كان حالا مقارنة ﴿قوله والهاء فيه للمبالغة﴾ في اتصاف الغائب بالنيابة عن الذاهب كما في راوية و علاّمة بمعنى كثير الرواية و العلم و لم يجعل الهاء للتأنيث لما ان الخليفة فعيل بمعنى الفاعل كما يدل عليه قولهم الخليفة من يخلف الذاهب اى يجيئ بعده و الفعيل بمعنى الفاعل يفرق فيه بين المذكر و المؤنث بالتاء بناء على ماسيصرح به من ان المراد به آدم عليه السلام مع قطع النظر عن ذريته بقرينة ان تعليم الاسماء كان له و الزام الملائكة كان به فلا وجه لتأنيث اللفظ حينئذ و من ثمة جمعوه على خلفاء كما يجمع على لفظها فيقال في جمعها خلائف كقبيلة و قبائل وقد ورد التنزيل بهما قال الله تعالى و اذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح و قال تعالى خلائف الارض ﴿قوله و المراد به آدم عليه السلام﴾ اى مع قطع النظر عن ذريته بقرينة السياق فان تعليم الاسماء كان له و الزام الملائكة كان به و بقرينة افراد لفظ الخليفة فانه لو اريد به آدم و ذريته جميعا لكان المناسب ان يقال خلفاء او خلائف فيكون اسناد الافساد و سفك الدماء اليه في قولهم أتجعل فيها من يفسد فيها الآية مجازيا من قبيل الاسناد الى السبب فان ذلك من احوال ذريته المسببة عنه فلا يرد ان يقال كيف يصح ان يراد به آدم مع ان الملائكة اسندوا اليه مالايجوز ان يوصف به النبى صلى الله عليه و سلم المعصوم من كل مايستحق به المرء الذم و اللوم ثم الخليفة لكونه قائما مقام غيره لابدّ له من مخلوف عنه و هو اما الله تعالى او من سكن الارض قبله من الملائكة الذين كانوا سكان الارض بعد الجن بنى الجان كأنه قيل ايها الملائكة انى جاعل في الارض خليفة يقوم مقامهم في الحكم بين اهل الارض و اظهار احكامى و يؤيد هذا المعنى قوله تعالى لداود عليه الصلاة و السلام انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق جعله خليفة نفسه ليحكم بين اهل الارض بالحق الذى هو حكم الله تعالى ﴿قوله و سياسة الناس﴾ اى و في تملك امورهم بان يكونوا تحت ولايته و تحت تدبيره الجوهرى سست الرعية سياسة و سوس الرجل امور الناس على مالم يسم فاعله اذا ملك امورهم ﴿قوله لا لحاجة له تعالى الى من ينوبه﴾ متعلق بقوله استخلفهم في عمارة الارض و هو جواب عما يقال ان الخلافة عن الغير توهم عجز الغير عن القيام بالامر بنفسه اما لغيبته او موته او مرضه او نحو ذلك و هو لا يتصوّر في حقه تعالى فما وجه الاستخلاف • و تقرير الجواب ان استخلافه سبحانه و تعالى ليس مبنيا على العجز و الاحتياج تعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا بل هو مبنى على قصور المستخلف عليه عن قبول فيضه تعالى بالذات بلا واسطة من خلاف جنسه و قوله لم يستنبئ ملكا اى لم يجعل الله تعالى ملكا نبيا فان البشر لايقدر على الاستفاضة من الملك كما قال تعالى و لو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا اى لو جعلنا الرسول ملكا لمثلناه رجلا كما مثل جبريل عليه الصلاة و السلام في صورته و انما رأهم كذلك الافراد من الانبياء عليهم الصلاة و السلام لقوة روحانيتهم ﴿قوله الاترى﴾ تنويه لانتفاء احتياجه تعالى الى من ينوب عنه و بيان لكون توسيط الواسطة يختلف على حسب اختلاف حال المستفيض يعنى ان معاملته تعالى في افاضة الكمالات و المعارف على خلقه انما هى بحسب استعداداتهم فمن كان مستعد الاستفاضتها بلاوسط يفيض عليه بنفسه بلا واسطة ملك و من كان لايقبلها الا ممن كان من جنسه يفيض عليه بواسطة الانبياء عليهم الصلاة و السلام فان الانبياء لكون قوّتهم النظرية فائقة على قوى سائر الانام من حيث انهم يتمكنون بقواهم على استنباط انوار العلوم و المعارف من حيث انهم اعطوا مصباح البصيرة المودع في زجاجة القلب الكائنة في مشكاة الجسد الموقدة تلك الزجاجة من

فانه تعالى اسكنهم في الارض اوّلا فافسدوا فيها فبعث اليهم ابليس في جند من الملائكة فدمرهم و فرقهم في الجزائر و الجبال و جاعل من جعل الذى له مفعولان و هما في الارض خليفة اعمل فيهما لانه بمعنى المستقبل و معتمد على مسند اليه و يجوز ان يكون بمعنى خالق و الخليفة من يخلف غيره و ينوب منابه و الهاء فيه للمبالغة و المراد به آدم عليه الصلاة و السلام لانه كان خليفة الله في ارضه و كذلك كل نبى استخلفهم الله في عمارة الارض و سياسة الناس و تكميل نفوسهم و تنفيذ امره فيهم لا لحاجة له تعالى الى من ينوبه بل لقصور المستخلف عليه عن قبول فيضه و تلقى امره بغير وسط و لذلك لم يستنبئ ملكا كما قال الله تعالى و لو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا الاترى ان الانبياء لما فاقت قوّتهم و اشتعلت قريحتهم بحيث يكاد زيتها يضيئ و لولم تمسسه نار ارسل اليهم الملائكة و من كان منهم اعلى رتبة كلمه بلا واسطة كما كلم موسى عليه السلام في الميقات و محمدا صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج

زيت الروح الصافية عن الكدورات بحيث يكاد زيتها الغاية صفائه يضيء ولو لم تمسسه نار من النور الالهى ارسل اليهم الملائكة من حيث افتقارهم الى الاستفاضة منهم وعدم احتياجهم الى الوسط من جنس بنى آدم ﴿قوله ونظير ذلك﴾ اى ونظير احتياج المستخلف عليه الى وسط من جنسه لقصوره عن القبول بالذات والغضروف والغرضوف بمعنى واحد وهو ما لان من العظم فهو لمناسبته للطرفين يأخذ من اللحم ويعطى العظم ﴿قوله او خليفة من سكن الارض قبله﴾ منصوب بالعطف على قوله خليفة الله فى ارضه ﴿قوله اوهو وذريته﴾ عطف على قوله آدم اى المراد بالخليفة اما آدم وحده بقرينة افراد اللفظ وسياق الكلام اوهو وذريته جميعا بقرينة قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ﴿قوله وافراد اللفظ الخ﴾ جواب عما يقال لو كان المراد به آدم وذريته لكان المناسب ان يقال خلفاء او خلائف فلم افرد اللفظ واجاب عنه بثلاثة اجوبة الاول ان ذرية آدم وان كانوا خلفاء من قبلهم من سكان الارض اوكان بعضهم خلفاء لبعض ايضا فى سكنى الارض اوكان المعنى على جعل آدم مع ذريته خلفاء الارض بناء على ان الخلافة فى سكنى الارض ليست لآدم وحده بل له مع ذريته الا انه افرد لفظ الخليفة واريد به آدم استغناء بذكر من هو الاصل عمن هو متفرع عليه ومتشعب منه كأنه قيل خليفة وخلفاؤه ذريته كما يقال الخلافة لقريش والمعنى انها فيه وفى اولاده الا انه استغنى بذكره عن ذكر ما يتفرع والثانى ان الخليفة اسم جنس لكونه فى تأويل من يخلف فيصلح للواحد والجماعة كما يصلح للذكر والانثى والثالث ان خليفة صفة موصوف محذوف مفرد اللفظ مجموع المعنى والتقدير خلقا يخلفكم فيتناول آدم وذريته ﴿قوله وفائدة قوله هذا للملائكة﴾ مع انه تعالى بعلمه الكامل وحكمته البالغة غنى عن المشاورة وذكر له اربع فوائد الاولى تعليم عباده المشاورة فى امورهم قبل ان يقدموا عليها وعرضها على ثقاتهم ونصحائهم تحريا للخير وتحرزا عن الخطأ والضلال والثانية تعظيم شأن المجعول خليفة حيث لقبه بالخليفة وبشر بوجوده قبل خلقه وايجاده للملائكة الذين هم سكان عالم الملكوت بخلاف الجن والانس فانهم سكان عالم الملك ﴿قوله ولقبه﴾ عطف على بشر والثالثة اظهار فضله الراجح وكماله الغالب على ما فيه من المفاسد بسؤالهم وجوابه وهو متعلق بقوله واظهار فضله اى اخبر الله تعالى اياهم بجعله المذكور ليسألوا عن وجه الحكمة فى استخلاف من يفسد ويسفك الدماء فيجابوا بما يدل على فضله الراجح على ما فيه من المفاسد وهو قوله سبحانه وتعالى انى اعلم ما لا تعلمون فانى اعلم ان فيهم الرسل والاخيار وان لهم العلم ولكم العمل والعلم افضل واعلم ان لكم الطاعة وبها فيكم الافتخار ومنهم المعصية ومعها لهم الاعتذار وبالجملة بين لهم ان الحكمة تقتضى خلقهم واستخلافهم والله سبحانه وتعالى انما فعل ذلك لحكمة بالغة فلما اقتضت الحكمة احاطة علمهم بهذا الجواب قبل خلق الخلفاء واستخلافهم ذكر لهم ما يؤدى الى سؤالهم عن وجه الحكمة فى خلق ما فيه من المفاسد المذكورة والى ان يجابوا بذلك والرابعة بيان ان الحكمة تقتضى ايجاد ما يكون خيره غالبا على شره فان الضرر القليل يتحمل لاجل النفع الكثير وان الشر اليسير يغتفر للخير الكثير ﴿قوله تعجب من ان يستخلف لعمارة الارض الى آخره﴾ مبنى على ان يكون المراد بخلافة آدم وحده اومع ذريته الخلافة عن الله تعالى فى عمارة الارض بالعدل والصلاح وفى سياسة الناس وتكميل نفوسهم وتنفيذ اموره فيهم ﴿قوله او يستخلف مكان اهل الطاعة اهل المعصية﴾ مبنى على ان يكون المراد بها الخلافة عمن سكن الارض قبله فى سكنى الارض والاستفهام قد يراد به التعجب كما فى قول سليمان مالى لا ارى الهدهد ام كان من الغائبين وقد يكون للانكار والاعتراض ولما كان الاعتراض على الله تعالى وانكار فعله كفرا ممتنعا فى حق الملائكة حمل الاستفهام على التعجب من كمال علم الله سبحانه وتعالى واحاطة حكمته بما خفى على العقلاء كلهم فكأنهم قالوا انا نعلم انك لا تتم بهذه النعمة العظيمة على من يفسد ويقتل الا لوجه دقيق وسر خفى انت مطلع عليه فما اعظم حكمتك واكمل علمك ﴿قوله بهرت تلك المفاسد﴾ اى غلبتها وقوله والغتها بمنزلة العطف التفسيرى له فان الحكمة الخفية التى لاجلها استخلف من يفسد فيها لابد ان تكون غالبة على تلك المفاسد بحيث تكون تلك المفاسد فى جنب تلك الحكمة كالعدم ولما لم يطلعوا عليها قالوا اتجعل فيها الآية طلبا للكشف عن تلك الحكمة او قالوا استخبارا اى استعلاما وطلبا للجواب الذى يرشدهم الى طريق العرفان ويوصلهم الى الايقان ويزيل ما اختلج فى صدورهم من شبهة عدم لياقة المستخلف للاستخلاف بناء على ظاهر حاله ومع تلك الشبهة لا يحصل الاذعان والقبول ولا محذور فى ايراد الاشكال طلبا للجواب وزوال الدغدغة والاضطراب ﴿قوله وليس باعتراض على الله تعالى ولا طعن فى بنى آدم على وجه الغيبة﴾ لما ذهب بعض

ونظير ذلك فى الطبيعة ان العظم لما عجز عن قبول الغذاء من اللحم لما بينهما من التباعد جعل البارى تعالى بحكمته بينهما الغضروف المناسب لهما ليأخذ من هذا ويعطى ذلك او خليفة من سكن الارض قبله اوهو وذريته لانهم يخلفون من قبلهم او يخلف بعضهم بعضا وافراد اللفظ اما للاستغناء بذكره عن ذكر بنيه كما استغنى بذكر ابى القبيلة فى قولهم مضر وهاشم او على تأويل من يخلفكم او خلقا يخلفكم وفائدة قوله هذا للملائكة تعليم المشاورة وتعظيم شأن المجعول بان بشر بوجوده سكان ملكوته ولقبه بالخليفة قبل خلقه واظهار فضله الراجح على ما فيه من المفاسد بسؤالهم وجوابه وبيان ان الحكمة تقتضى ايجاد ما يغلب خيره فان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير الى غير ذلك (قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء) تعجب من ان يستخلف لعمارة الارض واصلاحها من يفسد فيها او يستخلف مكان اهل الطاعة اهل المعصية واستكشاف عما خفى عليهم من الحكمة التى بهرت تلك المفاسد والغتها واستخبار عما يرشدهم ويزيح شبهتهم كسؤال المتعلم معلمه عما يختلج فى صدره وليس باعتراض على الله تعالى ولا طعن فى بنى آدم على وجه الغيبة فانهم اعلى من ان يظن بهم ذلك لقوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون

الحشوية الى ان الملائكة عليهم السلام ليسوا بمعصومين من جميع الذنوب وتمسكوا فيما ذهبوا اليه بقوله تعالى حكاية عنهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك فانه يقتضي صدور الذنب عنهم من حيث ان قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها اعتراض على الله تعالى وهو من اعظم الذنوب ومن حيث انهم طعنوا في بني آدم ومدحوا انفسهم بقوله ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهو يشبه العجب وهو من الذنوب المهلكة التي عدّوا منها اعجاب المرء بنفسه وقال تعالى فلا تزكوا انفسكم رفع المصنف شبهتهم من كون مقصودهم من السؤال الانكار والاعتراض على الله تعالى ووجهه بثلاثة اوجه التعجب والاستكشاف والاستخبار والله اعلم ﴿قوله وانما عرفوا ذلك باخبار من الله تعالى﴾ جواب عن شبهة اخرى للحشوية في زعمهم ان الملائكة غير معصومين من الذنب وهو ان قول الملائكة بان بني آدم يفسدون ويسفكون الدماء قول مستند الى ظن وتخمين من غير علمهم ويقينهم وظاهر ان تعييب الغير والطعن فيه لمجرد الظن ذنب ومعصية لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقال تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وانما قالوا انه قول مستند الى الظن بناء على ان افساد بني آدم وسفكهم الدماء غيب لا يعلمه الا الله تعالى وذلك ان مطلق الغيب كما مر عبارة عن الخفي الذي لا يدركه الحس ولا تقتضيه بديهة العقل وهو قسمان قسم نصب عليه دليل وهذا القسم يعلمه اهل النظر والاستدلال وقسم لا دليل عليه ومنه ما اسنده الملائكة الى بني آدم من السفك والافساد فلا يعلمه الا علام الغيوب فمن اسند ذلك اليهم وطعنهم به فقد اتبع ظنه وهواه * وتقرير الجواب انا لا نسلم ان ما اسندوه اليهم من قبيل الغيب الذي لا دليل عليه بل هو من قبيل ما نصب عليه دليل لان الملائكة لا يعلمون الغيب ولا يتبعون الظن فتعين ان يكون قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها الآية مستندا الى دليل قائم عندهم دال على صدور ذلك من بني آدم وذلك الدليل اما اخبار الله تعالى اياهم بذلك كما روى عن ابن مسعود وغيره من الصحابة انه تعالى لما قال للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا ربنا ما يكون من ذلك الخليفة قال يكون له ذرية يفسدون في الارض ويتحاسدون ويقتل بعضهم بعضا فعند ذلك قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء الى آخره وروى عن ابن زيد انه سبحانه وتعالى لما خلق النار خافت الملائكة خوفا شديدا وقالوا ربنا لم خلقت هذه النار قال لمن عصاني من خلقي ولم يكن يومئذ لله خلق الا الملائكة ولم يكن في الارض خليفة البتة وقد علموا ان شأنهم العصمة من اقتراف الذنوب لخلوّهم عن القوة الداعية اليه من قوّتي الشهوة والغضب فانهما داعيتان الى صدور الافعال البهيمية التي هي الافساد في الارض والخصائل السبعية من سفك الدماء ونحوه وانهم ليس لهم من القوى الا قوة عقلية داعية الى المعرفة والطاعة فلما سمعوا قوله تعالى اني جاعل في الارض خليفة علموا ان المعصية تظهر منهم فقالوا ذلك او عرفوا ذلك لاطلاعهم على ما في اللوح من احوال بني آدم فان القلم الاعلى لما كتب في اللوح ما هو كائن الى يوم القيامة فلعلهم طالعوا اللوح فعرفوا ذلك ولا يلزم ان يطالعوا جميع ما في اللوح حتى يطلعوا على ما في الاستخلاف من الحكمة فيمتنعوا عن القول المذكور ويحتمل ان يعرفوا ذلك باستنباطهم مما ركز في عقولهم بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا بان العصمة من خواصهم اي بان الجنس الذي عصم كل واحد من افراده من جميع الذنوب انما هو جنس الملائكة وان من سواهم من اجناس المخلوقين ليسوا كذلك بل يكون فيهم المعصوم وغيره لان الملائكة اما ارواح مجردة او اجسام لطيفة نورانية غير مركبة من اجزآء مختلفة الطبائع فليس لهم من القوى الا قوة عقلية مؤدية الى المعرفة والطاعة واما المخلوق الذي فيه تعلق الروح بالبدن المركب من الاجزآء المختلفة الطباع فانه لا ينتظم امره الا بقوّتي الشهوة والغضب فانهما تؤدّيان الى صدور الافعال البهيمية والاخلاق السبعية ومن هذا شأنه اذا خلي وطبعه لا يكون معصوما الا ان يوفقه الله تعالى للرياضة بتهذيب الاخلاق ويحتمل انهم عرفوا ذلك بقياسهم حال المجعول خليفة على حال الجن الذين كانوا في الارض قبل آدم فافسدوا فيها انواعا من الفساد ﴿قوله والسفك والسبك﴾ يعني ان هذه الالفاظ متقاربة المعنى لاشتمالها على معنى الصب والصب اعم وهذه الالفاظ متقاربة حيث تطلق على كل واحد مما يطلق عليه سائر الالفاظ بخلاف سائر الالفاظ فانها انما تطلق على صب مخصوص بقيد كالسفح مثلا فانه صب مخصوص بكونه من الاعلى يقال لاسفل الجبل سفح الجبل لكونه كالمصبوب من اعلاه ويقال للزاني سفاح لكونه صبابا من ورآء الوجه المشروع وفي الصحاح سفح الجبل اسفله حيث يسفح فيه الماء كأنه جعل السفح فيه بمعنى المسفوح فيه ﴿قوله سوآء جعل موصولا او موصوفا﴾

وانما عرفوا ذلك باخبار من الله تعالى اوتلق من اللوح اواستنباط مما ركز في عقولهم ان العصمة من خواصهم اوقياس لاحد الثقلين على الآخر والسفك والسبك والسفح والشن انواع من الصب فالسفك يقال في الدم والدمع والسبك في الجواهر المذابة والسفح في الصب من اعلى والشنّ في الصب عن فم القربة ونحوها وكذلك السنّ وقرئ يسفك على البناء للمفعول فيكون الراجع الى من سواء جعل موصولا او موصوفا محذوفا

فان كلمة من يحتمل ان تكون موصولة ويحتمل ان تكون موصوفة فعلى الاوّل لا محل للجملة التى بعدها ولابدّ من ضمير يعود اليها فان قرئ الفعل على بناء الفاعل فالعائد مستتر فيه والا فمحذوف وهو فيهم وجمع الضمير الراجع الى كلمة من لكونها بمجموع المعنى وافراد المنوى فى يفسد مع رجوعه اليها ايضا لكونها مفرد اللفظ وقوله محذوفا خبر لقوله فيكون ﴿قوله حال مقررة لجهة الاشكال﴾ فان مايتوقع من الانس من الافساد وسفك الدماء كان سببا لاشكال الملائكة وحيرتهم فى سر استخلاف من هذا شأنه لعمارة الارض واصلاحها وقوله نحن نسبح بحمدك الآية مقرر ومؤكد لتلك الجهة لافادة ان من هذا شأنه كيف يليق بالخلافة مع وجود من هو احق بها فكانه قيل استخلاف مثل هذا امر عجيب لا يدرى سببه فكيف اذا وجد من هو احق بالاستخلاف منه فضمون الحال قد تقررت به جهة التعجب والاشكال ﴿قوله والمقصود منه﴾ اى من قولهم أتستخلف عصاة ونحن معصومون واراد بما هو متوقع منهم الافساد وسفك الدماء وقوله على الملائكة وفى الاستخلاف متعلقان بقوله رجحهم وقوله لا العجب عطف على قوله الاستفسار اى مقصود الملائكة من القول المذكور الاستفسار عن سبب ترجيح من جعل خليفة مع اتصافهم بما يتوقع منهم من الافساد والقتل على الملائكة المعصومين والعصمة سبب للرجحان ومايتوقع منهم سبب للمرجوحية وهذا القول من المصنف اشارة الى الجواب عما تمسك به الحشوية فى زعمهم منع عصمة الملائكة من الذنب من انهم مدحوا انفسهم بقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهو يشبه العجب والتفاخر وهما من الذنوب المهلكة ﴿قوله عليها﴾ اى على تلك القوى دوران امر المجعول خليفة وادبار امره مايتناول امر خلافته وسائر احواله ﴿قوله شهوية وغضبية﴾ اما مجرور على البدلية من ثلاث قوى او مرفوع على انه خبر مبتدأ محذوف والباء فى قوله تؤدّيان به للتعدية اى تؤدّيان بالمجعول خليفة الى الفساد وقوله ونظروا وقالوا وغفلوا معطوفات على قوله علموا اى انهم علموا ان الذى جعل خليفة مركوز فيه ثلاث قوى اثنتان منها تؤدّيان الى المفاسد المفضية الى خراب العالم السفلى والقوّة الثالثة وان كانت داعية الى الخير والصلاح الا ان ذلك الخير والصلاح تعارضه تلك المفاسد وربما تغلب هى عليه واما نحن فليس فينا سوى القوّة العقلية فلاجرم نقيم ما يتوقع من تلك القوّة سالما من معارضة تلك المفاسد المتوقعة من القوّتين الاخيرتين لسلامتنا منها فنحن احق بالخلافة منه لسلامتنا من تينك القوّتين وما يتوقع منهما من المفاسد وسلامة ما يتوقع من قوّتنا العقلية عن معارضة تلك المفاسد وانما حكموا بان تينك القوّتين مؤدّيتان به الى الفساد مطلقا بناء على انهم نظروا الى القوّة العقلية على حيالها اى غير مجامعة لهما ومؤدية الى تهذيبهما عن طرفيهما المذمومين اعنى طرفى الافراط والتفريط وتعديلهما بجعلهما فضيلتين متوسطتين بين ذينك الطرفين المذمومين بحيث يترتب عليهما اخلاق جيدة وخصائل مرضية لان الاجتناب عن الانهماك فى الشهوات هو نتيجة العفة ومجاهدة النفس والهوى بالجهاد الاكبر الموصل الى السعادة الابدية هو نتيجة الشجاعة فان القوّة الشهوية مثلا اذا انفردت عن القوّة العقلية فربما تبلغ حد الافراط وتسمى حينئذ شرها ويتفرّع عليها الافساد فى الارض بل افساد صاحبها ايضا فان اتباع شهوة البطن والفرج والافراط فيه قد يؤدّى الى فساد المزاج واختلال العرض بين الانام وربما تبلغ حد التفريط وتسمى حينئذ خمودا وانطفاء ويتفرّع عليها فساد بنية صاحبها لانقطاع اعتدال البدن بمائيته وانقطاع نسله واما اذا انضمت الى القوّة العقلية واطاعتها فحينئذ تكون معتدلة متوسطة بين طرفى الافراط والتفريط وتسمى عفة وتنكسر سورتها وتنقاد لما دعاها اليه العقل من التقيد بالاحكام الشرعية والانزجار عما حرمه فيتفرّع عليها آثار جميلة من مجاهدة الهوى وترك الانهماك فى الشهوات والاستمرار على الخير والصلاح وكذا القوّة الغضبية اذا انفردت عن القوّة العقلية وبلغت حد الافراط وتسمى حينئذ تهوّرا يتفرّع عليها قهر عباد الله تعالى وسفك دمائهم واذا انحطت الى درجة التفريط تسمى جبنا فيضعف صاحبها عن اظهار الحق ودفع من يقصده بسوء ومضرة واذا انضمت الى القوّة العقلية واعتادت واستمرّت على الخير تسمى شجاعة ويتفرّع عليها آثار جميلة كالانصاف فى المعاملات وترك الظلم والبغى والمطاوعة لما دعا اليه العقل ﴿قوله مطواعة﴾ اى مطيعة غاية الاطاعة وهى مفعالة لمبالغة الفاعل كالمطعام اى كثير الاطعام والقرى ﴿قوله متمرنة﴾ اى معتادة من قولهم مرن على الشئ اى اعتاده واستمر عليه ﴿قوله ولم يعلموا ان التركيب يفيد مايقصر عنه الآحاد﴾ اى البسائط فان الجسم اذا تركب من الاجزاء المختلفة الطباع التى هى العناصر المكيفة بالكيفيات المتضادة وحصل بينها الفعل والانفعال وانكسرت

اى يسفك الدماء فيهم (ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك) حال مقررة لجهة الاشكال كقولك أتحسن الى اعدآئك وانا الصديق المحتاج والمعنى أتستخلف عصاة ونحن معصومون احقاء بذلك والمقصود منه الاستفسار عما رجحهم مع ماهو متوقع منهم على الملائكة المعصومين فى الاستخلاف لا العجب والتفاخر وكأنهم علموا ان المجعول خليفة ذو ثلاثة قوى عليها مدار امره شهوية وغضبية تؤديان به الى الفساد وسفك الدماء وعقلية تدعوه الى المعرفة والطاعة ونظروا اليها مفردة وقالوا ما الحكمة فى استخلافه وهو باعتبار تينك القوّتين لا تقتضى الحكمة ايجاده فضلا عن استخلافه واما باعتبار القوّة العقلية فنحن نقيم ما يتوقع منها سليما عن معارضة تلك المفاسد وغفلوا عن فضيلة كل واحدة من القوّتين اذا صارت مهذبة مطواعة للعقل متمرنة على الخير كالعفة والشجاعة ومجاهدة الهوى والانصاف ولم يعلموا ان التركيب يفيد ما يقصر عنه الآحاد كالاحاطة بالجزئيات واستنباط الصناعات واستخراج منافع الكائنات من القوّة الى الفعل الذى هو المقصود من الاستخلاف

سورة كل واحدة منها حصل منها مزاج متوسط وقوى متباينة و يتفرع عليها آثار مختلفة تقصر عنها البسائط كالاحاطة بالجزئيات فان الظاهر ان الملائكة عليهم السلام لبساطتهم ليس فيهم قوى جسمانية وحواس ظاهرة معدّة كل واحدة منها الادراك نوع من انواع المدركات كالالوان و الاصوات والطعوم و الروائح و الكيفيات الملموسة كاللين و الخشونة و الحرارة و البرودة فلا يحيط علمهم بالطعوم الجزئية المذوقة لانعدام القوة الذائقة فيهم و لا الالوان الجزئية المبصرة لانعدام القوة الباصرة فيهم و لا الاصوات الجزئية المسموعة لانعدام القوة السامعة وكذا الحال في المشمومات و الملموسات الجزئية وليست فيهم الحواس الباطنة ايضا فلا يحيط علمهم بالصور الجزئية تخيلا و لا بالمعاني الجزئية توهما و نحو ذلك بناء على ان العادة الالهية جرت على ان لا يحصل ادراك الجزئيات باستعمال القوة العقلية الا بواسطة القوى الجسمانية المعدة كل واحدة منها لادراك نوع من المدركات كالقوة العقلية المعدة لادراك المعقولات و الحواس الظاهرة المعدة لادراك المحسوسات الجزئية من الالوان و الاصوات و الطعوم و الروائح و الكيفيات الملموسة كالحرارة و البرودة و اللين و الخشونة و من كان فاقدا لهذه القوى كلا او بعضا فات عنه ادراك مايدرك بها وكذا من فات عنه الحواس الباطنة كالقوة المتخيلة و الواهمة و المتصرفة و التحليل و التركيب فات عنه الفوائد المتفرعة كاستنباط الصناعات الخارجة عن العد و الاحصاء و استخراج منافع الكائنات وخواصها من القوة الى الفعل الذى هو المقصود من الاستخلاف فالمركب الذى هو آدم عليه الصلاة و السلام و ذريته لما تميز عن الملائكة العلوية بهذه الفضائل رجح عليهم بالاستخلاف من حيث ان حقيقة البشر الخارجة عن تلك الحقيقة اشرف والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** واليه اشار تعالى اجمالا اى ان غفلتهم عن فضيلة كل واحدة من القوتين اذا صارت مهذبة وعدم علمهم بان التركيب يفيد ماتقصر عنه الآحاد البسيطة وانهم انما نظروا الى القوة العقلية وكونها داعية الى المعرفة و الطاعة على حيالها و لم يتفطنوا لكونها مهذبة مصلحة لتينك القوتين اشار اجمالا بقوله انى اعلم مالاتعلمون اى انما خفى عليكم وجه الحكمة فى ترجيح من ثبت فيه هاتان القوتان على من فقدتا فيه بالاستخلاف لغفلتكم عن فائدة التركيب واقتصر فى جوابهم على الاجمال تنبيها على ان الواجب على المكلف ان يعتقد اجمالا بان كل مايصدر عنه سبحانه و تعالى انما يصدر لحكمة بديعة و مصلحة مهمة و لا يجب عليه ان يعرف وجه تلك الحكمة و المصلحة على التفصيل ثم انه سبحانه و تعالى من غاية لطفه و احسانه زادهم بيانا و فصل لهم هذا المجمل حيث بين لهم من فضل آدم عليه الصلاة و السلام مالم يكن معلوما لهم بان علم آدم الاسماء كلها ثم عرضها عليهم ليظهر كمال فضله عليهم وقصورهم عنه فى العلم و لعل المراد بتعليم آدم خلقه اياه بحيث يستعد لادراك انواع المدركات و الهام معرفتها فان الملائكة لم يخلقوا على ذلك الاستعداد فلم يتصور ان يلهموا معرفتها باسرها فلا يرد ان يقال ما حصل بتعليم الله تعالى اياه مالم يعلمه للملائكة لايدل على فضيلته عليهم **قوله** والتسبيح تبعيد الله تعالى عن السوء و النقصان بان يعتقد انه سبحانه و تعالى منزه فى ذاته و صفاته و افعاله عن كل سوء و نقصان و يتكلم بمايدل عليه روى عن الحسن البصرى رضى الله عنه انه قال معنى قولهم و نحن نسبح بحمدك نقول سبحان الله و بحمده سبحان العظيم و روى عن ابى ذر رضى الله عنه انه دخل بالغداة على رسول الله صلى الله عليه و سلم و بالعشى فقال يارسول الله بابى انت وامى اى الكلام احب الى الله تعالى فقال عليه الصلاة و السلام * ما اصطفاه الله للملائكة سبحان الله و بحمده سبحان الله العظيم * وروى ان عمر رضى الله عنه قال يارسول الله ماصلاة الملائكة فلم يرد عليه الصلاة و السلام عليه شيأ فأتاه جبريل عليه الصلاة و السلام فقال له يانبى الله سألك عمر عن صلاة اهل السماء قال نعم قال أقرئه منى السلام و قل له و اخبره بان اهل سماء الدنيا سجود الى يوم القيامة يقولون سبحان ذى الملك و الملكوت و اهل السماء الثانية قيام الى يوم القيامة يقولون سبحان ذى العزة و الجبروت و اهل السماء الثالثة ركوع الى يوم القيامة يقولون سبحان الحى الذى لايموت فهذا هو تسبيح الملائكة عليهم السلام و التقديس التطهير و القدس الطهارة و منه الارض المقدسة اى المطهرة كذا فى التفسير الكبير و المصنف رحمه الله جعل التسبيح و التقديس مترادفين بمعنى نبعدك عما لايليق بعظمتك و جلالك و يكون الجمع بينهما فى الآية للتأكيد و المبالغة فى تنزيهه سبحانه و تعالى و جعل التسبيح تفعيلا من سبح المخفف و التقديس من قدس المخفف ايضا بقوله ذهب و ابعد اى صار بعيدا فاذا نقلا الى باب التفعيل صارا بمعنى اذهب و أبعد ثم علل استعمال التقديس فى معنى التطهير المبنى على كونه بمعنى التبعيد بقوله لان مطهر الشئ مبعد له عن الاقذار **قوله** و بحمدك فى موضع الحال اى من المنوى فى نسبح فهما حالان

والیه اشاره تعالى اجمالا بقوله (قال انى اعلم مالاتعلمون) و التسبيح تبعيد الله تعالى عن السوء و النقصان وكذلك التقديس من سبح فى الارض و الماء و قدس فى الارض اذا ذهب فيها و ابعد و يقال قدس اذا طهر لان مطهر الشئ مبعد له عن الاقذار و بحمدك فى موضع الحال اى ملتبسين بحمدك على ما الهمتنا معرفتك و وفقتنا لتسبيحك تداركوا به ما اوهم اسناد التسبيح الى انفسهم

متداخلان اى حال فى حال والباء فيه للصاحبة فتتعلق بمحذوف كما فى نحو جاءنى زيد بثياب السفر اى ملتبسا بها وكلمة ما فى قوله على ما الهمتنا مصدرية اى نحمدك على الهامك ايانا معرفتك وعلى توفيقك ايانا لتسبيحك وذكر المحمود عليه اشارة الى انه محذوف فى نظم الآية لدلالة القرينة عليه وبين فائدة التقييد بهذه الحال بانها لتدارك ما اوهمه اسناد التسبيح الى انفسهم من العجب والافتخار حيث دفعوا به استقلالهم فى التمكن من العبادة وقالوا لولا انعامك علينا بالتوفيق واللطف لم نتمكن من عبادتك ﴿ قوله ونقدس لك نطهر نفوسنا عن الذنوب لاجلك ﴾ اى لاجل استحقاقك الطاعة بامتثال اوامرك والاجتناب عن معصيتك طلبا لمرضاتك فتكون اللام على معناها وهو كونها للعلة وقيل المعنى نقدسك فاللام مزيدة وقيل اللام فيه للبيان كما فى هيت لك وسقيا لك فكأنهم لما قالوا ونقدس قال الله تعالى لهم مستنطقا اياهم لا مستفهما لمن التقديس فقالوا لك فعلى هذا تتعلق بمحذوف ويكون لك خبر مبتدأ محذوف اى تقديسا هو لك الا ان المناسب لقوله وكذلك التقديس ان يقول نقدسك نبعدك عن كل سوء لاجلك اى لاجل تنزهك عما لا يليق بالوهيتك وعلو شأنك ليطابق قوله ونحن نسبح فان معناه نبعدك ولعله نظر الى كون التأسيس خيرا من التأكيد فان التقديس اذا كان مرادفا للتسبيح يكون ذكره لمجرد التأكيد والمبالغة بخلاف ما اذا كان بمعنى تطهير النفس عن الاثم والى ان المقصود من ايراد الجملة الحالية وهو تقرير جهة الاشكال وبيان ان حالهم يخالف حال المجعول خليفة فى كل واحد مما يتوقع منه وهو الافساد بمعنى الاشراك بالله وتدنيس نفسه بقتل النفس ظلما فانه يتوقع منه كل واحد من هذين الامرين انما يتم ويظهر بان يفسر تقديسهم بتطهيرهم نفوسهم عن الذنب ليكون التقديس المذكور مقابلا لظلم الخليفة نفسه بسفك الدماء فالملائكة قابلوا اشراكه بالله تعالى بالتسبيح اى تنزيهه عن الشريك وقابلوا تدنيس نفسه بالآثام بتطهير نفوسهم عنها وهذا المقصود انما يتم بجعل التقديس بمعنى تطهير النفس عما دنسها به المجعول خليفة ﴿ قوله وعلم آدم الاسماء كلها ﴾ قيل ههنا جملة محذوفة يتم المعنى بها ويصح العطف وتقديرها فجعل فى الارض خليفة وسماه آدم ولما كانت هذه الجملة المشتملة على كون الخليفة مسمى باسم آدم ملحوظة فى فحوى الكلام ابرز ذلك الاسم فى قوله وعلم آدم مبينا من فضله ما لم يكن معلوما عند الملائكة وهذه الجملة يجوز ان لا يكون لها محل من الاعراب لاستئنافها وان تكون فى محل الجر بعطفها على قوله قال ربك وعلم هذه متعدية الى مفعولين وكانت قبل التضعيف متعدية الى واحد لكونها بمعنى عرف فتعدت بالتضعيف الى آخر وتعليم الغير تحصيل العلم فيه وجعله عالما كالتسويد وهو تحصيل السواد والتحريك وهو ايجاد الحركة والعلم الحاصل فى البشر كسبى وموهبى محض لا كسب فيه للعبد اصلا بخلاف الكسبى فانه فعل العبد كسبا وفعل الله تعالى خلقا وهو العلوم الاستدلالية عند اهل السنة والعلم الموهبى قسمان قسم يحصل فى العبد بمجرد خلق الله تعالى اياه بالذات من غير توقف على شئ آخر من حدس او تجربة او القاء ملك او نحو ذلك وقسم يحصل فيه بالالهام الذى هو القاء فى القلب بواسطة الملك والمصنف اشار اليهما بقوله اما بخلق علم ضرورى بها فيه اى بالاسماء فى آدم او القاء فى روعه فان الالقاء المذكور فعله تعالى بواسطة الملك كما فى قوله عليه الصلاة والسلام «ان روح القدس نفث فى روعى ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها» وتعليم الله تعالى عباده يكون على احد ثلاثة اوجه وقد اشار الى ذلك بقوله عز من قائل وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا الآية فذكروا فى مكالمته للبشر على احد هذه الوجوه الثلاثة ان اشرفها ما كان بارسال رسول يرى ذاته ويسمع خطابه كالنبى صلى الله عليه وسلم مع جبريل عليه السلام والثانى ما كان بالقاء الكلام فى السمع من غير رؤية المتكلم به كحال موسى صلى الله عليه وسلم فى ابتداء امره والثالث ما كان بوحى والمراد بالوحى ههنا الالقاء فى الروع سواء كان بالذات او بواسطة الملك والاحاديث القدسية اى الربانية من قبيل الاول ومنه ايضا قوله تعالى واوحينا الى ام موسى الآية وقوله واذ اوحيت الى الحواريين وقد يكون الوحى بمعنى التسخير كقوله تعالى واوحى ربك الى النحل اى لان يعمل ذلك العمل والظاهر ان تعليم آدم عليه السلام انما كان بخلق العلم فى قلبه اما بالذات او بواسطة الملك والروع بضم الراء القلب ومعنى تعليمه تعالى اياه اسماء المسميات انه تعالى اراه الاجناس التى خلقها من الجواهر والاعراض والقى فى قلبه ان هذا اسمه فرس وهذا اسمه بقر وهذا اسمه بعير الى تمام الاجناس وعلمه احوالها ومنافعها مثل ان قال الفرس يصلح للركوب والبقر لكراب الارض والبعير لحمل الاثقال وكذا الحال فى جميع اسماء المسميات وخواصها وما يتعلق بها من المنافع الدينية والدنيوية ﴿ قوله ولا يفتقر الى سابقة اصطلاح ﴾ يعنى ان تعليم الاسماء

(وهى)

ونقدس لك نطهر نفوسنا عن الذنوب لاجلك كأنهم قابلوا الفساد المفسر بالشرك عند قوم بالتسبيح وسفك الدماء الذى هو اعظم الافعال الذميمة بتطهير النفس عن الآثام وقيل نقدسك واللام مزيدة (وعلم آدم الاسماء كلها) اما بخلق علم ضرورى بها فيه او القاء فى روعه ولا يفتقر الى سابقة اصطلاح ليتسلسل والتعليم فعل يترتب عليه العلم غالبا

وهى الالفاظ و العبارات الدالة على المسميات سوآء كان تعليمها بخلق علم ضرورى بها فى آدم او بالقاء فى روعه لايحتاج الى تقدّم لغة اصطلاحية لانه لو توقف التعليم والتكلم على تقدّم اللغة وجريان الاصطلاح عليها لتوقف ذلك الاصطلاح على لغة متقدّمة واصطلاح سابق وهلم جرا فاما ان يدور او يتسلسل وكل منهما باطل ولم يتعرّض المصنف للزوم الدور لانه اراد بالتسلسل ماهو اعم مما يتحقق فى ضمن الدور واختلفوا فى اللغات هل هى توقيفية او موضوعة بوضع الناس واصطلاحهم فذهب الاشعرى والجبائى والكعبى الى الاوّل وقالوا ان الله تعالى وضع بازآء كل واحد من المعانى والمسميات لفظا يعبر به عنه وخلق علما ضروريا بان تلك الالفاظ موضوعة لتلك المعانى واحتجوا عليه بقوله تعالى وعلم آدم الاسمـاء كلها فانه تعالى جعل الاسمـاء معلمة ولامعنى لكونها معلمة الا كونها توقيفية وذهب ابو هاشم الى انه لابدّ من تقدّم لغة اصطلاحية تخصصه بمدلول معين بوضع النـاس واصطلاحهم على اختصاصه به واحتج عليه بانه لو حصل العلم الضرورى بانه تعالى وضع هذه اللفظة لهذا المعنى لصارت صفة الله تعالى معلومة بالضرورة مع ان ذاته تعـالى معلومة بالاستدلال وذلك محـال فثبت ان القول بالتوقيف فاسد * واجيب عنه بان كونها توقيفية لايستلزم حصول العلم الضرورى بان الله تعالى وضع هذه الاسماء لهذه المسميـات حتى يرد ان يقال كيف يتصوّر ان تكون ذات الله تعالى معلومة بالاسـتدلال وتكون صفته معلومة بالضرورة بل يجوز كونها توقيفية على معنى ان يخلق علما ضروريا بان واضعا وضع هذه الاسماء لهذه المسميات من غير تعيين ان ذلك الواضع هو الله تعالى او الناس فعلى هذا لا يرد ماذكر ﴿قوله ولذلك﴾ اى ولكون ترتب العلم على التعليم اكثريا لاكليا يقال علمته فلم يتعلم وفيه بحث لان التعليم كامر تحصيل العلم للغير كان التسويد تحصيل السواد فيكون التعلم مطاوعا للتعليم ولازماله لزوم قبول الاثر للتأثير فينبغى ان يكون ترتب العلم على التعليم كليا لا اكثريا وقولهم علمته فلم يتعلم من قبيل المجاز لان علمته بمعنى باشرت طريق تعليمه ولم اقصر فى السعى لكنه تعالى لم يخلق فيه العلم لا بمعنى حصلت فيه العلم والا لما جاز ان يقال فلم يتعلم ﴿قوله واشتقاقه﴾ مبتدأ وقوله تعسف خبره ووجه كونه تعسـفا ان اشتقاق الاسم الاعجمى من اللفظ العربى خلاف الظـاهر والالفاظ التى جعلوا لفظ آدم مشتقا منها الفاظ عربية واختلف القائلون باشتقاقه فمنهم من قال انه مشتق من الأدمة بضم الهمزة وسكون الدال وهى السمرة لون الاسمر وهى حمرة تميل الى السواد وقيل انه مشتق من الأدمة بالفتحات الثلاث وهى الاسوة والقدوة وهى بضم الهمزة وكسرها اسم لما يأتسى الشخص به اى يقتدى بسـببه الذى هو وجه الاقتدآء به يقال لى فى فلان اسوة اى خصلة اقتدى به بسببها ومثله القدوة لفظا ومعنى وقد تطلق القدوة على المقتدى به مبالغة ومنه قولهم فى المدح قدوة العلماء وكذلك الأدمة والاسوة وفى الصحاح يقال جعلت فلانا أدمة اهله اى اسوتهم والأدمة تطلق ايضا على باطن الجلد الذى يلى اللحم والبشرة على ظاهره ﴿قوله او من اديم الارض﴾ اى من وجه الارض سمى آدم باسم ماخلق هو منه وسهلها لينها وحزنها غليظها واخيافا اى مختلفين على حسب اختلاف الوان الارض واوصافها فمنهم الاحمر والابيض والاسود واللين والغليظ يقال الناس اخياف اى مختلفون واخوة اخياف اذا كانت امهم واحدة والاباء شتى ﴿قوله او من الادم او الادمة﴾ بضم الهمزة وسكون الدال فيهما وفى الصحاح الادم الالفة والاتفاق يقال ادم الله بينهما ادما اى اصلح والف وكذلك آدم الله بينهما فعل وافعل بمعنى وفى الحديث لو نظرت اليها فانه احرى ان يؤدم بينكما بمعنى ان يكون بينكما المحبة والالفة والاتفاق فسمى آدم به لان الله تعالى الف بينه وبين حوّآء او جمع بينه كرامات ﴿قوله كاشتقاق ادريس من الدرس﴾ اى كان القول باشتقاق ادريس من الدرس لكثرة دراسته العلوم تعسف وكذا القول باشتقاق يعقوب من العقب لمجيئه على عقب اسحق عليهما السلام وباشـتقاق ابليس من الابلاس وهو اليـأس ليأسه من رحمة الله تعالى فان جميع ذلك تعسف لماذكر ﴿قوله والاسم باعتبار الاشتقاق﴾ يعنى ان لفظ الاسم باعتبار اشـتقاقه من السمة كما هو رأى الكوفيين مايكون علامة للشئ بان يكون لفظا موضوعا بازآئه او صفة او حالا من احواله ككنعته ومضرته وحلاوته وبياضه وسائر كيفياته المحسوسة والمعقولة والمتخيلة والمتوهمة او فعلا من افعاله مثل قرآءته وكتابته وخياطته ونحو ذلك فان جميع ذلك علامة دالة على نفس ذلك الشئ وذاته فهو من قبيل الاسماء بمعنى مايكون علامة للشئ ودليلا يرفعه الى الذهن وكلمة من فى قوله من الالفاظ والصفات والافعال بيـان مافى قوله مايكون علامة وباعتبار اشـتقاقه من السمو كما ذهب اليه البصريون مايكون دليلا على الشئ

ولذلك يقال علمته فلم يتعلم وآدم اسم اعجمى كآزر وشالخ واشتقاقه من الأدمة او الأدمة بالفتح بمعنى الاسـوة او من اديم الارض لماروى عنه عليه الصلاة والسلام انه تعالى قبض قبضة من جميع الارض سهلها وحزنها فخلق منها آدم فلذلك يأتى بنوه اخيـافا او من الأدم او الأدمة بمعنى الألفة تعسف كاشتقاق ادريس من الدرس ويعقوب من العقب وابليس من الابلاس والاسم باعتبار الاشتقاق مايكون علامة للشئ ودليلا يرفعه الى الذهن من الالفاظ والصفات والافعال

و استعماله عرفا فى اللفظ الموضوع لمعنى
سوآء كان مركبا اومفردا مخبرا عنه اوخبرا
اورابطة بينهما واصطلاحا فى المفرد الدال
على معنى فى نفسه غير مقترن باحد الازمنة
الثلاثة والمراد فى الآية اما الاوّل والثانى
وهو يستلزم الاوّل لان العلم بالالفاظ من حيث
الدلالة متوقف على العلم بالمعانى والمعنى
انه تعالى خلقه من اجزآء مختلفة وقوى
متباينة مستعدًا لادراك انواع المدركات
من المعقولات والمحسوسات والمتخيلات
والموهومات والهمه معرفة ذوات الاشياء
وخواصها واسمائها واصول العلوم وقوانين
الصناعات وكيفية آلاتها

بحيث يرفعه الى الذهن كالالفاظ والصفات والافعال فان كل واحد منها دليل على ذات الشئ وماهيته فيكون اسماله اى ساميا مرتفعا عليه فقوله مايكون علامة ايماء الى اشتقاقه من السمة وهى العلامة وقوله دليلا يرفعه ايماء الى اشتقاقه من السموّ وهو الارتفاع والعلوّ ﴿ قوله واستعماله عرفا ﴾ اراد بالعرف ههنا العرف العام الذى لم يتعين ناقله وبالاصطلاح العرف الخاص المنسوب الى اهل العربية واراد بالمخبر عنه الاسم المعدود فى اقسام الكلمة والخبروان كان يتناول الاسم والفعل الا انه اراد به الفعل خاصة بقرينة المقابلة واراد بالرابطة الحرف فانه لعدم دلالته على معنى فى نفسه يحتاج الى كلام مركب من الخبر والمخبر عنه فهذه الاقسام الثلاثة اقسام للفظ الموضوع والمفرد فلفظ الاسم فى اصطلاح اهل العربية يراد به ماهو قسيم للمركب والفعل والحرف وفى العرف العام يعم جميع الالفاظ الموضوعة كلاما كان او كلمة اسما اوفعلا اوحرفا وباعتبار اشتقاقه من السمة اوالسموّ يتناول ايضا الصفات والافعال قال الامام الرازى رحمه الله من الناس من قال قوله تعالى وعلم آدم الاسماء اى علمه صفات الاشياء ونعوتها وخواصها والدليل عليه ان الاسم اشتقاقه اما من السمة اومن السموّ فان كان من السمة كان الاسم هو العلامة وصفات الاشياء وخواصها دالة على ماهياتها فصح ان يكون المراد من الاسماء الصفات وان كان من السموّ فكذلك لان دليل الشئ كالمرتفع عليه فان العلم بالدليل حاصل قبل العلم بالمدلول فصفات الاشياء وخواصها باعتبار كونها دلائل دالة على ماهياتها كانت اسماء سامية مرتفعة على تلك الماهيات فثبت انه لاامتناع فى ان يقال قوله تعالى وعلم آدم الاسماء معناه علمه صفات الاشياء ونعوتها وخواصها هذا كلامه ولعل الوجه فى تعميم المراد من لفظ الاسم لغير الالفاظ الموضوعة من الصفات والصنائع ان وجه الحكمة فى تعليم آدم عليه السلام مالم تعلمه الملائكة اظهار فضله عليهم وليس كبير فضل للعلم بمجرّد العبارة الدالة على المسميات وخواصها واحوالها لان العلم بالماهيات وعوارضها اهم من العلم باللغات فتكون الفضيلة فى العلم بالحقائق اظهر من الفضيلة الحاصلة بالعلم باللغات الذى هو من وظائف الصبيان وكيف يجوز ان يقال جعل آدم عالما فى ملكوت السموات والارض بحيث صار شيخا مدرسا للملائكة بمجرّد تعلم لغات واسماء فلما جاز تعميم الاسماء للالفاظ الموضوعة والصفات بحسب اللغات كان الحمل على العموم اولى فلذلك ذكر المصنف اوّلا معناه باعتبار اشتقاقه ثم ذكر معناه العرفى المتناول للالفاظ الموضوعة مطلقا ثم قال والمراد بلفظ الاسماء المذكورة فى الاية اما المعنى الاوّل وهو مايفهم منه باعتبار الاشتقاق او الثانى وهو المعنى العرفى ثم قال وهو يستلزم الاوّل يعنى ان تعليم الاسماء بمعنى الالفاظ الموضوعة للمعنى يستلزم تعليم الاسماء بالمعنى الاعم المتناول لكل مايكون علامة لذات الشئ من الالفاظ اوالصفات والافعال فان كل واحد من الصفات القائمة بالغير والافعال الصادرة عنه من قبيل المعانى المدلول عليها بالالفاظ فمن علم الالفاظ من حيث دلالتها على معانيها الوضعية فهو لايعلم الاسم بالمعنى المتناول للالفاظ والمعانى لان معرفة الاسماء من حيث دلالتها على المسميات لاتحصل الا بمعرفة المسميات انفسها وحصول صورها فى الذهن ولاوجه لان يراد بلفظ الاسماء فى الآية المعنى الاصطلاحى اذلافضيلة يعتدّ بها فى تعلم الاسم النحوى الاصطلاحى قال الامام ان اهل النحو خصصوا لفظ الاسم بالالفاظ المخصوصة لكن ذلك عرف حادث لااعتبار به ﴿ قوله والمعنى ﴾ اى معنى قوله تعالى وعلم آدم الاسماء انه تعالى خلقه من اجزآء لطيفة فان اصل اجزآئه العناصر الاربعة واجزآء بدنه لحم وشحم وعظم وعرق وقلب وكبد ومعى وقوى متباينة بعضها مختصة بالبدن وبعضها بالنفس الناطقة وحصل له بحسب القوى المختلفة معارف مختلفة واحوال متفاوتة فان له بحسب الحواس الخمس معارف محسوسة وبحسب العقل معارف معقولة وبحسب الوهم والخيال معارف موهومة مخيلة وحصل له بحسب التراكيب البدنية وبسائطها افعال متباينة ومهن متفاوتة كالكتابة والخياطة والتجارة وسائر الصناعات وكل ذلك معدوم فى الملك لانعدام كثافة الجسم المركب من الاجزآء المختلفة وماتفرّع عليها من القوى الجسمانية المتباينة والحواس الظاهرة والباطنة فيفوت عنه الادراكات المبنية عليها فان المحسوس لايدركه خصوصا الاذواق الحاجة والمهن البدنية لاتعاطاها الا من ركب تركيب الانسان من القوى البدنية المتفاوتة ولايصلح للخلافة فى الارض الا المركب الجامع لجميع القوى الانسانية والملكية ﴿ قوله والهمه ﴾ عطف على قوله خلقه مستعدًا لادراك انواع المدركات يعنى انه لم يبقه على الاستعداد المحض بل اخرج كاله من القوّة الى الفعل حيث الهمه معرفة ذوات الاشياء اى حقائقها التى كل واحدة منها

مغايرة لما عداها و معرفة مايخصها من الصفات و المنافع و المضار و معرفة اسمائها اى الالفاظ الموضوعة بازآئها و معرفة اصول العلوم اى قواعدها الكلية و قوانين الصناعات اى الامور الكلية التى يحتاج اليها فى الصناعات و الحرف و المقصود من هذا الكلام اى من بيان معنى قوله تعالى و علم آدم الاسماء رفع سؤال يرد ههنا من قبل الملائكة بان يقولوا لايلزم من علمه و انبائه مالا نعلمه و لانقدر على الانباء به فضله علينا فانه انما علم ذلك بتعليمك اياه و نحن انما لم نعلمه لعدم تعليمكه ايانا و انما يلزم فضله علينا ان لو علم بلا تعليم * و حاصل الجواب ان المراد بتعليمه خلقه بحيث يستعد لادراك انواع المدركات المذكورة و الهام معرفة تلك الامور المسطورة بخلاف الملائكة فانهم لم يخلقوا على ذلك الاستعداد فلم يتصوّر الهامهم معرفة تلك الامور ﴿قوله الضمير فيه﴾ اى الضمير المنصوب فى قوله ثم عرضهم لكونه ضمير العقلاء الذكور لايصح رجوعه الى الاسماء سوآء اريد به الالفاظ الموضوعة مطلقا او مايدل عليه لفظ الاسماء باعتبار اشتقاقه ولو كان المراد رجوعه الى الاسماء لقيل عرضهنّ او عرضها و جعل المسميات مدلولا ضمنيا للفظ الاسماء بناء على كون اللام فيه عوضا عنها و نائبا منابها كما فى قوله تعالى و اشتعل الرأس شيبا فان اصله اشتعل رأسى شيبا فحذف ضمير المتكلم و عوّض عنه اللام ﴿قوله لدلالة المضاف﴾ وهو الاسماء عليه اى على المضاف اليه لان الاسم اسم لمسماه موضوع بازآئه فلا ينفك عن الدلالة عليه و كون اللام عوضا عن المضاف اليه انما ذهب اليه الكوفيون و اما البصريون فهم يجعلون اللام فى مثله للعهد و المعهود المضاف اليه المحذوف للعلم به فانه لما كان معلوما يؤتى بلام التعريف للاشارة اليه كما فى قوله تعالى و اشتعل الرأس شيبا فانه لما تقدم قوله انى وهن العظم منى كان ضمير المتكلم دليلا على ان المراد رأسى فحذف ياء المتكلم للعلم به و اتى بلام التعريف للاشارة الى المعهود و مانحن فيه ليس من هذا القبيل اذلا معهود فى قوله و علم آدم الاسماء حيث قال اذ التقدير اسماء المسميات ولم يقل اذ التقدير و علم آدم مسميات الاسماء اما اعتبارا لحذف فليحصل مرجع الضمير لان ضمير عرضهم للمسميات بالاتفاق فلو لم يعتبر الحذف لزم الاضمار قبل الذكر و اما اعتبار كون المحذوف هو المضاف اليه دون المضاف فلانه لو كان المحذوف هو المضاف لكان المناسب ان يقال انبئونى هؤلاء يا آدم انبئهم بهم فلما انبأهم بهم بدل قوله انبئونى باسماء هؤلاء يا آدم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم باسمائهم ﴿قوله لان العرض للسؤال عن اسماء المعروضات﴾ علة لقوله الضمير فيه للمسميات كأنه قيل انما قلنا ان الضمير فيه للمسميات المدلول عليها ضمنا لان العرض للسؤال عن اسماء المعروض لاعن نفس الاسماء و الالكان المعنى ثم عرض الاسماء على الملائكة فقال لهم انبئونى باسماء الاسماء ولا معنى له ﴿قوله سيما ان اريد به﴾ اى بالاسماء المعروضة الالفاظ الموضوعة الذى هو المعنى العرفى له فان عدم كون المعروض نفس الاسماء حينئذ يكون فى غاية الظهور بخلاف ما اذا اريد معناه باعتبار الاشتقاق وهو مايكون علامة للشئ و دليلا يرفعه الى الذهن من الالفاظ و الصفات و الافعال فانه يتصوّر حينئذ ان يسأل عن اسماء الاسماء بالمعنى المذكور فى الجملة ﴿قوله و المراد به ذوات الاشياء﴾ اى و المراد بلفظ المسميات فى قولنا اسماء المسميات هو ذوات الاشياء ان اريد بالاسماء مدلولها باعتبار الاشتقاق لان الاسم اذا كان بمعنى العلامة التى ترفع الشئ الى الذهن يكون الشئ هو ذات ذلك الشئ المدلول عليه بالعلامة ﴿قوله او مدلولات الالفاظ﴾ هذا على تقدير ان يراد بالاسم اللفظ الموضوع لمعنى فيكون المسمى بمعنى الموضوع له ﴿قوله و تذكيره لتغليب ما اشتمل عليه من العقلاء﴾ جواب عما يقال اذا كان ضمير عرضهم راجعا الى المسميات بمعنى ذوات الاشياء او مدلولات الالفاظ كان الظاهر ان يقال عرضهنّ او عرضها فلم ذكر الضمير الراجع اليها و تقرير الجواب ان المسميات لما اشتملت على العقلاء من الجنّ و الانس و الملائكة غلبوا على غيرهم فعبر عن الجميع بما يعبر به عن العقلاء و معنى العرض فى اللغة الاظهار ومنه عرض الجارية على المشترى و عرض الجند على السلطان و يقال عرضت المتاع للبيع اذا اظهرته للمشترى قال الله تعالى و عرضنا جهنم يومئذ للكافرين عرضا قال الغزالى اى ابرزناها حتى رأوها و قال مقاتل ان الله تعالى خلق كل شئ من الحيوان و الجماد ثم علم آدم اسماءها ثم عرض تلك الشخوص الموجودات على الملائكة و لذلك قال ثم عرضهم و قيل انه تعالى عرضهم امثال الذر و كلمة ثم دلت على تراخى العرض عن التعليم ليتقرّر التعليم فى قلبه و يتحقق اثره فيه ثم يستخبره عما تحقق و لما لم يكن بين عرضها للملائكة و قوله لهم انبئونى تراخ و مهلة عطف قوله تعالى انبئونى على قوله ثم عرضهم بالفاء ﴿قوله على معنى عرض مسمياتهن﴾ اى فى قرآءة عرضهنّ و قوله او مسمياتها اى فى قرآءة عرضها فالضميران المنصوبان فى عرضهنّ و عرضها للاسماء بتقدير المضاف فيهما و هو المسميات المضافة الى الضمير

(ثم عرضهم على الملائكة) الضمير فيه للمسميات المدلول عليها ضمنا اذ التقدير اسماء المسميات فحذف المضاف لدلالة المضاف عليه وعوّض عنه اللام كقوله تعالى و اشتعل الرأس شيبا لان العرض للسؤال عن اسماء المعروضات فلا يكون المعروض نفس الاسماء سيما ان اريد به الالفاظ و المراد به ذوات الاشياء او مدلولات الالفاظ و تذكيره لتغليب ما اشتمل عليه من العقلاء و قرئ عرضهنّ و عرضها على معنى عرض مسمياتهن او مسمياتها

واحتيج الى اعتبار حذف المسميات مضافا الى الضمير فيهما بناء على مامرّ من ان المقصود من المعرفة السؤال عن اسماء الاشياء المعروضة على الملائكة فلا يكون المعروض نفس الاسماء بل هو مسمياتها فلذلك جعل التقدير عرض مسمياتهن او مسمياتها ﴿قوله تبكيت لهم﴾ التبكيت الازام والاسكات فانهم لما قالوا ما يتضمن استبعاد استخلاف المفسد السفاك وترجيحه على اهل التسبيح والتقديس بكتهم باظهار فضل من اراد استخلافه عليهم وعجزهم عما قدر هو عليه وهو جواب عما يقال من ان الله تعالى قد علم عجزهم عن الانباء وانهم سيقولون لا علم لنا فلم استنبأهم بقوله انبئونى باسماء هؤلاء وليس هذا الا تكليف ما لا يطاق وهو وان جاز عقلا عند الاشاعرة لكن غير واقع بالنص والجواب ان المقصود من هذا الاستنباء ليس وجود الانبا بل المقصود تبكيتهم واظهار عجزهم لهم ويدل على ذلك قوله ان كنتم صادقين فان صيغة افعل تجيء لغير الايجاب والتكليف كالتعجيز قيل لولا ان العلم افضل من العمل لم يبكت الله تعالى الملائكة بالعلم حين عرضوا العمل بقولهم نحن نسبح بحمدك ونقدس لك * قال الامام لما اراد الله تعالى اظهار فضل آدم لم يظهره الا بالعلم فلو كان فى الامكان شيء اشرف من العلم لكان اظهار فضله بذلك الشيء لا بالعلم ﴿قوله والانباء اخبار فيه اعلام﴾ الظاهر ان المراد بالاخبار التلفظ بالجملة الخبرية وبالاعلام افادة المخاطب نفس الحكم الذى هو وقوع النسبة كما فى نحو زيد قائم لمن لا يعرف انه قائم وليس المراد به افادة كون المخبر عالما بالحكم كما فى قولك حفظت التوراة لمن حفظها اذ لم يسمع استعمال لفظ الانباء فى اعلام لازم فائدة الخبر قال الراغب الانباء اخبار فيه اعلام وهو متضمن لهما ولذلك كان كل انباء اخبارا وليس كل اخبار انباء وكل نبأ علم وليس كل علم نبأ ولكون الانباء متضمنا لهما ومشتملا عليهما اجرى مجرى كل واحد منهما فقيل انبأته بكذا كما يقال اخبرته بكذا وانبأته كذا كما يقال اعلمته كذا ولا يقال نبأ الا لكل خبر يقتضى العلم كالمتواتر وهو خبر الله تعالى وخبر الانبياء عليهم الصلاة والسلام وما جرى مجراهما فعلى هذا يكون الانباء حقيقة فى الاخبار الذى فيه اعلام كما فى قوله تعالى فلما انبأهم باسمائهم اى اخبرهم واعلمهم باسمائهم واما الانباء فى قوله تعالى انبئونى باسماء هؤلاء فليس بحقيقة لكونه بمعنى مجرد الاخبار الخالى عن الاعلام لاستحالة الاعلام فى حقه تعالى بل هو فيه مجاز مرسل من قبيل ذكر اسم الكل وارادة الجزء * فان قيل لم لا يجوز ان يكون لفظا مشتركا بين الكل والجزء * قلنا لما تقرر عندهم من ان المجاز خير من الاشتراك اللفظى لكثرة المجاز بالنسبة الى المشترك ولان المجاز انما يحتاج الى القرينة عند استعماله فى المعنى المجازى بخلاف المشترك فانه يحتاج اليها فى جميع استعمالاته وجواب الشرط فى قوله تعالى ان كنتم صادقين محذوف حذف لدلالة ما قبله عليه وهو قوله انبئونى باسماء هؤلاء وتقدير الكلام ان كنتم صادقين فى زعمكم فانبئونى باسماء هؤلاء وهذا مذهب جمهور البصريين واما الكوفيون فانهم يرون ان الجواب هو المتقدم وهو مردود بان المقدم على الشرط فى نحو قولنا انت ظالم ان فعلت كذا لو كان هو الجواب لوجب الفاء معه متأخرا ﴿قوله فى زعمكم انكم احقاء بالخلافة لعصمتكم﴾ لما كان توصيف المتكلم بالصدق مبنيا على كون النسبة التى هى مدلول كلامه مطابقة لما فى الواقع استلزم توصيف الملائكة بالصدق ان يصدر عنهم كلام يكون لنسبته خارج تطابقه تلك النسبة او لا تطابقه فالمصنف بين ذلك الكلام بقوله فى زعمكم انكم احقاء بالخلافة او ان خلقهم واستخلافهم وهذه صفتهم لا يليق بالحكيم فانبئونى باسماء هؤلاء والمعنى انكم ان كنتم صادقين فى زعمكم او لويتكم للخلافة او فى زعمكم كون استخلافهم مخالفا للحكم فقد ادعيتم العلم بالامور الخفية فلزمكم ان تعلموا اسماء هذه المعروضات فانبئونى باسمائها فانها ليست بهذه المرتبة فى الخفاء ووجه ايراد الشرطية المذكورة فى هذا المقام على تقدير ان يكون معناها ان كنتم صادقين فى زعمكم انكم احقاء بالخلافة انهم لما قالوا على طريق الاستفسار عن الامر الذى رجح آدم وذريته مع ما هو متوقع منهم على الملائكة المعصومين فى الاستخلاف والتعجب من ان يستخلف لاصلاح الارض من يفسد فيها والاستكشاف عما خفى عليهم من الحكمة التى بهرت تلك المفاسد والغتها اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اجابهم الله تعالى اولا بقوله انى اعلم ما لا تعلمون حيث بين اجمالا ان من يستخلف احقاء بذلك ثم بين بعض ما اجمل فيهم مما يستحقون لاجله ان يستخلفوا فقال ما معناه ان كنتم صادقين فى زعمكم انكم احقاء بالخلافة منهم لعصمتكم دونهم فاظهروا فيكم ما به تستحقون الخلافة لتظهر مساواتكم اياهم فى ذلك حتى يصح منكم دعوى الرجحان عليهم بعصمتكم دونهم فان الخلافة تقتضى الحكم بالحق واقامة المعدلة بين العباد وهى لا تتأتى الا بالتحلى بالفوائد العلمية ومعرفة ذوات الاشياء وخواصها وافعالها ليتمكن بها من التدبر فى المصالح والمهمات

(قال انبئونى باسماء هؤلاء) تبكيت لهم وتنبيه على عجزهم عن امر الخلافة فان التصرف والتدبير واقامة المعدلة قبل تحقق المعرفة والوقوف على مراتب الاستعدادات وقدر الحقوق محال وليس بتكليف ليكون من باب التكليف بالمحال والانباء اخبار فيه اعلام ولذلك يجرى مجرى كل واحد منهما (ان كنتم صادقين) فى زعمكم انكم احقاء بالخلافة لعصمتكم او ان خلقهم واستخلافهم

واعطاء كل ذى حق حقه من غير زيادة ولا نقصان فمن ادعى رجحانه عليهم نظرا الى عصمته فعليه ان يثبت اوّلا تحقق ما به يستحق الخلافة فيه ﴿**قوله** وهذه صفتهم﴾ جملة حالية من الضمير المجرور فى استخلافهم واقعة بين اسم ان وخبرها الذى هو قوله لايليق بالحكيم لما زعموا ذلك اجابهم الله تعالى بان قال ان كنتم صادقين فيما زعمتموه فانبئونى باسماء هؤلاء فان قوله انبئونى باسماء هؤلاء امر تعجيز وتبكيت يظهر به فضل آدم على الملائكة عليه وعليهم السلام فضلا راجحا على ما فيه من المفاسد بحيث لا ينظر اليها فى جنبه ومعلوم ان خلق ما يغلب خيره حكمة بالغة لائقة بالحكيم لما مرّ من ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير ﴿**قوله** وهو وان لم يصرحوا به﴾ اى كل واحد من الزعمين المذكورين صح نسبته اليهم مع انهم لم يصرحوا بشئ من ذلك بناء على انهم صرحوا بما يستلزم ذلك فكأنهم صرحوا به فان الزعم الاوّل لازم لقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدّس لك والزعم الثانى لازم لقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ﴿**قوله** والتصديق كما يتطرّق﴾ تتمة لقوله وهو وان لم يصرحوا به الخ وهو اشارة الى جواب ما يقال ان الملائكة حين قيل لهم انى جاعل فى الارض خليفة لم يقولوا الا جملة استفهامية مقيدة بجملة حالية وهى قولهم اتجعل فيها الى قولهم ونقدّس لك والجملة الانشائية لا يتطرّق اليها التصديق والتكذيب فما وجه ان يقال لهم ان كنتم صادقين ﴿**قوله** بغرض ما يلزم مدلوله﴾ بفتح الغين المعجمة وما الابهامية اى قد يتطرّق اليه التصديق باعتبار غرض ما يلزم مدلول الكلام وباعتبار هذا الغرض اللازم لمدلول الكلام يعترى التصديق الانشا آت اى يعرضها فان السائل اذا قال مستفهما ازيد فى الدار وقال اعطنى كذا فان غرضه اللازم لكلامه الاوّل التنبيه على جهله بكون زيد فى الدار ولكلامه الثانى التنبيه على حاجته وافتقاره فباعتبار هذا الغرض صح ان يقال هو صادق او كاذب وقد كذب الله تعالى المنافقين فى قولهم انك لرسول الله والحال ان منطوق كلامهم انشاء الشهادة فان التكذيب فيه راجع الى هذا الخبر الضمنى اللازم لمقالتهم لان الشهادة انما تكون على علم ومواطأة قلب ﴿**قوله** اعتراف بالعجز والقصور﴾ اى بالعجز عن علم ما سئلوا عنه لما كان قول الملائكة لا علم لنا الا ما علمتنا جملة خبرية ولم تكن الملائكة بصدد الاخبار بمضمونها لله تعالى لان قصد من هو بصدد الاخبار من ايراد الجملة الخبرية افادة المخاطب اما الحكم او كونه عالما به والمخاطب بهذه الجملة الخبرية وهو الله تعالى عالم بكل واحد من الامرين فلا يتصوّر ان يكون قصد الملائكة بها افادة حكمها ولا افادة كونهم عالمين بحكمها فوجب ان يكون مقصودهم من ايرادها اغراضا اخر سوى افادة الحكم ولازمه مما يناسب المقام وذكر المصنف من تلك الاغراض اربعة امور * الاوّل انهم قالوا ذلك على وجه الاعتراف بالعجز والتسليم بانهم لا يعلمون ما سئلوا عنه وذلك لانهم قالوا انا لا نعلم الا الذى علمتنا فاذا لم تعلمنا ذلك فكيف نعلمه والثانى انهم قالوا ذلك للاشعار بالامرين المذكورين اللذين احدهما الاشعار بان سؤالهم بقولهم اتجعل فيها الخ استكشاف عن الحكمة الخفية المقتضية للخلافة وليس باعتراض لان قولهم لا علم لنا الا ما علمتنا يأبى عن كون السؤال المذكور على وجه الاعتراض لان الاعتراض لا يلائم حال من يعترف بجهله بل الملائم له الاستفسار لان الجهل بالشئ يقتضى استعلامه لان المرء تواق لما لم يسأله وثانيهما الاشعار بانه قد بان لهم ما كان خفى عليهم من فضيلة الانسان التى استحق بها الاستخلاف واقامة المعدلة بين العباد فان اعترافهم بعجزهم عن الانباء المذكور مع علمهم بقدرة آدم عليه السلام عليه يشعر بانه قد بان لهم ذلك فظهر انهم انما اوردوا تلك الجملة الخبرية للاشعار بالامرين المذكورين * والثالث انهم قصدوا بايراد الجملة المذكورة اظهار شكر نعمته تعالى بتعريفه اياهم وكشفه لهم ما اعتقل عليهم اى خفى وانعقد واشتبه عليهم من حال الخليفة ووجه استحقاقه للخلافة وان كان ايرادها طريقا الى اظهار شكر نعمته تعالى لان التسبيح ثناء لله تعالى بتنزيهه عما لا يليق بعظمة جلاله والعبادة مطلقا قولية كانت او فعلية شكر لله تعالى بمقابلة نعمته * فان قيل ان فضيلة الانسان انما بانت لهم بعد ما قال تعالى لآدم عليه السلام يا آدم انبئهم باسمائهم فانبأهم بها فكيف يصح ان يكون قولهم قبل ذلك اشعارا بانه قد بان لهم ما كان خفى عليهم من فضيلة الانسان واظهارا لشكر نعمة تعريفه تعالى اياهم بذلك * فالجواب تسليم ان ظهور فضيلة الانسان متأخر عن انباء آدم عليه السلام بالاسماء المذكورة الا ان ذلك لا ينافى كون قول الملائكة قبل انباء آدم بها سبحانك الآية مشعرا بانه قد بان لهم ما خفى عليهم من فضل الانسان بل هو مشعر به لان تنزيه الله تبارك وتعالى عما لا يليق بشأنه يشعر بان استخلاف آدم يليق بشأنه الاعلى وتقتضيه حكمته الباهرة لما فيه من

وهذه صفتهم لا يليق بالحكيم وهو وان لم يصرحوا به لكنه لازم مقالتهم والتصديق كما يتطرق الى الكلام باعتبار منطوقه قد يتطرق اليه بغرض ما يلزم مدلوله من الاخبار وبهذا الاعتبار يعترى الانشا آت (قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا) اعتراف بالعجز والقصور واشعار بان سؤالهم كان استفسارا ولم يكن اعتراضا وانه قد بان لهم ما خفى عليهم من فضل الانسان والحكمة فى خلقه واظهار لشكر نعمته بما عرفهم وكشف لهم ما اعتقل عليهم ومراعاة للادب بتفويض العلم كله اليه

الفضيلة التى لا يتم امر الخلافة بدونها و الرابع من الاغراض الاربعة المقصودة بايراد الجملة الخبرية مراعاة الادب بسلب العلم عن انفسهم و تفويضه الى جناب كبريائه فان اعتراف العالم بالجهل من كمال التواضع و التذلل قيل لبعض الحكماء ما اعظم التواضع فقال الاعتراف بالجهل من العالم **﴿ قوله و سبحان مصدر كغفران ﴾** من السبح وهو التباعد قال تعالى ان لك فى النهار سبحا طويلا اى تباعدا طويلا و سعة ذهاب و سبحته عن كذا اى نزهته و بعدته و لايكاد يستعمل الا مضافا منصوبا باضمار فعله فمعنى سبحانك نسبحك تسبيحا اى ننزهك تنزيها كمعاذ الله وريحان الله و عمرك الله فان كل واحد منها مصدر منصوب باضمار فعل اى اعوذ بالله معاذا و استرزقه استرزاقا والريحان الرزق و عمرك الله اى طول عمرك و قد يستعمل علما للتسبيح فان العلمية كما تجرى فى الاعيان تجرى فى المعانى ايضا فتقطع عن الاضافة لان الاعلام لا تضاف فتمتنع من الصرف للعلمية و الالف و النون المزيدتين كما فى بيت الاعشى

* قد قلت لما جاء فى فخره * سبحان من علقمة الفاخر *

و العرب تقول سبحان من كذا اذا تعجب منه فقوله سبحان من علقمة اى انعجب منه اذا فخر و كيف يفخر و الحال ان كل ما به من النعم و الفضائل فهو من عند الله تعالى فحقه ان يستغرق اوقاته فى شكر المنعم و الدليل على كون سبحان علما فى بيت الاعشى انه ذكره غير منصرف و لو لا انه علم لوجب صرفه لان الالف و النون فى غير الصفات انما تمنع مع العلمية فعدم انصرافه انما هو للعلمية و الالف و النون المزيدتين قال ابن الحاجب فى الايضاح و لا يستعمل سبحان علما الا شاذا اذ كثر استعماله مضافا و اذا كان مضافا فليس بعلم لان الاعلام لا تضاف و هى اعلام لانها معارف و المعرفة لا تضاف **﴿ قوله و تصدير الكلام به اعتذار عن الاستفسار و الجهل بحقيقة الحال ﴾** فكأنهم قالوا انت المتنزه عن الجهل و الاحتياج الى الاستفسار و اما نحن فلا علم لنا الا ما علمتنا اياه و الذى لم تعلمناه فنحن لا نعلمه و نحتاج الى الاستفسار عنه فلذلك سألناك عن وجه الحكمة فى خلق من يفسد فى الارض و يسفك فيها الدماء و استخلافه فيها ليزول جهلنا و نعلم وجه الحكمة فى ذلك **﴿ قوله و لذلك ﴾** اى و لكون تصدير الكلام به اعتذارا انما صدر ممن قال ذلك افتتح به التوبة فى قول موسى عليه السلام حين افاق من صعقته لما تجلى ربه للجبل سبحانك تبت اليك اى من سؤال رؤيتك بالبصر فى الدنيا فكأنه قال انت المنزه عن الزلة و الخطأ و اما انا فقد اخطأت فى قولى ارنى انظر اليك و فى قول يونس عليه السلام سبحانك انى كنت من الظالمين لنفسى بالمبادرة الى المهاجرة قبل ان يؤذن لى فيها و قد يصدّر به الكلام لتنزيه المضاف اليه عن العجز عما ذكر بعده كما فى قوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الآية و قوله الذى لا يخفى عليه خافية اى شئ من الامور الخفية و الاسرار المكنونة لان النكرة فى سياق النفى تفيد العموم و الاستغراق و احاطة علمه تعالى بكل المعلومات جلياتها و خفياتها تستفاد من صيغة الصفة المشبهة فانها للمبالغة فالعليم المطلق ليس الا من احاط بكل شئ علما فلذلك قالوا انك انت العليم الحكيم على طريق الحصر و الحكيم هو الذى لا يخطئ فى شئ من افعاله بل تخرج كل افعاله على وجه الصواب و سنن الحكمة فالعليم فعيل بمعنى فاعل و فيه من المبالغة ما ليس فى عالم و اما الحكيم فقد جعله المصنف فعيلا بمعنى مفعل حيث قال المحكم لمبدعاته و مصنوعاته التى من جملتها خلق آدم عليه السلام و جعله خليفة و تعليمه الاسماء كالاليم بمعنى المؤلم و السميع بمعنى المسمع كما فى قول عمرو بن معدى كرب

* امن ريحانه الداعى السميع * يؤرقنى و اصحابى هجوع *

و الارق السهر و قد ارقت بالكسر اى سهرت و ارقنى تأريقا اى اسهرنى و الهجوع النوم ليلا قال الامام الواحدى الحكيم الحاكم الذى يحكم بالعدل و يقضى به و الحكم القضاء بالعدل و يجوز ان يكون الحكيم بمعنى المحكم الاشياء كيلا يتطرق اليها الفساد و لا يتوجه اليه اعتراض احد فى شئ مما فعل و الاقرب ههنا ان يكون المراد به المعنى الثانى فكأن الملائكة قالوا انت العالم بكل المعلومات و امكنك تعليم آدم و انت الحكيم فى هذا الفعل المصيب فيه و فى الصحاح الحكيم المتقن للامور و اتقان الامر احكامه **﴿ قوله و انت فصل ﴾** توسط بين اسم ان و خبرها فانه قد يتوسط بين المبتدأ و الخبر قبل دخول العوامل عليهما كما فى قولك زيد هو المنطلق و بعد دخولها عليهما كما فى هذه الآية و قوله تعالى كنت انت الرقيب عليهم و انه هو الغفور الرحيم و هو ضمير مرفوع منفصل مطابق للمبتدأ و يسمى فصلا لفصله بين كون الخبر نعتا او بين كونه خبرا فانه اذا توسط بينهما يقطع احتمال كونه نعتا لانه لو كان نعتا لكان

سبحان مصدر كغفران و لا يكاد يستعمل
الا مضافا منصوبا باضمار فعله كمعاذ الله
وقد اجرى علما على التسبيح بمعنى التنزيه
على الشذوذ فى قوله
* سبحان من علقمة الفاخر *
وتصدير الكلام به اعتذار عن الاستفسار
والجهل بحقيقة الحال و لذلك جعل مفتاح
التوبة فقال موسى عليه السلام سبحانك
تبت اليك و قال يونس سبحانك انى كنت
من الظالمين (انك انت العليم) الذى
لا يخفى عليه خافية (الحكيم) المحكم
لمبدعاته الذى لا يفعل الا ما فيه حكمة
بالغة وانت فصل

الضمير المتوسط موصوفا وقد تقرر ان الضمير لايوصف فيعين كونه خبرا وشرط فى توسيطه بينهما ان يكون الخبر معرفة اوافعل من كذا نحوكان زيد هو المنطلق اوكان زيد هوافضل من عمرو فان الخبر اذا كان معرفة جاز ان يتوهم السامع كونه صفة للمبتدأ فينتظر مجيء الخبر نكرة بخلاف نحو زيد منطلق فانه لايلتبس بالصفة لان المبتدأ معرفة فلايوصف بالنكرة ثم انه اتسع فى الفصل حتى جيء به حيث لايلتبس عند عدم مجيئه بان يكون الخبر نكرة نحو ان الله هو يقبل التوبة او يخالف المبتدأ الخبر فى الاعراب نحوكان زيد هو القائم وان زيدا هو القائم اويكون المبتدأ ضميرا نحو قوله تعالى انى انا الغفور وانك انت العليم فان الخبر فى مثله لايلتبس بالصفة لان الضمير لايوصف ثم ان ضمير الفصل كما يفيد الفصل بين كون مابعده نعتا وبين كونه خبرا يفيد ايضا تقوية الحكم وتأكيد ارتباط المسند بالمسند اليه ويفيد ايضا قصر المسند على المسند اليه اذا لم يكن فى الكلام مايفيد قصره عليه غير ضمير الفصل كما فى قولك زيد هو يقاوم الاسد وقوله تعالى ان الله هو يقبل التوبة فان ضمير الفصل فى مثله يفيد التخصيص والتأكيد معا واما اذا كان التخصيص حاصلا بدون اتيان ضمير الفصل بان يكون كل واحد من المبتدأ والخبر معرفة فان كونهما معرفتين يفيد قصر المسند على المسند اليه كما فى نحو ان الله هو الرزاق اى لارازق الاهو فضمير الفصل حينئذ يكون لمجرد تأكيد الثبوت والارتباط وقيل يكون لتأكيد القصر والتخصيص ﴿قوله وقيل تأكيد للكاف﴾ لكونه تكرير الكاف فى المعنى من حيث ان كلا منهما ضمير الخطاب وان كان الكاف ضميرا منصوبا متصلا وانت ضميرا مرفوعا منفصلا فلذلك لايقع موضع الضمير المنصوب فلايقال مررت بانت ﴿قوله وقيل مبتدأ﴾ فلفظ انت فى الآية يحتمل ثلاثة اوجه ان يكون تأكيدا لاسم ان فيكون منصوب المحل وان يكون مبتدأ خبره مابعده والجملة خبر ان وان يكون فصلا لامحل له من الاعراب ﴿قوله اى اعلمهم﴾ يعنى اخبرهم على وجه يحصل لهم العلم بها ولم يفصل اعتمادا على مامرّ من تفسير الانباء واكتفاء بدلالة استعماله بالباء فانه لو اريد مجرد الاعلام لقيل انبئهم اسماءهم والقرآءة المشهورة انبئهم بكسر الباء وسكون الهمزة وضم الهاء وقرئ انبيهم بقلب الهمزة ياء وكسر الهاء كما فى عليهم وفيهم وانبهم بكسر الباء والهاء كما فى بهم وحذف الياء المقلوبة من الهمزة اجراء لها مجرى الياء الاصلية المحذوفة جزما فى نحو ارمهم وغيب السموات والارض هو ماقصرت عنه علوم الخلق وغاب علمه عن اهلهما لكونه بحيث لادليل عليه ولاطريق اليه وفيه دليل على ان مااطلع الله تعالى عليه بعض عباده يسمى غيبا بالنسبة الى غيره لانه دخل فى ذلك ماعلمه آدم عليه السلام والمراد بالغيب المذكور مااجمل سابقا بقوله انى اعلم مالاتعلمون لان همزة الاستفهام الداخلة على حرف النفى فى قوله الم اقل لكم تفيد الايجاب والتقرير اى قدقلت لكم ذلك كما ان قوله الم نشرح لك صدرك معناه قدشرحناه لك لان انكار النفى اثبات والذى قال لهم سابقا هو قوله تعالى لهم انى اعلم مالاتعلمون وقوله انى اعلم غيب السموات الخ عبارة عنه واشارة اليه لانه لم يعينه بقوله تعالى لهم سابقا كما يتبادر من ظاهر النظم وهذا معنى قول المصنف استحضار لقوله تعالى اعلم مالاتعلمون يعنى ان المطلوب بهذه العبارة هو حضور ذلك القول فى اذهان الملائكة الاانها ابسط منه لمافيها من تفصيل معلوماته تعالى التى هى غيب كل واحد من السموات والارض وكل مايبدونه ومايكتمونه وليس فى قوله انى اعلم مالاتعلمون هذا التفصيل لان مفعول اعلم فيه هو الموصول مع صلته والظاهر انه مجمل بالنسبة الى مفعول الاول * فان قيل كيف يكون قوله تعالى انى اعلم غيب السموات والارض وقوله انى اعلم مالاتعلمون جوابا عن استفسار الملائكة عن وجه الحكمة فى الاستخلاف * قلنا من حيث احاط علمه بما لايعلمونه فكأنه قيل انى اعلم وجه الحكمة فى ذلك الا انه تعالى لم يبينه لهم تنبيها على ان الواجب على العباد ان يعلموا ان افعال الله تعالى كلها حسنة مشتملة على حكمة بالغة ولايجب عليهم ان يعلموا خصوص تلك الحكمة بعينها على انه تعالى قدبين لهم بعد ذلك شيئا منها بان اظهر فضيلة آدم عليه السلام عليهم بعلم الاسماء وانبائها اياهم مع عجزهم عن انبائها ﴿قوله وفيه تعريض﴾ اى فى قوله الم اقل لكم انى اعلم الخ بعدما اجاب عن استفسار الملائكة عن وجه الحكمة اوّلا باجمال قوله انى اعلم مالاتعلمون وثانيا بان بين لهم بعضا من ذلك بتعليم آدم الاسماء كلها وبانبائه بها اياهم بعدما عجزوا عن الانباء بها تعريض معاتبتهم على ترك الاولى كأنه قيل ماحملكم على الاستعجال والاستفسار وهلا توقفتم مترقبين لان بين لكم ماخفى عليكم من الحكمة والاستخلاف الاترونى انى بينت لكم ذلك ﴿قوله وقيل ماتبدون﴾ معطوف من حيث المعنى على قوله وماظهر لهم من احوالهم الظاهرة والباطنة فانه من حيث المعنى تفسير لقوله ماتبدون وماتكتمون بمطلق احوالهم الظاهرة

وقيل تأكيد للكاف كما فى قولك مررت بك انت وان لم يجز مررت بانت اذ التابع يسوغ فيه مالايسوغ فى المتبوع ولذلك جاز ياهذا الرجل ولم يجز ياالرجل وقيل مبتدأ خبره مابعده والجملة خبر ان (قال ياآدم انبئهم باسمائهم) اى اعلمهم وقرئ بقلب الهمزة ياء وحذفها بكسر الهاء فيهما (فلما انبأهم باسمائهم قال الم اقل لكم انى اعلم غيب السموات والارض واعلم ماتبدون وماكنتم تكتمون) استحضار لقوله اعلم مالاتعلمون لكنه جاء به على وجه ابسط ليكون كالحجة عليه فانه تعالى لماعلم ماخفى عليهم من امور السموات والارض وماظهر لهم من احوالهم الظاهرة والباطنة علم مالايعلمون وفيه تعريض بمعاتبتهم على ترك الاولى وهو ان يتوقفوا مترصدين لان يبين لهم وقيل ماتبدون قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها وماتكتمون استبطانهم انهم احقاء بالخلافة وانه تعالى لايخلق خلقا افضل منهم

والباطنة ولم يرض بما نقله لانه تخصيص للعام بلامخصص مع ان فى المنقول الثانى اسناد فعل البعض الى الكل وهو ايضا خلاف الظاهر روى عن ابن عباس وابن مسعود وسعيد بن جبير رضى الله عنهم ان قوله تعالى اعلم ماتبدون اراد به قوله اتجعل فيها من يفسد فيها واراد بقوله وما كنتم تكتمون استبطانهم بانهم احقاء بالخلافة وقال قتادة لما خلق الله تعالى آدم من تراب همست الملائكة فيما بينهم وقالت ان الله تعالى ان يخلق ماشاء من الخلق ولكن لايخلق خلقا افضل ولا اعلم منا وفى رواية انهم قالوا ليخلق ربنا ماشاء فلن يخلق خلقا افضل ولا اكرم عليه منا وهذا القول هو الذى كتموه ويجوز ان يكون هذا القول سرا اسروه بينهم عن غيرهم بان ابداه بعضهم لبعض واسروه عن غيرهم فكان فى هذا الفعل الواحد ابداء وكتمان ﴿ قوله وقيل ما اظهروا من الطاعة واسر ابليس منهم من المعصية ﴾ روى انه تعالى امر ملك الموت حين قبض قبضة من زوايا الارض ان يخمرها ويجعلها طينا لازبا ثم حمأ مسنونا ثم صلصالا وان يصور منها آدم ويضعه على طريق مكة للملائكة الذين يصعدون من الارض الى السماء فخمرها وصور منها جسد آدم فوضعه هناك اربعين سنة فلما مر به ابليس لعنه الله تعالى فرآه قال لامر ما خلقت ثم ضرب بيده فاذا هو اجوف فدخل فى فيه وخرج من دبره وقال لاصحابه الذين معه من الملائكة هذا خلق اجوف لايثبت ولا يتماسك ثم قال لهم ارأيتم ان فضل هذا عليكم ما انتم فاعلون قالوا نطيع ربنا فقال ابليس فى نفسه والله لا اطيعه ان فضل على ولئن فضلت عليه لاهلكنه فذلك قوله تعالى للملائكة واعلم ماتبدون وما كنتم تكتمون نقله القرطبى عن كتاب المرآنس للثعلبى واسند الكتم اليهم مع ان الكاتم واحد منهم فى هذه الرواية على طريق قولهم بنو فلان قتلوا زيدا اذا قتله واحد منهم لان القتل اذا وقع فيهم صار كانهم قتلوه جميعا وانما يفعل هذا عند قصد التعنيف ومنه قوله تعالى ان الذين ينادونك من وراء الحجرات وانما ناداه واحد منهم وهو عيينة وقيل الاقرع ﴿ قوله واعلم ان هذه الآيات ﴾ اى من قوله واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة الى هنا استدل بها على تسعة احكام الحكم الاول شرف الانسان وكرامته ووجه دلالتها عليه انه تعالى بشر بايجاده قبل خلقه مع انه تعالى خلق العرش والكرسى واللوح والقلم وسدرة المنتهى وجنة المأوى ولم يبشر بخلقها قبل تكوينها وذلك غاية تشريف وتكريم ووجه آخر انه تعالى جعله خليفة له فى ارضه لاقامة حدوده واحكامه وتنفيذ وصاياه والخليفة لقيامه مقام المستخلف فى اقامة بعض المصالح اشرف من غيره وايضا فضله على ملائكته بالعلم الذى هو افضل اسباب الترجيح وايضا قوله للملائكة انبئونى باسماء هؤلاء مع ان المناسب لقوله تعالى لادم انبئهم باسمائهم ان يقول انبئوه باسماء هؤلاء مكان انبئونى يدل على مزيد كرامة آدم عليه السلام عند ربه من حيث انه تعالى انتصب خصما للملائكة من قبل آدم وذلك تعظيم يليق له عليه السلام * والحكم الثانى مزية العلم وفضله على العبادة ووجه الدلالة عليها ان الملائكة اكثر عبادة لقوله تعالى فى حقهم يسبحون الليل والنهار لايفترون ولم يكونوا بسبب ذلك احقاء بالخلافة وان آدم عليه السلام مع كونه اقل عبادة منهم قد استحق الخلافة باتصافه بالعلم * والحكم الثالث كون العلم شرطا فى الخلافة ووجه الاستدلال بها عليه ان قوله تعالى انبئونى باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين فى زعمكم انكم احقاء بالخلافة يدل عليه حيث بكتهم بطلب انباء الاسماء منهم ونبه به على عجزهم عن امر الخلافة بناء على انها تقتضى التصرف فى الامور وتدبيرها واقامة المعدلة بين العباد وذلك يتوقف على معرفة مالابد منه فى ذلك كالوقوف على مراتب الاستعدادات وقدر الحقوق ونحو ذلك * والحكم الرابع صحة اسناد التعليم اليه تعالى ويدل عليها قوله تعالى وعلم آدم الاسماء وقوله تعالى لاعلم لنا الا ما علمتنا وقوله تعالى الرحمن علم القرآن وهى لاتقتضى صحة اطلاق المعلم عليه تعالى لان هذه اللفظة اختصت فى العرف بمن يحترف بالتعليم والتلقين اى يجعلهما صناعة لنفسه فان الحرفة هى الصناعة والمحترف الصانع والصناعة عبارة عن العلم الحاصل بمزاولة العمل فلما كان المعلم بمعنى المحترف بالتعليم لم يجز اطلاقه عليه تعالى لكونه منزها عن مزاولة العمل ولا يقال للمدرس معلم مطلقا حتى لو اوصى للمعلمين لايدخل المدرس فيه فكيف يقال لله تعالى معلم فلا يجوز اطلاقه عليه تعالى الامع التقييد ولولا هذا التعارف لحسن اطلاقه عليه تعالى بل كان يجب ان لايستعمل الافيه تعالى لان المعلم هو الذى يحصل العلم فى غيره ولا يقدر على ذلك الا الله تعالى * والحكم الخامس كون اللغات كلها توقيفية بان يكون قد وضعها الله تعالى اولا ثم جعل العباد واقفين على معانيها وكونها موضوعة بازائها بان يخلق فى احد من خلقه علما ضروريا بتلك الالفاظ وبتلك المعانى وبان تلك الالفاظ موضوعة بازاء تلك المعانى ثم يعلم ذلك الواحد

وقيل ما اظهروا من الطاعة واسر ابليس منهم من المعصية والهمزة للانكار دخلت حرف الجحد فافادت الاثبات والتقرير * واعلم ان هذه الآيات تدل على شرف الانسان ومزية العلم وفضله على العبادة وانه شرط فى الخلافة بل العمدة فيها وان التعليم يصح اسناده الى الله تعالى وان لم يصح اطلاق المعلم عليه لاختصاصه بمن يحترف به

سائر الخلائق واشار الى وجه دلالة الآيات السابقة على كون اللغات باسرها توقيفية بقوله فان الاسماء تدل على الالفاظ بخصوص او عموم يعنى ان لفظ الاسماء فى قوله تعالى وعلم آدم الاسماء ان فسر بمعناه العرفى الخاص وهو الالفاظ الموضوعة لمعنى يدل على الالفاظ بخصوصها وتكون الالفاظ الموضوعة لمعنى مدلولا مطابقيا له وان فسر بمعناه اللغوى المبنى على اعتبار اشتقاقه من السمة او السمو يتناول كل مايكون علامة للشئ ودليلا عليه بحيث يرفعه الى الذهن سوآء كان لفظا موضوعا بازآئه او حالا من احواله القائمة به او فعلا من افعاله الصادرة عنه وفى جميع ذلك علامة دالة على ذلك الشئ ودليل عليه يرفعه الى الذهن فلفظ الاسماء على هذا التفسير يدل على الالفاظ ايضا لا على انها مدلول مطابقى له بل على انها فرد من افراد مدلوله المطابقى وهو مايكون علامة للشئ ودليلا عليه يرفعه الى الذهن فظهر ان لفظ الاسماء باى تفسير فسر يدل على الالفاظ وهى مدلول مطابقى للفظ الاسماء على التفسير الاول وفرد من افراد مدلوله المطابقى على التفسير الثانى وعلى التقديرين يصدق على من علم الالفاظ الموضوعة بازآء المعانى من حيث كونها موضوعة بازآئها انه علم اسماء المسميات من حيث كونها اسماء لها موضوعة بازآئها وتعليمها من هذه الحيثية يستدعى كون وضعها سابقا على التعليم وذلك الواضع اما الله تعالى او خلق آخر قبل آدم والثانى بعيد مخالف للاصل فان مالم يستند الى دليل من الحوادث منفى لايحكم به مع ان الخلق الاخر لايخلوا ما ان يكون ملكا او جنيا وعجز الملائكة عن الانباء بها عند الاستنباء دليل ظاهر على عدم كونهم واضعين اياها والجن ادنى حالا منهم فعدم وضعهم اولى فتعين ان لاواضع الا الله تعالى وان اللغات باسرها توقيفية

قوله وتعليمها ظاهر فى القائها على المتعلم — دفع لما يقوله المنكرون للتوقيف وهو قولهم ان المراد بتعليم آدم الهامه تعالى اياه ان يضع الاسماء لمعانيها ونظيره فى كون التعليم بمعنى الالهام للعمل قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم اى الهمناه عمل الدروع فيكون الواضع آدم عليه السلام لا البارى تعالى حتى تكون اللغات توقيفية **قوله** والاصل ينفى ان يكون ذلك الوضع ممن كان قبل آدم — دفع لما يقال تعليم الله تعالى آدم الاسماء من حيث اختصاص كل واحد منها بمسماه لايقتضى ان يكون الواضع هو الله تعالى لجواز ان يكون خلقا مقدما على آدم واذا كان ذلك بعيدا مخالفا للاصل تعين ان يكون الواضع هو الله تعالى وان ماتكلمت به الملائكة من الالفاظ المخصوصة الموضوعة لمعان مخصوصة مثل قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها الفاظ توقيفية وضعها الله تعالى لمعانيها ثم علمها الملائكة مبينا لهم معانيها وذهب الحكماء الى ان الروحانيات انما تتكلم بالكلام النفسى ويتلقى بعضهم المعنى المقصود من الآخر تلقيا روحانيا لانها عندهم مجردات عن المادة ليست بجسمانيات والكلام اللفظى انما يكون بالصوت الحاصل بالقرع او القلع المخصوصين بالاجسام الكثيفة والحكم السادس كون مفهوم الحكمة زآئدا على مفهوم العلم والا لكان ايراد الحكيم بعد العليم تكرارا وانما كان مفهومها زآئدا على مفهوم العلم لانها عبارة عن علم يترتب عليه اتقان العلم والحكم السابع كون علوم الملائكة تقبل الزيادة ويدل عليه قوله تعالى فلما انبأهم باسمائهم فانه صريح فى ان بعض علومهم وهو علم الاسماء انما حصل بانباء آدم عليه السلام اياهم بها والحكماء الاسلامية وان قالوا به فى الملائكة السفلية الارضية لكنهم منعوه فى الطبقة العليا منهم حيث قالوا ان العقول جامعة للكمالات الممكنة لهم وهى حاصلة لهم بالفعل دائما — **قوله** وحملوا عليه — اى على ان علوم الملائكة وكمالاتهم لاتقبل الزيادة حيث قالوا فى تفسير الآية ومامنا احد الا له مقام ومرتبة معلومة فى العلم والكمال لايتجاوزه اصلا وصف الحكماء بالاسلامية لانهم هم المتمسكون بالآية والحكم الثامن كون آدم افضل من هؤلاء الملائكة بدليل كونه اعلم منهم حيث عجزوا عن علم الاسماء والانباء بها وهو اعلمهم اياها والاعلم افضل والحكم التاسع انه تعالى يعلم الاشياء قبل حدوثها بدليل قوله تعالى انى جاعل فى الارض خليفة انى اعلم مالا تعلمون فقد اخبر قبل خلق آدم بايجاده واستخلافه ثم اخبر باحاطة علمه بجميع مالا يعلمونه ومن جملته احوال آدم وفضله على الملائكة بعلم الاسماء مع عجزهم عنه وذلك يستلزم ان يعلم آدم واحواله قبل حدوثه وعلمه الازلى لايتجدد ولايتغير بتجدد المعلومات وتغيرها وانما التغير فى التعلقات والاضافات وذهب هشام بن الحكم الى انه تعالى لايعلم الحوادث الجزئية قبل وقوعها وانما يعلمها فى اوقات وقوعها والذى يعلمه فى الازل انما هو الماهيات والحقائق الكلية — **قوله** لما انبأهم بالاسماء — اختار كون امر الملائكة بسجودهم لآدم واقعا بعد ان علمه الاسماء واظهر فضله عليهم كما يدل عليه سوق نظم الآية — **قوله** اعترافا بفضله — وما عطف عليه علة لسجودهم لآدم — **قوله** واداء حقه — اى حق تعليمه اياهم مالا يعلمون وشكرا له فان كل من

وان اللغات توقيفية فان الاسماء تدل على الالفاظ بخصوص او عموم وتعليمها ظاهر فى القائها على المتعلم مبينا له معانيها وذلك يستدعى سابقة وضع والاصل ينفى ان يكون ذلك الوضع ممن كان قبل آدم فيكون من الله سبحانه وتعالى وان مفهوم الحكمة زآئد على مفهوم العلم والا لتكرر قوله انك انت العليم الحكيم وان علوم الملائكة وكمالاتهم تقبل الزيادة والحكماء منعوا ذلك فى الطبقة العليا منهم وحملوا عليه قوله تعالى ومامنا الا له مقام معلوم وان آدم افضل من هؤلاء الملائكة لانه اعلم منهم والاعلم افضل لقوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لايعلمون وانه تعالى يعلم الاشياء قبل حدوثها (واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) لما انبأهم بالاسماء وعلمهم مالم يعلموا امرهم بالسجود له اعترافا بفضله واداء حقه واعتذارا عما قالوا فيه

يتوسل بغيره في حصول مقصوده ونيل مطلوبه حق عليه ان يعظمه ويشكر احسانه فان قاضي الحاجات ومحصل المرادات وان كان في الحقيقة هو الله تعالى لكن لما كان اعطاؤه اياها بواسطة ذلك الغير وجب عليه شكر ذلك الغير ايضا قضاء لحق سعيه في وصول النعمة اليه كما يجب عليه الشكر لله تعالى قضاء لحق كونه هو المنعم في الحقيقة

قوله تعالى فقعوا له ساجدين ← امر من وقع يقع دخل عليه فاء الجزاء وظاهر هذه الآية يدل على انه عليه السلام لما نفخ فيه الروح وصار حيا سويا صار مسجودا للملائكة لان الفاء في قوله تعالى فقعوا للتعقيب وعلى هذا التقدير يكون تعليم الاسماء ومناظرة الملائكة حصلا بعد ان صار مسجود الملائكة ولعل الوجه في عدم ارتضاء المصنف لهذا القول كونه مخالفا لما يدل عليه سوق الكلام فانه يفهم منه ان الامر بالسجود كان بعد التعليم والانباء اعترافا لفضله واداء لحق تعليمه وانبائه والفاء الجزائية لاتدل على لزوم كون مضمون الجزاء عقيب مضمون الشرط من غير تراخ للقطع بانه لادلالة في قوله تعالى اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله الآية على انه يجب السعي عقيب النداء من غير تراخ ولو سلم انها للتعقيب مطلقا فالمراد بكونها للتعقيب دلالتها على ان وجود الثاني كان بعد وجود الاول من غير ان يتخلل بينهما عمل اجنبي منهما وان كان بينهما ازمنة متطاولة وقد روي عن ابن الحاجب انه قال المراد بكون الفاء للتعقيب دلالتها على مايعد في العادة تعقيبا ولايلزم منه ان يكون احدهما بعد الآخر على سبيل الملاصقة فرب شيئين يعد احدهما معقبا للآخر وان كان بينهما زمان ممتد كما في قوله تعالى ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا آخر فلم لايجوز ان تكون الآية التي نحن بصددها من هذا القبيل بناء على ان تخلل اظهار فضل آدم بين تسويته وامر الملائكة بالسجود له ليس امرا اجنبيا منهم فلاينافي كون الثاني عقيب الاول **قوله** امتحانا لهم ← علة لقوله امرهم به قبل ان يسوي خلقه يعني ان الامر بالسجود لآدم حينئذ ليس لفضيلة الانباء بل لامر آخر وهو ان الله تعالى امتحن الملائكة وابليس بالسجود لآدم اظهارا لما عزم على ماعلم في الازل فانه تعالى علم في الازل الانقياد من الملائكة والتكبر من ابليس وكونهم اولياءه وكونه عدوا له فكلفهم بالسجود له ليظهر المطيع من العاصي فيما بين العباد ويخرج مافي علمه الى العين **قوله** والعاطف عطف الظرف على الظرف ← اي عطف قوله اذ قلنا للملائكة اسجدوا على قوله اذ قال ربك للملائكة ان نصبت الظرف السابق بمضمر قبله وهو اذكر على التأويل المذكور وتقدير الكلام اذكر الحادث وقت قول ربك للملائكة اني جاعل اي ووقت قولنا للملائكة اسجدوا فعلى هذا يكون العطف من قبيل عطف المفرد على المفرد ← **قوله** والا عطفه بما يقدر عاملا فيه على الجملة المتقدمة ← اي وان لم تنصب الظرف السابق بمضمر بل نصبته بقال فالعاطف عطف الظرف الثاني مع مايقدر عاملا فيه وهو اذكر على الجملة المتقدمة الخبرية مع ان الجملة المعطوفة انشائية واختلاف الجملتين خبرا وانشاء يمنع عطف احداهما على الاخرى فلذلك اضرب عنه المصنف بقوله بل القصة باسرها على القصة من غير التفات الى مافيهما من انشاء واخبار اي عطف القصة المدلول عليها بقوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم الى قوله وكان من الكافرين بل الى قوله اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون على القصة المدلول عليها بقوله واذ قال ربك للملائكة الى قوله وما كنتم تكتمون فحينئذ لايطلب التناسب بين الجملتين خبرا وانشاء بل ولا بين القصتين ← **قوله** وهي نعمة رابعة ← من النعم التي تعم جميع البشر وقد ابتدأ بتعدادها بقوله كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون بعد الحشر فيجازيكم باعمالكم فان خلقكم احياء قادرين مرة بعد اخرى نعمة تعم الجميع باعتبار اصل الوجود * ثم بين نعمة اخرى تعم الجميع ايضا وهي خلق مايتوقف عليه بقاؤهم ويتم به معاشهم فقال هو الذي خلق لكم مافي الارض جميعا الآية ثم بين نعمة ثالثة تعم الناس كلهم فقال واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة وهذه نعمة رابعة من النعم العامة فان خلق آدم واكرامه بجعله خليفة وتفضيله على ملائكته بان امرهم بالسجود له انعام يعم ذريته ← **قوله** والسجود في الاصل تذلل ← اي انهار الذلة والخشوع مع تطامن اي انحناء وانخفاض * في الجوهري طأطأ رأسه طامنه وتطأطأ تطامن يقال تطأطأت لهم تطأطؤ الدلاة اي خفضت لهم نفسي كتطامن الدلاة وهو جمع دال الذي ينزح بالدلو وصدر البيت

* بجمع تضل البلق في حجراته * ترى الاكم فيه سجدا للحوافر *

اي متذللة لحوافر الخيل اراد بالجمع جماعة الناس تضل اي تغيب والبلق جمع ابلق وهو فرس في لونه سواد وبياض

وقيل امرهم به قبل ان يسوي خلقه لقوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين امتحانا لهم واظهارا لفضله والعاطف عطف الظرف على الظرف السابق ان نصبته بمضمر والا عطفه بما يقدر عاملا فيه على الجملة المتقدمة بل القصة باسرها على القصة الاخرى وهي نعمة رابعة عدها عليهم والسجود في الاصل تذلل مع تطامن قال الشاعر * ترى الاكم فيها سجدا للحوافر * وقال وقلن له اسجد لليلى فاسجدا * يعني البعير اذا طأطأ رأسه

و الجرات بالفتحات الثلاث جمع جرة بفتح الحاء وسكون الجيم مثل جمرة وجمرات وجرات القوم ناحية دارهم و الاكم في البيت بضم الهمزة و سكون الكاف و المراد به الجبال الصغيرة الواحدأكمة محركة و الجمع اكمات و اكم و جمع الاكم اكام مثل جبل و جبال و جمع الاكام اكم مثل كتاب و كتب و جمع الاكم آكام مثل عنق و اعناق و جمع الجمع يرابه التكثير او الضروب المختلفة و ضمير فيه للجمع المذكور و كذا ضمير بحزاته و سجدا جمع ساجد بمعنى خاضع و ذليل وصف الشاعر جماعة الفرسان بالكثرة و الازدحام بحيث تغيب فيهم الافراس البلق التي من شأنها الظهور و الاشتهار و وصفهم ايضا بسرعة السير و شدته بحيث يجعل الجبال الصغار مذللة للحوافر و مقهورة تحتها حتى كأنها اذا رأت الحوافر يسجدن لها و يدخلن تحتها و قال اعرابي من بنى اسد * و قلن له اسجد لليلى فاسجدا * يعنى بالضمير البارز في قوله له و بالمستكن في قوله اسجد و اسجدا البعير و اسجدامر من اسجد الرجل اذا طأطأ رأسه و حناه يعنى انهن قلن للبعير طأطئ رأسك لليلى لتركب عليك فحنا طأرأسه كما في الصحاح ليكون تفسيرا لقوله اسجد فاسجدا و الالف فيه للاشباع ﴿قوله وفى الشرع﴾ عطف على قوله في الاصل ﴿قوله والمأموربه﴾ يعنى ان السجود المأمور به ان كان السجود بالمعنى الشرعى لايجوز ان يكون المسجود له هو آدم عليه السلام لان العبادة لغير الله تعالى كفر والله تعالى لايأمر بالكفر بل المسجود له في الحقيقة هو الله تعالى و جعل آدم قبلة لسجودهم كما جعلت الكعبة قبلة لسجودنا ﴿قوله تفخيما لشأنه﴾ علة لجعله قبلة و قوله او سببا لوجوبه عطف على قوله قبلة و المعنى او جعل آدم سببا لوجوب السجود كما جعل الوقت سببا لوجوب الصلاة فان جعل آدم قبلة للسجود تكون اللام في قوله لادم بمعنى الى كما في قول حسان رضى الله عنه أليس اوّل من صلى لقبلتكم اى الى قبلتكم و ان كان سببا لوجوبه تكون اللام فيه للتعليل كما في قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس اى لاجل زوالها فقوله تعالى لادم اى لاجل آدم اى لاجل كون وجوده سببا لنيلكم الكمالات ﴿قوله فكأنه اخ﴾ بيان لكون آدم عليه السلام سببا لوجوب سجودهم لله تعالى و انموذج الشئ مثاله وفي القاموس النموذج بفتح النون مثال الشئ و الانموذج لحن و المبدعات المحدثات لاعلى مثال فيتناول ماسوى ذات الله تعالى و صفاته من الموجودات و قوله بل الموجودات يتناول صفاته تعالى فان صفات الانسان من العلم و القدرة و غيرهما نموذج لصفاته ﴿قوله و نسخة لما في العالم الروحانى و الجسمانى﴾ عطف على قوله انموذجا للمبدعات كلها تفسيرا له فانه لما خلق مركبا من الروح و البدن كان نسخة و مثالا للعوالم الروحانية و الجسمانية من حيث ان كل ما وجد في العوالم من الجواهر و الاعراض فهو موجود في آدم فيكون جامعا لجميع الخواص و الكمالات المترتبة عليها ﴿قوله و ذريعة للملائكة الى استيفاء ما قدّر لهم من الكمالات﴾ العلمية حيث تعلموا منه اسماء المسميات بان انبأهم بها ﴿قوله و وصلة﴾ اى و خلقه بحيث يكون وصلة الى ظهور المراتب العلمية و الدرجات العرفانية التى حصلت المباينة بينهم و بين آدم فيها بان كانت موجودة في آدم و مفقودة فيهم و قوله امرهم بالسجود جواب لما ﴿قوله تذللا لما رأوا فيه من عظيم قدرته و باهر آياته﴾ علة للسجود و ناظر الى خلقه بحيث يكون انموذجا و نسخة و قوله و شكرا اخ علة ثانية له و ناظر الى خلقه بحيث يكون ذريعة و وصلة ﴿قوله فاللام فيه﴾ اى اذا اريد بالسجود المأمور به معناه الشرعى و جعل آدم قبلة للسجود الواقع لله تكون اللام في قوله لادم بمعنى الى كما في قوله تعالى بان ربك اوحى لها اى اوحى اليها و قوله تعالى يجرى لاجل مسمى اى الى اجل مسمى و قوله تعالى و لو ردّوا لعادوا لما نهوا عنه اى الى ما نهوا و في قول حسان رضى الله عنه اليس اوّل من صلى لقبلتكم و ان جعل آدم سببا لوجوب السجود لله تعالى تكون اللام فيه كاللام في قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس فان اللام فيها اما للتعليل و المعنى لاجل زوالها او التأقيت و المعنى اقم الصلاة وقت زوالها كما في نحو سافرت لعشر خلون من رجب اى وقت مضى عشرة ايام منه ﴿قوله و اما المعنى اللغوى﴾ عطف على قوله اما المعنى الشرعى و هو التواضع لادم تحية و تعظيما اى مع التطامن و الانحناء و لم يذكرها اكتفاء بما سبق و التواضع مع الانحناء و ان كان اعم من وضع الجبهة على قصد العبادة لتحققه في ضمن التواضع الواقع لمجرد الانحناء و الايماء من غير وضع الجبهة على الارض لكن الظاهر انه اراد التواضع بهذا الوجه الخاص على قصد التحية و التعظيم لادم لا على قصد العبادة اى لا على ما كان سجودا شرعيا مختصا به تعالى و الكلام في السجود اللغوى و ان قلنا هو الظاهر الا ان جمهور المفسرين اتفقوا على ان السجود الذى امروا به كان بوضع الجبهة على الارض و ان ذهب البعض الى انه كان لمجرد الايماء و لدلالة قوله كسجود اخوة يوسف عليه السلام فانه كان بوضع الجباه لقوله تعالى في قصته عليه

وفى الشرع وضع الجبهة على قصد العبادة والمأمور به اما المعنى الشرعى فالمسجود له في الحقيقة هو الله تعالى وجعل آدم قبلة سجودهم تفخيما لشأنه او سببا لوجوبه فكأنه تعالى لما خلقه بحيث يكون انموذجا للمبدعات كلها بل الموجودات باسرها ونسخة لما في العالم الروحانى والجسمانى وذريعة للملائكة الى استيفاء ماقدّر لهم من الكمالات ووصلة الى ظهور ماتباينوا فيه من المراتب والدرجات امرهم بالسجود تذللا لما رأوا فيه من عظيم قدرته وباهر آياته وشكرا لما انعم عليهم بواسطته فاللام فيه كاللام في قول حسان رضى الله تعالى عنه

اليس اوّل من صلى لقبلتكم *
واعرف الناس بالقرآن والسنن *

او في قوله تعالى اقم الصلاة لدلوك الشمس واما المعنى اللغوى وهو التواضع لآدم تحية وتعظيما له كسجود اخوة يوسف له

السلام وخروا له سجدا والخرور هو السقوط على الوجه والذى عليه اكثر العلماء ان السجود بوضع الوجه على الارض على وجه التذلل والتعظيم كان مباحا الى عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه روى ان سلمان الفارسى لما اراد ان يسجد للنبى صلى الله عليه وسلم منعه وقال لاينبغى لمخلوق ان يسجد لاحد الا الله تعالى ولو امر احد ان يسجد لاحد لسجدت المرأة لزوجها وفى رواية لامرت المرأة ان تسجد لزوجها لعظم حقه عليها ﴿**قوله** اوالتذلل والانقياد﴾ عطف على قوله التواضع اى ويحتمل ان يكون المراد بالسجود الذى امر به الملائكة تذللهم وانقيادهم لادم وبنيه بسعيهم فى تحصيل ماينوط به معاشهم ويتم به كمالهم اى معاش آدم واولاده كانقياد من وكل بتحريك الاجرام العالية على وجه يؤدى الى قران الكواكب بعضها لبعض تارة وافتراقها اخرى الذى يترتب عليه اختلاف الفصول وحدوث الحوادث الكائنة فى كل فصل وكانقياد من وكل منهم بالرياح والسحب والامطار ونحوها مما ينتظم به احوال ابن ادم ولايخفى ان وضع الجبهة على الارض وان مطلق التطامن والانحناء غير معتبر فى السجود بهذا المعنى ﴿**قوله** والكلام فى ان المأمورين بالسجود الملائكة كلهم او طائفة منهم ماسبق﴾ اى فى تفسير قوله تعالى واذقال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة وهو قوله والمقول له الملائكة كلهم لعموم اللفظ وعدم المخصص وقيل ملائكة الارض وقيل ابليس ومن كان معه فى محاربة الجن وانما كان الكلام فيه ماسبق لان تعريف لفظ الملائكة هنا للمعهودين هناك فكأنه قيل واذقلنا لهؤلاء الملائكة الذين قيل لهم انى جاعل فى الارض خليفة اسجدوا لادم فان كان المراد بهم هناك عموم او خصوص اريد بهم هنا ايضا كذلك واكثر المفسرين على ان جميع الملائكة كانوا مأمورين بالسجود لادم حتى الملائكة المقربون لان لفظ الملائكة لكونه جمعا محلى باللام يفيد العموم لاسيما وقد اكد بقوله كلهم اجمعون ولايقال استثنى ابليس واستثناء شخص من حكم اللفظ الموضوع للعموم يدل على ان من عدا ذلك الشخص كان داخلا فى ذلك الحكم ومنهم من انكر ذلك وقال المأمورون بالسجود ملائكة الارض دون ملائكة السماء قال به لاستعظامه ان يكون اكابر الملائكة مأمورين بذلك والله تعالى اعلم ﴿**قوله** امتنع عما امر به﴾ اى باختياره من غير ان يكون له عذر فيه لما صرح به من ان الاباء امتناع باختيار فيكون اخص مطلقا من الامتناع والظاهر ان قوله تعالى ابى استئناف فانه تعالى لما استثنى ابليس من الساجدين كان مظنة ان يسأل ويقال هل له عذر فى ترك السجود فاجيب بانه ليس له عذر فى ذلك بل تركه مع القدرة عليه وعطف عليه قوله واستكبر بيانا لعلة ابائه فان علة الحكم تجامعه فى الوجود وان كانت مقدمة عليه بالذات وكذا الكلام فى قوله تعالى وكان من الكافرين فانه ان اوّل بانه كان منهم فى علم الله تعالى يكون علة للاباء المعلل بالاستكبار فالمعنى ان اباءه للاستكبار وان استكباره لكونه من الكفرة فى علمه تعالى وان اوّل بانه صار منهم فوجه العطف ظاهر ﴿**قوله** من ان يتخذه وصلة فى عبادة ربه﴾ مبنى على ان يكون المأمور به السجود بالمعنى الشرعى ويكون آدم عليه السلام قبلة لسجودهم او سببا لوجوبه عليهم فان آدم على التقريرين يكون وصلة لعبادة ربهم بالسجود له ﴿**قوله** او يعظمه ويتلقاه بالتحية﴾ مبنى على ان يكون المأمور به المحتمل الاوّل من المعنى اللغوى للسجود وهو ماذكره بقوله وهو التواضع لادم تحية وتعظيما له وقوله او يخدمه مبنى على ان يكون المأمور به المحتمل الثانى منه والفرق بين التكبر والاستكبار ان التكبر هو ان يرى الرجل نفسه اكبر من غيره فى الفضل وهو مذموم وان كان ممن هو اكبر فى الواقع بحسب الفضل والشرف والاستكبار طلب التكبر بما ثمرة مايدل عليه والتشبع ادّعاء الشبع مع كونه جائعا محتاجا وفى الصحاح المتشبع المتزين باكثر مما عنده يتكبر بذلك ويتزين بالباطل ﴿**قوله** اى فى علم الله تعالى اوصار منهم﴾ لما احتمل ان يكون قوله تعالى وكان من الكافرين تعليلا لابائه واستكباره على معنى كيف لايمتنع ولايستكبر على امتثال ما امر به وقد كان من الكافرين واستلزم هذا المعنى ان يكون كونه من الكافرين سابقا على الاباء والاستكبار بان يكون كافرا من اوّل حدوثه الى الابد مع ان المختار عند عامة اهل السنة وجمهور المحققين ان ابليس لم يكن كافرا من اوّل حدوث الامر بل روى ان الله تعالى اعطاه ملك الارض وملك السماء الدنيا وخزانة الجنان فكان يعبد الله تعالى تارة فى الارض وتارة فى السماء وتارة فى الجنة وروى ايضا انه عبد الله تعالى ثمانين الف سنة فكيف يقال انه كان كافرا من اوّل وجوده الى الابد بل انه كان مؤمنا ثم صار كافرا برده امر الله تعالى واستقباحه اياه فقد صح ان قبول الامر ايمان والعمل به طاعة وتركه معصية ورده واستقباحه كفر ولما كان المختار انه كان

التذليل والانقياد بالسعى فى تحصيل ...نوط به معاشهم ويتم به كمالهم والكلام ... ان المأمورين بالسجود الملائكة كلهم ... طائفة منهم ماسبق (فسجدوا الا ابليس ... واستكبر) امتنع عما امر به استكبارا ... ان يتخذه وصلة فى عبادة ربه او يعظمه ... يتلقاه بالتحية او يخدمه ويسعى فيما فيه ... خيره وصلاحه والاباء امتناع باختيار ... التكبر ان يرى الرجل نفسه اكبر من ... غيره والاستكبار طلب ذلك بالتشبع ... وكان من الكافرين) اى فى علم الله ... صار منهم

واستكباره بكونه من الكافرين لان المفرع على الشيء لا يكون علة له فلذلك فسر السبق المستفاد من لفظ كان من الكافرين بسبق علم الله تعالى بانه سيكفر برده امر الله تعالى واستقباحه اياه لا بسبق اتصافه بالكفر على الاباء والاستكبار فيصح تعليلهما بالسبق بهذا المعنى لان جعله تعليلا لهما لا يكون منافيا لما هو المختار عند الجمهور وان جعل قوله وكان من الكافرين استئنافا لبيان حاله بسبب الاباء والاستكبار يكون كان بمعنى صار كما في قوله تعالى وحال بينهما الموج فكان من المغرقين وقوله باستقباحه متعلق بصار اى تحول حاله الى الكفر بسبب استقباحه امر الله تعالى واستكباره واعتقاده بكونه محقا في ذلك التمرد باستدلاله على ذلك بقوله انا خير منه لا بمجرد ترك السجود فان ترك المأمور به معصية والمعصية لا توجب الكفر اما عندنا فلا فان صاحب الكبيرة مؤمن عندنا واما عند المعتزلة فلانه وان خرج بها عن الايمان لكنه لا يدخل بها في الكفر والخوارج لما قالوا ان كل معصية كفر واستدلوا عليه بهذه الآية فقالوا انه تعالى قال في حق ابليس انه كان من الكافرين بسبب ابائه عما امر به واستكباره فدل ذلك على ان المعصية كفر اشار المصنف الى الجواب عن استدلالهم بانه تعالى انما كفره برده الامر واستقباحه لا بمجرد ترك السجود الواجب حتى يقال انه تعالى كفره بترك الواجب وهو معصية ﴿قوله والآية تدل على ان آدم افضل من الملائكة المأمورين بالسجود﴾ ان كان المأمورون بالسجود جميع الملائكة فهو افضل من جميعهم وان كانوا طائفة مخصوصة فهو افضل من تلك الطائفة وذلك لان الله تعالى امرهم بالسجود له سجود تعظيم وتكريم فلولا انه افضل منهم لما امروا بتعظيمه لان الفاضل لا يؤمر بتعظيم المفضول ولان آدم عليه السلام كان اعلم منهم حيث انبأهم بما عجزوا عن علمه والاعلم افضل ممن هو دونه في العلم والمعلم افضل من المتعلم لقوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون فظهر ان آدم كان افضل من الملائكة ﴿قوله ولو من وجه﴾ اشارة الى جواز فضلهم عليه من وجه آخر كالاستغراق في عبادته تعالى وصفائهم عن الكدورات الحاصلة بسبب التركيب من المواد المكدرة فان الملائكة من الانوار وآدم من التراب وكونهم سكان السموات التي هي مواضع النزهة والراحة وكونهم آمنين من المرض والفقر والهم والجوع والعطش ونحوها ذكر الامام ان اكثر اهل السنة ذهبوا الى ان الانبياء مطلقا افضل من الملائكة وقالت المعتزلة بل الملائكة العلوية افضل من الانبياء بخلاف الملائكة السفلية فانه لا خلاف في ان الانبياء افضل منهم والآية تدل ايضا على ان ابليس كان من الملائكة الا انه لما عصى الله تبارك وتعالى غضب عليه ولعنه ومسخه فصار شيطانا رجيما فقوله تعالى في سورة الكهف الا ابليس كان من الجن معناه انه صار من الجن كما ان قوله وكان من الكافرين معناه انه صار من الكافرين * فان قيل كيف يكون ابليس من الملائكة والملائكة لا ذرية لها لان الذرية انما تتولد من الانثى وليس في الملائكة انوثة لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اشهدوا خلقهم ستكتب شهادتهم ويسئلون انكر الله تعالى على من حكم عليهم بالانوثة واذا انتفى عنهم الانوثة انتفى عنهم التوالد وابليس له ذرية لقوله تعالى افتتخذونه وذريته اولياء من دوني وهذا صريح في اثبات الذرية له فكيف يكون ملكا والملك لا ذرية له * اجيب بانه انما صار له نسل وذرية بعدما مسخ وحولت صورته الى صورة من يتوالد وسائر الممسوخات لا تبقى بعد ثلاثة ايام ولا يكون لها نسل وذرية وبقي هو وصار له نسل لانه سأل النظرة الى قيام الساعة فانظر ﴿قوله والا لم يتناوله امرهم﴾ اى ولو لم يكن ابليس من الملائكة لما كان مأمورا بالسجود لآدم في ضمن امر الملائكة بالسجود له وهو مأمور بالسجود لقوله تعالى مامنعك ان لا تسجد اذ امرتك ولم يذكر في قصة من القصص مع كثرة تكرارها في القرآن ولا في غيره من الكتب السالفة امر ابليس بالسجود لآدم نصا صريحا فتعين انه كان مأمورا به في ضمن امر الملائكة بالسجود له وان امر الملائكة يتناوله ايضا وان يتناوله امرهم الا بان كان من نوع الملائكة وهو المطلوب ﴿قوله ولم يصح استثناؤه منهم﴾ يعني انه لو لم يكن من الملائكة لما صح استثناؤه منهم لان الاستثناء انما يتعلق بما يكون من جنس المستثنى منه فيكون استثناؤه من الملائكة مستلزما لكونه من الملائكة والاستثناء المنقطع وان كان شائعا مشهورا في كلام العرب الا انه خلاف الاصل فلا يقع في الكلام الفصيح ﴿قوله ولا يرد على ذلك قوله تعالى الا ابليس كان من الجن﴾ جواب عما يقال كيف يكون ابليس من الملائكة وقد نص في القرآن على انه كان من الجن وهو مباين للملك لقوله تعالى ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن فانه صريح في المباينة بين الجن والملك * اجاب عنه اولا بان كون ابليس

باستقباحه امر الله تعالى اياه بالسجود لآدم اعتقادا بانه افضل منه والافضل لا يحسن ان يؤمر بالتخضع للمفضول والتوسل به كما اشعر به قوله انا خير منه جوابا لقوله ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي أستكبرت ام كنت من العالين لا بترك الواجب وحده والآية تدل على ان آدم افضل من الملائكة المأمورين بالسجود له ولو من وجه وان ابليس كان من الملائكة والا لم يتناوله امرهم ولم يصح استثناؤه منهم ولا يرد على ذلك قوله تعالى الا ابليس كان من الجن لجواز ان يقال انه كان من الجن فعلا ومن الملائكة نوعا ولان ابن عباس روى ان من الملائكة ضربا يتوالدون يقال لهم الجن ومنهم ابليس

فردا من افراد الملائكة واتحاده معهم بالنوع لاينافي كونه من الجن فعلا فانه يجوز ان يكون معنى قوله تعالى
كان من الجن انه مع كونه ملكا كان من الجن فعلا غاية مافي الباب ان لاتكون العصمة لازمة لكل فرد من افراد
الملائكة بان يصدر عن بعض افرادهم العصيان لله تعالى والكفر به كما صدر ذلك عن ابليس اللعين مع كونه
واحدا منهم ويكون قوله تعالى في حقهم لايعصون الله ماامرهم ويفعلون مايؤمرون بيانا لحال الاكثر * واجاب
ثانيا بتسليم ان يكون معنى قوله تعالى كان من الجن انه كان منهم نوعا ومنع ان يكون ذلك منافيا لكونه من الملائكة
نوعا بما روى عن ابن عباس رضي الله عنه ان الملائكة على ثلاثة اضرب ضرب منهم يقال له الجن ومنهم ابليس ولهم
توالد ونسل ولهذا قال تعالى في حق ابليس افتتخذونه وذريته اولياء من دوني ﴿قوله ولمن زعم انه لم يكن
من الملائكة﴾ قال اكثر المتكلمين ولاسيما المعتزلة منهم انه لم يكن من الملائكة اصلا بل كان من الجن وهو مروى عن
ابن عباس وابن زيد والحسن البصري وقتادة وابي بكر الاصم وقالوا انه ابو الجن كما ان آدم ابو البشر وروى ان
ابليس كان من الجن الذين سكنوا الارض قبل آدم وحاربهم الملائكة فسبوه صغيرا وتعبد مع الملائكة دهرا طويلا
فصار من الملائكة حكما لقوله عليه الصلاة والسلام * ان مولى القوم منهم * وان كان من الجن نسبا فيصدق بذلك
ان يقال انه كان من الجن وانه كان من الملائكة لانه وان كان جنيا الا انه نشأ اى كبر وبلغ حد الشباب بين الملائكة
يقال نشأت في بني فلان اذا شبيت فيهم ﴿قوله وكان مغمورا﴾ اى مكثورا ومغلوبا بالالوف من الملائكة فغلبوا
عليه فتناول امر الملائكة اياه وصح استثناؤه منهم اى من ضمير فسجدوا استثناء متصلا لانه تعالى لما غلبهم عليه فسمى
الجميع ملائكة لكونه مغلوبا ومستورا بهم كان داخلا فيهم بالتغليب فدخل تحت امرهم وقوله او الجن ايضا اى فيكون
المأمور بالسجود على هذا الوجه هو طائفة الجن باسرهم فيدخل ابليس تحت امر تلك الطائفة لكونه من آحادها
حقيقة * ووجه دلالة الآية على كون الملائكة مأمورين بالسجود وكون الجن مأمورين معهم بالسجود انما هو
بالاولوية كما يدل عليه قول المصنف فانه اذا علم ان الاكابر مأمورون بالتذلل لاحد والتوسل به علم ايضا ان الاصاغر
ايضا مأمورون به ويدل عليه ايضا كلام الراغب حيث قال وقيل ان الجن كانوا مأمورين مع الملائكة بالسجود
لكن لم يحتج الى ذكرهم فالسلطان اذا امر اماثل رعيته بالخضوع لانسان فعلوم ان اصاغرهم مأمورون بذلك ايضا
﴿قوله وان من الملائكة﴾ عطف على قوله وان ابليس كان من الملائكة والآية تدل ايضا على ان من الملائكة
من ليس بمعصوم لانها دلت على ان ابليس كان من الملائكة وعلى انه قد تحقق منه العصيان والكفر فيكون قوله تعالى
في حق الملائكة انهم عباد مكرمون لايعصون الله ماامرهم ويفعلون مايؤمرون بيانا لحال اكثرهم واشار اليه
المصنف بقوله وان كان الغالب فيهم العصمة كما ان من الناس معصومين والغالب فيهم عدم العصمة ﴿قوله ولعل
ضربا من الملائكة﴾ لما ذكر ان ابليس من الملائكة وانه قد عصى وكفر فظهر به ان العصمة ليست لازمة للملائكة
واشار الى ان قوله تعالى في وصف الملائكة انهم عباد مكرمون لايعصون الله ماامرهم بيان لحال الاكثر وورد
عليه انه مخالف لما قال الامام من ان الجمهور الاعظم من علماء الدين اتفقوا على عصمة كل الملائكة من جميع الذنوب
وان من الحشوية من يخالف ذلك اشار الى جوابه برفع المخالفة بين كلامه وكلام الامام بناء على جواز ان يكون
في الملائكة ضرب يتحد مع الشياطين بحسب الذات والحقيقة ويختلف بحسب العوارض والاوصاف الخارجية
عن ماهيتها كالابرار والفساق من الانس فانهما متحدان بحسب الماهية النوعية ومختلفان بحسب كون احدهما
بارا مطيعا وكون الآخر فاسقا عاصيا ويكون الجن بمعنى الجسم اللطيف المستتر عن الاعين قدرا مشتركا بين صنفي
الملائكة والشياطين وعرضا عاما شاملا لجميع افراد الحقيقة النوعية من الصنفين المذكورين لان الجن اسم مأخوذ
من الاجتنان وهو الاستتار والاخفاء عن اعين البشر فيكون صادقا على جميع افراد تلك الحقيقة فمن صدق عليه
مفهوم الجن ان فعل خيرا وطهر عن الشرور والخبائث يقال له ملك وان خبث وكان شأنه الاغواء والافساد يقال له
شيطان فالملك اسم للصنف المعصوم من الجن بالمعنى المذكور والشيطان اسم للصنف الآخر منه وهو ما لايكون
معصوما بل يكون خبيثا مفسدا فصح ان يقال لابليس مع كونه من افراد الصنف الخبيث للجن انه من الملائكة لكونه
من افراد ماهية الضرب المذكور من الملائكة المتحد مع الشياطين في الماهية وصح ان يقال لفرد من فسقة الانس انه
من ابرار الانس بمعنى انه فرد من افراد حقيقة الانس وانه لايباين الابرار بالماهية وانما يخالف بالاوصاف والعوارض
كما يصح ان يقال له انه من الجن لصدق مفهوم الجسم اللطيف المستتر عن اعين البشر عليه فعدم عصمة ابليس

ولمن زعم انه لم يكن من الملائكة ان يقول انه
كان جنيا نشأ بين اظهر الملائكة وكان
مغمورا بالالوف منهم فغلبوا عليه او الجن
ايضا كانوا مأمورين مع الملائكة لكنه
استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فانه اذا
علم ان الاكابر مأمورون بالتذلل لاحد
والتوسل به علم ان الاصاغر ايضا مأمورون
به والضمير في فسجدوا راجع الى القبيلين
فكأنه قال فسجد المأمورون بالسجود
الا ابليس وان من الملائكة من ليس بمعصوم
وان كان الغالب فيهم العصمة كما ان من
الانس معصومين والغالب فيهم عدم
العصمة ولعل ضربا من الملائكة لايخالف
الشياطين بالذات وانما يخالفهم بالعوارض
والصفات كالبررة والفسقة من الانس
والجن يشملهما وكان ابليس من هذا الصنف
كما قاله ابن عباس

مع كونه من الملائكة اى من افراد الحقيقة النوعية لهذا الوصف الذى هو فرد اعتبارى للحقيقة النوعية المشتركة بين صنفى الملك والشيطان ﴿قوله ولذلك﴾ اى ولكون ابليس من هذا الضرب من الملائكة وهو الذى لايخالف الشياطين بالماهية بل بالعوارض صح عليه ان يتغير عن صفة الملائكة وينتقل الى صفة الشياطين ﴿قوله لايقال كيف يصح ذلك﴾ اى كيف يصح اتحاد ضرب من الملائكة مع الجن والشياطين بحسب الذات والحقيقة مع ان اتحاد حقيقة الشيئين يستلزم اتحاد مادتيهما ومادة الجن تخالف مادة الملائكة لقوله عليه الصلاة والسلام * خلقت الملائكة من النور وخلقت الجن من مارج من نار * فان الجان ابو الجن خلق منها وهو مباين للنور واجاب عنه بان الحديث المذكور لاينافى ماذكرنا من ان ضربا من الملائكة لايخالف الشياطين بالذات وانما ينافيه لو كان صريحا فى اختلاف مادتيهما حقيقة وهو ممنوع لانه كالتمثيل والتصوير لما ذكرنا من ان ضربا من الملائكة متحد مع الشياطين بالذات والماهية مخالف لهم بالعوارض والاوصاف فان بيان ان احدهما مخلوق من النور والآخر مخلوق من النار بمنزلة ان يقال ان مادتيهما متحدتان بالذات مختلفتان بالاوصاف والعوارض فهما مخلوقان من نوع واحد وهو الجوهر المضئ فان ماهية النور الجوهر المضئ والنار كذلك فاتحاد مادتيهما بالماهية وان اختلفا بالعوارض فان النور جوهر مضئ صاف لايشوبه شئ مما يكدره بخلاف النار فانه غير خالص عما يكدره من الدخان فى اكثر الاحوال فالنار والنور صنفان مختلفان بالعوارض مندرجان تحت ماهية الجوهر المضئ ﴿قوله وهذا﴾ اى القول بان ضربا من الملائكة متحد مع الشياطين بالماهية مخالف لهم بالعوارض والصفات وان الحديث المروى كايراد المثال له اشبه بالصواب لانه حينئذ يتأتى ان يكون استثناء ابليس من الملائكة متصلا وهو الاصل فيه ويكون قوله تعالى كان من الجن حقيقة وقول الملائكة بل كانوا يعبدون الجن فى جواب قوله تعالى اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون وان دل على ان الجن غير الملك الا انه لايوجب المغايرة بحسب الماهية بل يكفيه المغايرة بحسب الاوصاف والعوارض ولانه حينئذ تندفع المخالفة بين النصوص الدالة على ان الشياطين كان لها ذرية وان الملائكة لاانثى فيهم ولاذرية لهم وعلى ان الملائكة معصومون بخلاف الشياطين فانه حينئذ يجوز ان يكون فرد من افراد الجن ملكا مأمورا بالسجود مع جملة الملائكة وان يكون مستثنى منهم وان ينحط عن مرتبة الملائكة ويكون شيطانا رجيما ولاينافيه اتفاق جمهور علماء الدين على عصمة كل واحد من الملائكة من جميع الذنوب لان معنى كلامهم ان الملك مادام ملكا بان لم يتغير حاله فهو معصوم بخلاف من تغير حاله بان اتصف بصفة الشياطين فانه حينئذ لايسمى ملكا بل يسمى شيطانا فلا يكون حينئذ معصوما ﴿قوله ومن فوائد الآية استقباح الاستكبار﴾ اى مطلقا سواء كان استكبارا عن طاعة الله تعالى او غيرها حيث قال تعالى فى ذم ابليس ابى واستكبر اطلق الاستكبار ولم يقيده بكونه استكبارا عن طاعته تعالى فهذا الاطلاق دل على ان الاستكبار مطلقا قبيح شرعا ومن فوائدها ان الاستكبار قد يفضى بصاحبه الى الكفر حيث افضى استكبار ابليس اليه بدلالة قوله تعالى وكان من الكافرين اى صار بسبب ابائه واستكباره من الكافرين واشار بلفظ قد الى انه وان كان مستقبحا شرعا قد لايفضى الى الكفر ومن فوائدها شهادة قوله تعالى قلنا لهم اسجدوا فسجدوا بالفاء الدالة على التعقيب وعدم التراخى وقوله وترك الخوض مجرور بالعطف على الائتمار اى ومن فوائدها الحث على الامتثال لامره تعالى مع ترك الخوض فى سر امره بان لايستكشف سره ولايطلب وجهه وحكمته كامتثال الملائكة بدون الشروع فيه فان ابليس لما خاض فيه عوقب والخوض فى اللغة مطلق الشروع وخص فى العرف بالشروع فى الباطل ففيه اشارة الى ان استكشاف سر الامر باطل ومن فوائدها ان الامر للوجوب بدليل انه عوقب على ترك الامتثال فلو لم يكن الامر للوجوب لكان له ان يقول انك ما الزمتنى السجود فعلى م اللوم والانكار والتوبيخ ومن فوائدها ان من علم الله من حاله انه يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة فانه تعالى لما علم من حال ابليس انه يختم له على الكفر قال فى حقه وكان من الكافرين واما من ختم له على الايمان سواء كان ايمانه مسبوقا بالكفر ام لا فذلك الايمان هو الذى كان علامة الفوز وآية النجاة فان الايمان الطارئ على الكفر يهدم ما قبله ويجعله كان لم يكن قطعا كما ورد من ان التائب من الذنب كمن لاذنب له * واعلم انه قد اختلف فى ان من ثبت فى علم الله تعالى انه يموت كافرا نعوذ بالله من ذلك هل هو كافر من اول زمان وجوده الى موته اولا وان ابليس هل كان كافرا ابدا او كان مؤمنا حقا ثم كفر بعد ذلك فذهب اصحاب الموافاة وهم اصحاب الشيخ ابى الحسن الاشعرى القائلون بالموافاة اى موافاة الموت واتيانه على المرء وهو مؤمن

ولذلك صح عليه التغير عن حاله والهبوط من محله كما اشار اليه بقوله عز وعلا الا ابليس كان من الجن ففسق عن امر ربه لايقال كيف يصح ذلك والملائكة خلقت من نور والجن من نار لما روت عائشة رضى الله عنها انه عليه السلام قال خلقت الملائكة من النور وخلق الجن من مارج من نار لانه كالتمثيل لما ذكرت فان المراد بالنور الجوهر المضئ والنار كذلك غير ان ضوءها مكدر مغمور بالدخان محذور عنه بسبب مايصحبه من فرط الحرارة والاحراق فاذا صارت مهذبة مصفاة كانت محض نور ومتى نكصت عادت الحالة الاولى جذعة ولاتزال تتزايد حتى ينطفئ نورها ويبقى الدخان الصرف وهذا اشبه بالصواب واوفق للجمع بين النصوص والعلم عند الله تعالى ومن فوائد الآية استقباح الاستكبار وانه قد يفضى بصاحبه الى الكفر والحث على الائتمار لامره وترك الخوض فى سره وان الامر للوجوب وان الذى علم الله من حاله انه يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة

الى الاوّل وذهب آخرون الى الثانى فقوله تعالى وكان من الكافرين عند اصحاب الموافاة على ظاهره لان ابليس قبل استكباره كافر عندهم وعند الآخرين معناه انه صار من الكافرين اوكان منهم فى علم الله تعالى على معنى انه تعالى كان عالما فى الازل بانه سيكفر فقتضى صنيعه كان تقدّم العلم على الاستكبار لاتقدّم المعلوم ومعنى الموافاة الاتيان والوصول الى آخر الحياة واوّل منازل الآخرة يقال وافى فلان اذا اتى قال الشاعر

❊ كالغيث ان جئته وافاك ريقه ❊ وان ترحلت عنه لج فى الطلب ❊

فعندهم لا يوصف المرء الا بما كان عليه وقت الوفاة من ايمان اوكفر ولا يسمى بما كان عليه قبل ذلك ولا يخفى انه انكار لما ثبت عيانا وابطال للحقائق **﴿قوله وهو الموافاة﴾** اى كون العبرة فى توصيف المرء بالايمان اوالكفر بخاتمة عمره هو الموافاة ومعنى نسبتها الى الشيخ ان هذه اللفظة انما اشتهرت عنه وتداولت بين اصحابه لا ان مايفهم منها مختص به قال امام الحرمين ان الايمان ثابت فى الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان الذى هو علامة الفوز وآية النجاة هو ايمان الموافاة فاعتنى السلف به وجوّزوا تعليقه بمشيئة الله تعالى فمن قال انا مؤمن ان شاء الله لم يحملوا التعليق بالمشيئة على ان القائل قصد به الشك فى كونه مؤمنا فى الحال فان الشك فيه كفر بل قالوا انه قصد به الشك فى ايمان الموافاة **﴿قوله السكنى من السكون﴾** يعنى ان قوله تعالى يا آدم اسكن امر من سكن الدار يسكنها سكنى اذا اقام فيها واتخذها منزلا ومأوى لا من سكن المتحرك سكونا اذا ترك الحركة واستقرّ فى مكانه ضرورة ان ليس المعنى اسكن فى الجنة ولا تتحرك فيها بل اتخذها منزلا وموضع اقامة فاشار الى جهة المناسبة فى النقل بقوله لانها استقرار اى لان السكنى نوع من اللبث والاستقرار فى السكن **﴿قوله وانما لم يخاطبهما اوّلا﴾** حيث لم يقل يا آدم وحوّاء اسكنا كما خاطبهما ثانيا بقوله فكلا منها ولا تقربا فتكونا مع انه اخصر من ان يقال يا آدم اسكن انت وزوجك تنبيها على ان المقصود بالخطاب هو آدم والذى عطف على آدم تبع له فيما نودى لاجله كما انه تبع له فى الاعراب لانه زوجته وزوجة الرجل تبع له وصح ان يؤمر الغائب بصيغة افعل تغليبا للمخاطب عليه مثل انت وزيد فعلتما وانا وزيد فعلنا بتغليب المتكلم على الغائب قيل انما قال اسكن تنبيها على انه تعالى لم يملكه اياها بل انما اعارها وانه سيخرجه منها فانه لو قال رجل لغيره اسكنتك دارى لاتصير الدار ملكا له بل تكون عارية والعارية مستردّة فانه لما قال له عليه الصلاة والسلام اسكنتك الجنة علم انه سيخرجه منها وذلك لانه تعالى خلقه لخلافة الارض فلابدّ ان يكون اسكان الجنة اوّلا لحكمة لايعلمها الا الله تعالى فانه لو اقتصر على ان قال انى خلقتك وما تناسل منك الى يوم القيامة لاستخلفكم فى الارض ارادة تعميرها بكم الى اجل مسمى ثم اوصلكم بسبب اصلاحكم اياها الى جنة المأوى وملك لايبلى لاحتمل ان يختار العاجل الخسيس على الآجل النفيس ويتبع هواه ولا يجتهد فى رعاية ما كلف به فادخل الجنة اوّلا ليعرف النعيم الذى اعدّ له عيانا فيكون اليه اشوق وعن فواته بسوء تدبيره اقلق وذلك ان الانسان مجبول على الاشتياق الى ما عاينه من الخيرات وراغب فيه كمال الرغبة اذ ليس الخبر كالمعاينة **﴿قوله والجنة دار الثواب﴾** لان التعريف باللام فيها ليس للعموم والاستغراق لان سكون جميع الجنان محال فلابدّ ان تكون الاشارة الى المعهود والمعهود المعلوم للمسلمين هو دار الثواب فوجب صرف اللفظ اليها ولاسيما انه قال تعالى لآدم فى وصف الجنة ان لك ان لاتجوع فيها ولا تعرى وانك لاتظمأ فيها ولا تضحى وذلك صفة دار الخلد والثواب وقالت المعتزلة هى غير مخلوقة الآن لان نفسها وما اعدّ فيها من النعيم مؤبد لايفنى شئ منه لقوله تعالى اكلها دائم وظلها وان من دخلها لايخرج منها لقوله تعالى وما هم منها بمخرجين وقد ثبت ان الاشياء المخلوقة الآن هالكة ولا يبقى الا وجهه سبحانه وتعالى وان آدم قد خرج منها وانقطع عنه ما ناله فيها من الكرامات ولان دار الثواب لاتكليف فيها وقد كان آدم فيها مكلفا بان لايقرب الشجرة فوجب ان يكون المراد بها جنة سوى دار الثواب ثم اختلفوا فى انها فى الارض او فى السماء فمنهم من قال انها كانت فى السماء السابعة استدلالا بقوله تعالى اهبطوا منها والهبوط يكون من علو الى سفل ولا يستقيم ذلك فى بستان مخلوق فى الارض وقال آخرون انها كانت فى الارض ثم اختلفوا فى موضعها فقال بعضهم انها كانت بارض فلسطين وقال آخرون كانت فيما بين فارس وكرمان وحملوا الهبوط على الانتقال من بقعة الى بقعة اخرى كما فى قوله تعالى اهبطوا مصرا وقال اصحابنا تسميتها بدار الخلد وتوصيف اكلها بالدوام مبنى على دوامها بعد ان يدخلها المثابون جزاء لاعمالهم فالشئ الواحد قد يوصف باوصاف متضادّة بحسب اختلاف الاوقات والاعتبارات وانها لاتكون دار التكليف فى الآخرة **﴿قوله صفة مصدر محذوف﴾** اى اكلا رغدا ورفاهية العيش

اذ العبرة بالخواتيم وان كان بحكم الحال مؤمنا وهو الموافاة المنسوبة الى شيخنا ابى الحسن الاشعرى رحمه الله (وقلنا يا ادم اسكن انت وزوجك الجنة) السكنى من السكون لانها استقرار ولبث وانت تأكيد أكد به المستكن ليصح العطف عليه وانما لم يخاطبهما اوّلا تنبيها على انه المقصود بالحكم والمعطوف عليه تبع له والجنة دار الثوب لان اللام للعهد ولا معهود غيرها ومن زعم انها لم تخلق بعد قال انه بستان كان بارض فلسطين او بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لآدم وحمل الاهباط على الانتقال منه الى ارض الهند كما فى قوله تعالى اهبطوا مصرا (وكلا منها رغدا) واسعا رافها صفة مصدر محذوف

سعته وسعة الاكل ان لايكون فيه مضايقة بوجه ما مثل ان يكون متعلقا بنوع مخصوص فقط اومتقيدا بزمان مخصوص اومكان مخصوص ولهذا قيل الاكل الرغد ان يأكل ماشاء اذا شاء حيث شاء والرغد والرغيد والرغد صفات مشبهة يقال رغد عيشهم ورغد بكسر الغين المعجمة وضمها يرغد بفتح الغين رغدا فهو رغيد ورغد ورغد اى طيب واسع ﴿ **قوله** اى مكان من الجنة ﴾ اشارة الى ان حيث ظرف مكان مبهم كالجهات الست والعامل فيه كلا اى كلا فى اىّ مكان شئتما واجاز ابوالبقاء ان يكون بدلا من الجنة فيكون معمولا لاسكن والاوّل اولى للقرب والتناسب لانه على تقدير البدلية يلزم الفصل بين البدل والمبدل منه ويفوت التناسب ايضا لان المناسب حمله على توسيع امر الاكل عليهما ازاحة للعذر فى التناول ويفهم منه توسيع امر السكنى عليهما ضمنا وعلى تقدير جعله بدلا يكون المقصود توسيع امر السكنى عليهما قصدا ﴿ **قوله** وسع الامر عليهما ﴾ اى اباح لهما الاكل من الجنة على وجه التوسع بان يأكلا ماشاآ اذا شاآ حيث شاآ لئلا يبقى لهما علة وعذر فى التناول من الشجرة المنهى عنها والازاحة الازالة ﴿ **قوله** مبالغة فى تحريمه ﴾ علة لقوله تعليق النهى يعنى ان المقصود بالتحريم هو التناول من الشجرة الا انه علق النهى بما هو من مقدّمات الاكل والتناول مبالغة فى تحريم الاكل من حيث دلالته على ان الاكل بلغ فى الحرمة الى حيث حرم ان يحام حول الشجرة فضلا عن ان تتناول ثمرتها وفى تعليق النهى بذلك فائدة اخرى غير المبالغة فى التحريم وهى ماشار اليه بقوله وتنبيها على ان القرب من الشئ مقتض للالفة به والالفة داعية الى المحبة ومحبة الشئ تعمى عن رؤية ما فيه من القبح وتصم عن استماع النهى المعلق بارتكابه ولذلك قال عليه الصلاة والسلام * لكل ملك حمى الا وان حمى الله محارمه ومن حام حول الحمى يوشك ان يقع فيه * ﴿ **قوله** يأخذ بمجامع القلب ﴾ اى باطرافه وجوانبه كأنّ كل طرف مجمع للخواطر فاذا اخذ الميل بجميع جوانب القلب لم يبق فيه الا خاطر نيله والوقوع فيه فيكون مشغولا معرضا عما هو مقتضى العقل والشرع فيقع فيما يستقبحانه فلذا نهيا عن القرب مما حرم عليهما مخافة ان يقعا فيه ﴿ **قوله** وجعله سببا لان يكونا من الظالمين ﴾ عطف على قوله تعليق النهى بالقرب وهو وجه ثان للمبالغة فانه لما كان القرب سببا لان يكونا من الظالمين دل ذلك على ان كون التناول سببا لذلك اولى واحرى فكان جعل القرب سببا له مبالغة فى كون نفس التناول مسببا له وهذا الجعل يتضمن المبالغة من وجه آخر وهو ان يكون مسببه كون من قرب منه ظالما فانه نوع تشديد ومبالغة فى النهى عن التناول فباعتبار هذا التضمن كان لفظ المبالغة ههنا على ظاهره ولم يحتج الى ان يقال كأنه اطلق لفظ الجمع واراد به التثنية لان المبالغة ههنا انما هى بطريق من التعليق والجعل اويقال المبالغة الاولى لما تضمنت الجهات والاعتبارات جعلت كأنها اكثر من واحدة فاعتبرت مع الثانية مبالغات ﴿ **قوله** الذين ظلموا انفسهم ﴾ الظلم ضربان ظلم النفس وظلم الغير وظلم الغير لا ينفك عن ظلم النفس وظلم النفس قد ينفك كالاكل من الشجرة فانه لا يقتضى ظلم الغير وهو ظاهر ﴿ **قوله** بارتكاب المعاصى ﴾ على تقدير ان يكون قوله ولا تقربا هذه الشجرة نهى تحريم لان القرب منها يكون حراما وارتكاب الحرام معصية ﴿ **قوله** او بنقص حظهما بالاتيان بما يخل بالكرامة ﴾ على تقدير ان يكون ذلك نهى تنزيه فان القرب منها وان لم يكن حراما او معصية حينئذ لكن لما ادّى الى اخراجهما من الجنة كان مخلا بالكرامات الحاصلة لهما فى الجنة وتناوله منها على التقدير الاوّل لابدّ ان يكون قبل النبوّة واما على التقدير الثانى فيجوز ان يكون قبلها او بعدها اذ لا دليل على وجوب العصمة قبل النبوّة * قال الامام قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة هل هو نهى تحريم او تنزيه فيه خلاف فقال قوم هو نهى تنزيه لان هذه الصيغة وردت فى التحريم وفى التنزيه والاصل عدم الاشتراك فلابدّ من جعل اللفظ حقيقة فى القدر المشترك بين القسمين وما ذاك الا ان يجعل حقيقة فى ترجيح جانب الترك على جانب الفعل من غير ان يكون فيه دلالة على المنع من الفعل والاطلاق فيه لكن الاطلاق فيه كان ثابتا بحكم الاصل فان الاصل فى المنافع الاباحة فان ضممنا مدلول اللفظ الى هذا الاصل صار المجموع ترك الاولى ومعلوم ان كل مذهب افضى الى عصمة الانبياء عليهم السلام كان اولى بالقبول وقال آخرون بل هو نهى تحريم واحتجوا عليه بامور احدها ان قوله ولا تقربا هذه الشجرة كقوله ولا تقربوهنّ حتى يطهرن وقوله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتى هى احسن فكما ان هذا للتحريم فكذا الاوّل وثانيها انه قال فتكونا من الظالمين ومعناه ان اكلتما منها ظلمتما انفسكما الا ترى انهما لما اكلا قالا ربنا ظلمنا انفسنا وثالثها ان هذا النهى لو كان نهى تنزيه لما استحق آدم بفعله الاخراج من الجنة ولما وجبت التوبة عليه * والجواب عن الاوّل

﴿ حيث شئتما ﴾ اىّ مكان من الجنة شئتما وسع الامر عليهما ازاحة للعلة والعذر فى التناول من الشجرة المنهىّ عنها من بين اشجارها الفائتة للحصر ﴿ ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين ﴾ فيه مبالغات تعليق النهى بالقرب الذى هو من مقدّمات التناول مبالغة فى تحريمه ووجوب الاجتناب عنه وتنبيها على ان القرب من الشئ يورث داعية وميلا يأخذ بمجامع القلب ويلهيه عما هو مقتضى العقل والشرع كما روى حبك الشئ يعمى ويصم فينبغى ان لا يحوما حول ما حرم الله عليهما مخافة ان يقعا فيه وجعله سببا لان يكونا من الظالمين الذين ظلموا انفسهم بارتكاب المعاصى او بنقص حظهما بالاتيان بما يخل بالكرامة والنعيم فان الفاء تفيد السببية

ان النهى وان كان فى الاصل للتنزيه لكنه قد يحتمل غيره بدليل منفصل وعن الثانى ان قوله فتكونا من الظالمين اى فتظلما انفسكما بفعل ما الاولى لكما تركه لانكما اذا فعلتما ذلك اخرجتما من الجنة التى لاتظمئان فيها ولا تضحيان ولاتجوعان ولاتعريان الى موضع ليس فيه شئ من هذا وعن الثالث انا لانسلم ان الاخراج كان لهذا السبب الى هنا كلامه ﴿ قوله سوآء جعلته للعطف على النهى الخ ﴾ فان قوله تعالى فتكونا فيه وجهان احدهما ان يكون مجزوما عطفا على تقربا اى لاتقربا فلاتكونا والثانى ان يكون منصوبا باضمار ان على انه جواب للنهى كقوله ولاتطغوا فيه فيحل قال الشيخ ابو محمد المكى فى المشكاة حذفت النون من فتكونا لانه منصوب جواب للنهى ويجوز ان يكون حذف النون للجزم بالعطف على ولاتقربا ﴿ قوله والشجرة هى الحنطة ﴾ والشجرة فى اللغة ماله ساق يبقى فى الشتاء والنجم ماليس على ساق ومنه قوله تعالى والنجم والشجر يسجدان * واختلفوا فى الشجرة التى نهى آدم عنها فقال ابن عباس وجماعة انها السنبلة وقال ابن مسعود والسدّى هى الكرم وقال ابن جريج هى التين وعن الربيع بن انس انها شجرة من اكل منها احدث ولاينبغى ان يكون فى الجنة حدث والاصل عندنا انه لايجوز القول فى ماهيتها بطريق القطع ﴿ قوله وقرئ بكسر الشين ﴾ وفى اللباب وقرئ الشجرة بكسر الشين والجيم وبسكون الجيم وابدالها ياء مع فتح الشين وكسرها لقربها منها مخرجا كما ابدلت الجيم فى قوله

* يارب ان كنت قبلت حجتج * فلا تزل شاحجا يأتيك بج *

يريد حجتى وبى وفى قولهم ابو علج فى ابى على وقرئ تقربا بكسر حرف المضارعة وقوله هذى هو اسم يشار به الى المؤنث وفيه لغات هذه وهذه بكسر الهاء باشباع ودونه وهذه بسكونها وبكسر الذال فقط والهاء بدل من الياء لقربها من الياء فى الخفة ﴿ قوله اصدر زلتهما ﴾ اى عثرتهما فى الرأى او فى العمل بمقتضى التكليف وهو الانتهاء عن الشجرة يقال زل عن المكان اى زلق وازله غيره اى ازلقه والمزلة بفتح الزاى وكسرها المكان الزخو وهو موضع الزلل فازلّ اصله فى زلة القدم واستعمل ههنا فى زلة الرأى مجازا وضمير عنها على تقدير رجوعه الى الشجرة تكون كلمة عن للسببية والتعليل كما فى قوله تعالى وماكان استغفار ابراهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه والمعنى اوقعه فى الزلة بسبب الشجرة فمقتضى الظاهر ان يقال فازلهما بها الا ان سبب الفعل لماكان مصدرا لدعوى فعل الازلال بكلمة عن الداخلة على السبب لتضمينه معنى الاصدار تعدّى تعديته كما فى قوله تعالى حكاية عن الخضر لموسى عليه السلام ومافعلته عن امرى اى ماصدرت فعله عن اجتهادى ورأيى وانمافعلته بامر الله تعالى وانماقال اصدر زلتهما ولم يورد الفعل الضمنى على طريق الحال بان يقول ازلهما مصدرا زلتهما عنها اشارة الى ان ايراده على ذلك الطريق ليس بلازم فى اظهار معنى التضمين ﴿ قوله وحملهما الخ ﴾ عطف تفسيرى لماقبله لانه بيان لحاصل المعنى ﴿ قوله ونظيرعن ﴾ مبتدأ وهذه صفته وفى قوله تعالى خبره اى هى ثابتة فيه فان الموضع موضع الباء السببية الا انه اورد بدلها كلمة عن باعتبار التضمين ﴿ قوله او ازلهما عن الجنة ﴾ عطف على قوله اصدر زلتهما عن الشجرة يعنى ان ضمير عنها ان كان للجنة يكون ازل بمعنى اذهب ونحى يقال زل عن المكان اذا تنحى وبعد عنه وازله غيره اى ابعده وزل وزال متقاربان فى المعنى من حيث ان كل واحد منهما يدل على التحوّل عن المكان الا ان مدلول زل هو التحوّل المخصوص الناشئ عن العثرة وزلق الرجل بخلاف زال * فان قيل انه تعالى اضاف الازلال الى ابليس فلم عاتبهما على ذلك الفعل * اجيب بانها من قبيل اضافة الفعل الى من حصل بسببه الداعية التى تحمل الفاعل على الفعل فان القادر على الفعل والترك مع التساوى يستحيل ان يكون موجدا لاحد الطرفين الاعند انضمام الداعى اليه والداعى فى حق العبد عبارة عن علم او ظن او اعتقاد لكون الفعل مشتملا على المصلحة فاذا حصل ذلك العلم او الظن بسبب منبه نبه عليه جاز اضافة ذلك الفعل الى ذلك المنبه من حيث كونه سببا لحصول تلك الداعية التى لاجلها صار الفاعل فاعلا بالفعل ﴿ قوله وازلاله قوله هل ادلك الخ ﴾ فان هذه الاقوال دعاء منه لهما الى ماهو سبب لزلتهما وخروجهما مماكانا فيه من انواع الكرامة التى كانت لهما فى الجنة فانهما انخلعا منها جميعا الى شقاء الدنيا لانهما حين سمعا منه مانهاكما ربكما عن هذه الشجرة الاان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين جاز ان يطمعا فى ان يجعلهما فى معنى الملائكة بان يجعل غذاءهما طاعته وعبادته وان يكون ذكره تعالى كفاية لهما عن الغذاء فان الله تعالى قادر على ذلك بل على ان يجعل البشر من الملائكة حقيقة ويجعله روحانيا او يرفع عنه الكثافة وجاز ان يكون عالما بانه يموت ولايبقى خالدا فى الجنة فيطمع

سوآء جعلته للعطف على النهى او الجواب له والشجرة هى الحنطة او الكرمة او التينة اوشجرة من اكل منها احدث والاولى ان لاتعين من غير قاطع كما لا تعين فى الآية لعدم توقف ماهو المقصود عليه وقرئ بكسر الشين وتقربا بكسر التاء وهذى بالياء (فازلهما الشيطان عنها) اصدر زلتهما عن الشجرة وحملهما على الزلة بسببها ونظير عن هذه فى قوله تعالى ومافعلته عن امرى او ازلهما عن الجنة بمعنى اذهبهما ويعضده قرآءة حمزة فازالهما وهما متقاربان فى المعنى غير ان زل يقتضى عثرة مع الزوال وازلاله قوله هل ادلك على شجرة الخلد وملك لايبلى وقوله مانهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين ومقاسمته اياهما بقوله انى لكما لمن الناصحين

في ذلك بقربان الشجرة اما لو علم بطريق الوحي انه يموت فلا يكون قوله ذلك سببا لطمعه في الخلود * فان قيل كيف يجوز ان يكون الشيطان سببا لزلة آدم ومخالفته لامر الله تعالى مع ان طاعة الشيطان كفر وذلك لا يتصور من الانبياء * فالجواب انه لا يكفر بذلك وان كان فيه عصيان الرب ومخالفة امره وطاعة الشيطان وانما يكفر اذا قصد بذلك طاعة الشيطان ومخالفة الرب وكذلك روى عن ابي حنيفة رضي الله عنه انه سئل عن ذلك فاجاب مثل هذا الجواب او قريبا منه والاصل ان العصيان ليس فيه طاعة الشيطان لان الطاعة ليست باسم لذات الفعل نفسه وانما تصير طاعة بالقصد ولا يقصد المؤمن بما بلي به من العصيان طاعة الشيطان ومخالفة الرب فلا يكون ذلك طاعة له غير ان الشيطان يفرح ويسرّ باتيان العصيان فان من اقدم على قتل رجل لعداوة بينهما او حرض غيره على ذلك بان قال له اقتل هذا العدو فانك ان قتلته لا تقتل مكانه ولا احد يطلب ثاره منك فقتله كان قتله اياه لغرض نفسه غير مبني على تصديق ذلك الغير فيما يحرّضه عليه والقبول منه وكذا حال آدم وحوآء عليهما السلام فانهما كانا عالمين بان الذي يوسوس اليهما ويحلف على ان ما يدّعيه نصيحة لهما هو ابليس اللعين لكنهما لما اكلا من الشجرة موافقة له ولا قبلا منه النصيحة ولا صدّقاه في ذلك بل اكلا على الشهوة لميلان الطبع اليه كمباشرة المعصية الواقعة من عامة المسلمين فان ذلك انما هو بميلان طبعهم اليها لا لقصد المخالفة لله تعالى والطاعة لابليس وان وقعت مباشرة الاكل منهما عقيب دعوة الشيطان اليها ومقاسمته اي حلفه في حال وسوسته لهما على انه انما يقول ما يدّعيه عن نصيحة لهما فشابهت بذلك انها وقعت بناء على القبول والتصديق له وان لم تكن كذلك حقيقة ﴿قوله واختلف في انه تمثل لهما﴾ اي في ان ابليس هل تشكل بشكل حتى شاهداه عيانا فكلمهما مشافهة ووجاها كما يخاطب بعض الناس بعضا كذلك بقوله هل ادلك على شجرة الخلد او نحوه او القى تلك المقالات اليهما بطريق الوسوسة والكلام الخفي كما يوسوس في صدور الناس من غير ان يرى ويشاهد كما قال في موضع آخر فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما ماووري عنهما من سوآتهما فانهما قبل التناول من الشجرة لا يرى واحد منهما عورة نفسه ولا غيره بدليل ان مقابلة الاثنين بالاثنين تقتضي انقسام الآحاد الى الآحاد كما في ركب الناس دوابهم ولبسوا ثيابهم وقيل بدت لهما فابصر كل واحد منهما من صحبه ماووري عنه من عورته قبل ذلك وهو خلاف ما يفهم من النظم واحتج من يقول بانه تمثل لهما وخاطبهما مواجهة بما روى انه لما كفر ولعن وايس من رحمة الله تعالى وغلبت عليه الشقوة والمذلة ورآهما وهما يتقلبان في نعم الله تعالى ويتنعمان فيها اشتد ذلك عليه وحسدهما فاختار ان يفتنهما فقال لهما ماذا امركما ربكما وماذا نهاكما عنه في الجنة قالا امرنا ان نأكل من شجر الفردوس كله غير هذه الشجرة الواحدة فقال ما نهاكما ربكما عنها الا ان تكونا ملكين تعلمان الخير والشر وتقدران على كل ما يقدر عليه الملائكة او تكونا من الخالدين لا تموتان فلم يقبلا ذلك منه فلما ايس من قبولهما اضطر الى الحلف وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين فلم يصدّقاه قيل الظاهر انه اضطر بعد ذلك الى شيء آخر وانه شغلهما باستيفاء اللذات المباحة حتى صارا مستغرقين فيها فحصل بسبب استغراقهما فيها نسيان المنهي فحصل ما حصل والظاهر ان مثل هذه المخاطبة والمقاسمة ومراجعة الكلام من الطرفين لا يكون الا بالحضور والتمثل وجه من قال ان ذلك بطريق الوسوسة انه كافر ملعون فكيف يكون اهلا لدخول الجنة التي هي دار القدس وسئل ابو الحسن عن دخوله الجنة فقال لا نشهد بدخوله فيها لعدم الدليل القطعي فان ثبت لا نستبعده اذ دخوله على هذا الوجه كان يزيد له في التأسف والحسرة وقال الحسن البصري انه اوصل اليهما الوسوسة من الوجه الذي جعل سببا اليهما وقالوا هذا كوسوسته اليوم في قلوب جميع اهل الدنيا في حالة واحدة بحيث يوقع ذلك في جميع القلوب وقالوا هو كقبض عزرآئيل عليه السلام الارواح من بني آدم وهم في مواضع مختلفة وهو في مكان ﴿قوله وقيل دخل في فم الحية﴾ قيل لما احتال ان يدخل الجنة ويفتنهما من حيث ان الخزنة منعوه من دخولها عرض نفسه على ... الحيوانات حتى يمكنوه من ان يدخل في جوف واحد منهم ثم يدخل ذلك الحيوان الجنة ويدخل هو ايضا بسببه فقبله واحد من الحيوانات حتى اتى الحية وكانت احسن دابة في الجنة خلقا وكانت كهيئة البعير تمشي على اربع قوآئم ليس في الجنة دابة احسن منها فيها من كل لون فلم يزل يستدرجها حتى اطاعته فجعلته بين نابيها وادخلته الجنة خفية من الخزنة فلما دخلت الجنة خرج ابليس من فمها واشتغل بالوسوسة فلاجرم لعنت الحية وسقط قوآئمها وصارت تمشي على بطنها وجعل رزقها في التراب وصارت عدوّة لبني

واختلف في انه تمثل لهما فقاولهما بذلك او القاه اليهما على طريق الوسوسة وانه كيف توصل الى ازلالهما بعد ما قيل له اخرج منها فانك رجيم فقيل انه منع من الدخول على جهة التكرمة كما كان يدخل مع الملائكة ولم يمنع ان يدخل للوسوسة ابتلاء لآدم وحوآء وقيل قام عند الباب فناداهما وقيل تمثل بصورة دابة فدخل ولم تعرفه الخزنة وقيل دخل في فم الحية حتى دخلت به وقيل ارسل بعض اتباعه فازلهما والعلم عند الله تعالى

حيث وجدتموهن* قال الامام هذا وامثاله يجب ان لا يلتفت اليه لان ابليس لو قدر على الدخول فى فم الحية لقدر ان يجعل نفسه بين نابين من انيابها فادخلته الحية وكلهما من فيها وليس هذا دخولا فى الجنة من ابليس كما ان الكفار من ذرية آدم كانوا فى صلب آدم وهو فى الجنة ولم يسم ذلك بدخول الكفار الجنة وقيل هذا الكلام على سبيل التمثيل فقوله عرض نفسه على دواب الارض اى استعان فى اغوآئه بالقوة الحيوانية ونظر من اى وجه يمكنه ان يأتيه فلم يجد قوة تصلح لذلك حتى اتى الحية اى الشهوة وكنى بالحية عنها لانها حية مهلكة لا يرى سمها فان الشيطان لا يأتى الانسان الا من قبل هواه وقوله فجعلته بين نابيها هو كناية عن الاكل اذ هو شهوة تمكن الشيطان بها من الانسان ولهذا قيل فى الخبر من حفظ بطنه فقد سد على الشيطان بابه ومن شبع قسا قلبه وتمكن منه الشيطان وقوله فلذلك امر الانسان بقتلها اى امر ان يقهر الشهوة ويذلها حيث طالبته بما ينافيه الايمان وهذا الذى ذكره هذا القائل وان كان صحيحا من حيث المعنى ففى صرف الخبر اليه ترك للظاهر وفتح باب من التأويلات منكر والله اعلم بحقائق ما يخبر نا به من الغيوب ﴿قوله من الكرامة والنعيم﴾ الظاهر ان هذا التفسير مبنى على ان يكون ضمير عنها للجنة ويكون المعنى فاذهبهما الشيطان عن الجنة فاخرجهما مما فيها من النعيم والراحة الى تعب الدنيا واما اذا كان الضمير للشجرة وكان المعنى حملهما على الزلة بسبب الشجرة فالظاهر حينئذ ان يقيد ما كانا فيه بالجنة ويكون الهبوط الآتى بمعنى النزول من مكان عال الى ما هو اسفل منه وان صح انه يراد به مع ذلك سقوط المنزلة فانه قد كثر فى كلامهم استعمال الوقعة والصعقة فى المراتب المعنوية كاستعمالها فى الاماكن الحسية الا ان الابتلاء بالخروج من الجنة لما كان راجعا الى الابتلاء بالخروج مما كان لهما فى الجنة من الكرامة والنعيم صرح بالمقصود على طريق الاستعارة المكنية والتخييلية حيث شبه ما كانا فيه من الكرامة والنعيم بالمكان الحسى وجعل تعلق الاخراج به استعارة تخييلية دليلا على الاستعارة المكنية ﴿قوله لقوله تعالى قال اهبطا منها جميعا﴾ فانه خطاب لآدم وحوآء لا غير فكذا هذا لان القصة واحدة الا انه جمع الضمير ههنا اما لان اقل الجمع اثنان فيجوز ارجاع الضمير اليهما كما فى قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان فى الحرث الى قوله وكنا لحكمهم شاهدين واما بناء على ان الخطاب وان كان لهما فقط الا ان المراد هما وذريتهما جميعا بدليل قوله بعضكم لبعض عدو فانه حكم بالتعادى وهو بين ذرية آدم فيكونون داخلين فى الخطاب ولقوله فاما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى الآية فانه حكم بين جميع الناس من ذرية آدم حيث قسمهم الى المؤمنين والكافرين وبين ما لكل من الفريقين من الجزاء ولما ورد ان يقال ان الذرية ليست بموجودة فى ذلك الوقت فكيف تدخل فى الخطاب اشار الى جوابه بانهما لما كانا اصلا للانس وحقيقتهم جعلا كأنهما الانس كلهم يعنى انهما غلبا فى الخطاب على ذريتهما المعدومة حيث خوطب الجميع بقوله اهبطوا تغليبا للاصل الموجود ﴿قوله او هما وابليس﴾ اى او الخطاب بقوله تعالى اهبطوا لهما وابليس ولما ورد ان يقال كيف يتناول الخطاب لابليس وهو حين ابى عن السجود قد اخرج من الجنة لقوله تعالى اهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها او لقوله اخرج منها فانك رجيم وزلة آدم عليه السلام انما وقعت بعد ذلك بمدة طويلة فكيف يؤمر ابليس بالهبوط معهما* اجاب عنه بقوله وابليس اخرج منها ثانيا بعد ما كان دخل للوسوسة لما مر من انه لا يمنع من دخولها للوسوسة فدخلها من غير مسارقة فاهبطوا جميعا ﴿قوله او دخلها مسارقة﴾ كما قيل انه تمثل بصورة حيوان فدخل ولم تعرفه الخزنة وكما قيل من انه دخل فى فم الحية حتى دخلت به ﴿قوله او من السماء﴾ عطف على قوله منها يعنى ان كون ابليس داخلا فى خطاب اهبطوا لا يستلزم اخراجه من الجنة حتى يقال انه قد اخرج منها سابقا بل يجوز ان يراد بالهبوط فى حقهما الهبوط من السماء كما روى انه صعد الى السماء حتى اتى باب الجنة وقام عنده فاذا هما وهما فى الجنة وقال بعض اهل الاصول لعل آدم وحوآء عليهما السلام كانا يخرجان الى باب الجنة وابليس كان يقرب من الباب ويوسوس اليهما وقيل الخطاب لهما وللحية وابليس وقيل هو لخمسة وخامسهم الطاوس اذ دل ابليس على الجنة فاخرج معهم من الجنة وهذان القولان وان رويا عن ابن عباس رضى الله عنهما لكن المصنف لم يلتفت اليهما لبعدهما من حيث ان المكلفين هم الملائكة والانس والجن ﴿قوله حال استغنى فيها عن الواو بالضمير﴾ اى الراجع الى ذى الحال وهو ضمير اهبطوا اى استغنى به فى جملته ووجه الاستغناء ان المقصود هو الربط وذلك كما يحصل بالواو يحصل بالضمير فقط اى يتعدى بعضكم على بعض بتضليله اى بنسبته الى الضلال وهو الخروج عن الطريق المستقيم سوآء كان ضالا فى الواقع ام لا واشتقاق العدو من عدا يعدو اذا ظلم وتعدى وقيل من عدا يعدو اذا جاوز الحدود وهما متقاربان

(فاخرجهما مما كانا فيه) اى من الكرامة والنعيم (وقلنا اهبطوا) خطاب لآدم وحوآء لقوله تعالى قال اهبطا منها جميعا وجمع الضمير لانهما اصلا الانس فكأنهما الانس كلهم او هما وابليس اخرج منها ثانيا بعد ما كان يدخلها للوسوسة او دخلها مسارقة او من السماء (بعضكم لبعض عدو) حال استغنى فيها عن الواو بالضمير والمعنى متعادين يبغى بعضكم على بعض بتضليله

(ولكم فى الارض مستقر) موضع استقرار او استقرار (ومتاع) اى تمتع (الى حين) يريد به وقت الموت او القيامة (فتلقى آدم من ربه كلمات) استقبلها بالاخذ و القبول و العمل بها حين علمها

وفى الكواشى المراد العداوة التى بين المؤمنين و بين ابليس او التى بين بنى آدم من ظلم بعضهم بعضا و تضليل بعضهم بعضا وقال الراغب المعاداة فقدان الملاءمة و الموافقة فقوله تعالى بعضكم لبعض عدوّ ليس يريد به المهاوشة فقط وانما يعنى فقدان الالتئام امابين الانسان و الشيطان فظاهر و بين الرجل و المرأة فكثير فى الخلق و الخلق حتى ان عامة مايحمد من اخلاق الرجل يذم من المرأة ثم بين قوى الانسان فى نفسه تفاوت فحمدنا الله تعالى الذى خلقنا لنتنبه للاحتراز ممايناف بلوغ السعادة و نسوس منها مايمكن سياسته و ندفع مايجب مدافعته الى هنا كلامه ﴿قوله موضع استقرار او استقرار﴾ الاوّل على ان يكون مستقرّ اسم مكان كما فى قوله تعالى اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا و فى قوله فى صفة النار انها ساءت مستقرّا و مقاما و الثانى على ان يكون المستقرّ مصدرا كما فى قوله تعالى الى ربك يومئذ المستقر ثم ان كان المراد بالحين وقت الموت يكون المعنى لكل انسان موضع يستقر فيه و يتمتع بما قسم له فيه مدة حياته و ان كان المراد القيامة فوجه قوله لكل واحد منكم مكان استقرار او استقرار فى الارض الى يوم القيامة فيه خفاء لان الظاهر ان التمتع و الانتفاع ينقطع الموت فكيف يمتد الى يوم القيامة و قيل فى توجيهه ابتداء يوم القيامة من وقت الموت لان من مات فقد قامت قيامته او لان مقامة الشئ من جملته فانتهاء تمتعهم فى الارض الى يوم القيامة يرجع الى انتهاء وقت الموت و قيل انه ينتفع بمسكنه فى القبر الى ان يبعث فلا ينقطع التمتع بالموت و يمكن ان يقال القبر يثاب المؤمن فيه و يعذب الكافر فلا ينقطع تمتع المؤمن فى الارض و اما تمتع الكافر فعلى التهكم و هذه التوجيهات انما يحتاج اليها اذا اريد استقرار خصوصيات الافراد و تمتعهم بان يكون معنى قوله و لكم لكل واحد منكم بخصوصه استقرار فيها و تمتع الى يوم القيامة و اما اذا كان المقصود بيان ان نوع الانسان يستقر و يتمتع فيها الى يوم القيامة بتعاقب افراده فلا اشكال و لا توجيه و فى التيسير قال ابن عباس و السدى الى حين اى الى الموت و قال مجاهد و الضحاك اى الى قيام الساعة و هذا فى حق الجميع و الاوّل فى حق الافراد اى تفسير الحين بيوم القيامة انما هو على تقدير ان يكون الخطاب فى قوله و لكم لآدم و حوآء و جميع ذريتهما من حيث انه لا لكل واحد منهم و اكثر المفسرين على ان الخطاب لكل واحد منهم سوآء فسر الحين بوقت الموت او بيوم القيامة و لعلهم انما لم يلتفتوا الى احتمال ان يكون المقصود بيان ان نوع الانسان يستمر استقراره فى الارض و تمتعه فيها الى يوم القيامة بثبوت هذين الامرين للافراد على التعاقب بناء على انه لو غلب آدم و حوآء على ذريتهما و خوطب الجميع بقوله اهبطوا او بعضكم و لكم كان المقام مقام العموم و الاستغراق فيتناول الكل لكل فرد ﴿قوله اى تمتع﴾ قيل المتاع الممتد من قولهم جبل ماتع اى مرتفع طويل و قال صاحب الكشف بل هو من متع النهار اذا طال و لذلك يستعمل فى امتداد مشارق الزوال و منه متاع المسافر و التمتع بالجوارى و النساء و لهذا غلب استعماله فى معرض التحقير لا سيما فى الكتاب الكريم و الحين القطعة من الزمان طويلة كانت او قصيرة هذا هو المشهور و قوله و لكم فى الارض مستقر و متاع الى حين يحتمل ان يكون جملة مستأنفة اخبارا منه تعالى بمآلهم فى الارض و ان يكون حالا مقدرة من فاعل اهبطوا كالجملة التى قبلها لان شيأ من تعاديهم و استقرارهم و تمتعهم ليس فى حال الهبوط و لكم خبر مقدم و فى الارض متعلق بما تعلق به الخبر من الاستقرار و تقديم الخبر مسوّغ لجواز الابتدآء بالنكرة و الى حين الظاهر انه متعلق بمتاع و ان المسئلة من باب اعمال الثانى من المتنازعين و حذف معمول الاوّل على مختار البصريين فان كل واحد من قوله مستقر و متاع يطلب قوله الى حين من جهة المعنى و رجح الثانى لقربه و التقدير و لكم فى الارض مستقر الى حين و متاع الى حين و روى انهم لما هبطوا بامر الله تعالى وقع آدم بارض الهند بوادى سرنديب و معه رآئحة الجنة فعلقت تلك الرآئحة باشجارها و نباتها فامتلأ ماهنالك طيبا فمن ثمة يؤتى بالطيب و بالادوية الطيبة الرآئحة من تلك الولاية و كان السحاب يمسح رأسه لطول قامته فاصلع فاورث ولده الصلع و روى البخارى عن رسول الله صلى الله عليه و سلم انه قال * خلق الله آدم و طوله ستون ذراعا * و وقعت حوآء بجدة و بينهما ستمائة فرسخ و ابليس بالابلة موضع بالبصرة على اميال و الحية ببيات و قيل باصفهان و قيل بسجستان و هى اكثر بلاد الله حيات و كانوا فى الجنة على احسن حال فابتلى آدم بالحرث و الكسب و حوآء بالحيض و الحمل و الطلق و نقصان العقل و الميراث ﴿قوله استقبلها بالاخذ الى آخره﴾ قال النحرير التفتازانى رحمه الله فالارض استقبلته و تلقته و منه تلقيته و ربيته و انما لم يجعله من هذا مع ظهوره حيث استعمل بمن لم يترتب عليه الاخذ و القبول و العمل و سائر ما يدخل فى استقبال الرجل اعزته و احبائه فعلى هذا

يكون من ربه حالا من كلمات انتهى كلامه قال القفال رحمه الله اصل التلقي هو التعرّض ثم وضع موضع الاستقبال لان الانسان يستقبل من يتعرّض له ثم وضع موضع الاخذ والقبول لان الانسان انما يستقبل ما يريد اخذه ولان في استقبال الاعزة ومن يعظم قدره اكرامالهم واكرام كلمة الله تعالى بالقبول والعمل بما فيها وكان آدم يتلقى الوحي اى يستقبله ويأخذه وقال شرف الدين الطيبي وعلى تقدير ان يفسر تلقي الكلمات بما قيل فقوله وانما لم يجعله من هذا مع ظهوره ليترتب عليه الاخذ الى آخره فيه بحث لان الترتيب المذكور انما يتأتى بعد صحة استعمال اللفظ في المعنى الذي هو فيه غير ظاهر فكيف يصح جعل الترتيب جهة لصحة الاستعمال والصواب ان يقال لان تلقي الكلمات لا يترتب على الاهباط بل متراخ بخلاف الاستقبال فان ابتداءه وهو الانتظار الى الكلمات حصل عقيبه بلا تراخ الا انه يعارض بما دل عليه قوله تعالى فتاب عليه من ترتب التوبة على التلقي بمعنى التلقن لا على التلقي بمعنى الاستقبال والانتظار الى الكلمات ولا عبرة بالدليل مع قيام ما يعارضه والاظهر ان يقال كل واحد من الاستقبال والتلقن والتوبة عليه يترتب على الاهباط بلا تراخ من حيث انه لم يتخلل بينهما امر اجنبي عنهما فامثال ذلك يقدّر عند اهل العربية مما لا تراخي بينهما * وروى عن شهر بن حوشب مكث آدم ثلاثمائة سنة لا يرفع رأسه حياء وقال ابن عباس رضي الله عنهما بكى ادم وحوّاء على مافاتهما من نعيم الجنة كذا في رواية محيي السنة مائتي سنة ولم يأكلا ولم يشربا اربعين يوما ولم يقرب آدم حوّاء مائة سنة وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لو جمع بكاء اهل الدنيا وبكاء داود وبكاء نوح لكان بكاء ادم اكثر ومن تصوّر ماجرى على آدم من الحياء والبكاء بسبب اقدامه على هذه الزلة الصغيرة فقد اتضح عنده عظم شأن المعصية وان كانت صغيرة ووخامة امر الجريمة وان كانت يسيرة وان آدم عليه السلام اذا لم يستعن على التوبة الا بما ذكر مع كونه مسجودا لكافة الملائكة وعلا رأسه تاج الوصلة وفي وسطه نطاق القربة لا احد قدّامه في الرتبة ولا شخص مثله في الرفعة يتلى عليه النداء في كل لحظة يا آدم يا آدم قالوا احد منا مع كونه مستغرقا في بحار الذنوب والمعاصي اولى بذلك واحرى يا صاحب الذنوب المريأن لك ان تتوب يا صاحب الذنوب ذنبك في الكتاب مكتوب يا صاحب الذنوب انت غدا بالذنوب مطلوب روى عنه عليه الصلاة والسلام انه قال كان فيمن كان قبلكم رجل قتل تسعا وتسعين نفسا فسأل عن اعلم اهل الارض فدل على راهب فأتاه فقال له هل للقاتل من توبة قال لا فقتله فكمل به مائة ثم سأل عن اعلم اهل الارض فدل على رجل عالم فاتاه فقال انه قتل مائة نفس هل من توبة فقال نعم ومن يحول بينه وبين التوبة انطلق الى ارض كذا وكذا فان بها ناسا يعبدون الله تعالى فاعبد معهم ولا ترجع الى ارضك انها ارض سوء فانطلق حتى اتى نصف الطريق فأتاه ملك الموت فاختصمت فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب فقالت ملائكة الرحمة جاء تائبا مقبلا بقلبه الى الله تعالى وقالت ملائكة العذاب انه لم يعمل خيرا قط فاتاهم ملك في صورة آدمي وتوسط بينهم فقال قيسوا ما بين الارضين فايهما كان ادنى فهو له فقاسوه فوجدوه ادنى الى الارض التي سيراليها فقبضته ملائكة الرحمة رواه مسلم وعن ثابت البناني انه بلغنا ان ابليس قال يارب انك خلقت آدم وجعلت بيني وبينه عداوة فسلطني عليه فقال الله سبحانه وتعالى جعلت صدورهم لك مساكن فقال رب زدني فقال لا يولد لولد لآدم الا ولك نظيره فقال رب زدني قال تجرى فيهم مجرى الدم فقال رب زدني قال اجلب عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم في الاموال والاولاد فشكا آدم ابليس الى ربه فقال يارب انك خلقت ابليس وجعلت بيني وبينه عداوة وبغضاء وسلطته عليّ وانا لا اطيقه الا بك فقال الله تعالى لا يولد لك ولد الا وكلت به ملكين يحفظانه من قرناء السوء قال رب زدني قال الحسنة بعشر امثالها قال رب زدني قال لا احجب عن احد من ولدك التوبة ما لم يغرغر وعن ابي موسى الاشعري رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار ويبسط يده بالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها رواه مسلم وعن علي بن ابي طالب كرم الله وجهه قال كنت اذا سمعت حديثا ينفعني الله منه بما شاء ينفعني واذا حدّثني احد من الصحابة استحلفته فاذا حلف صدقته وحدّثني ابو بكر وصدق ابو بكر قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول مامن عبد يذنب ذنبا فيحسن الطهور ثم يقوم فيصلي ركعتين فيستغفر الله تعالى الا غفر له ثم قال والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم الى قوله لذنوبهم ** قوله ** على انها استقبلته وتلقته قدمر ان تلقي الشيء في الاصل عبارة عن التعرّض للقائه والوصول اليه وان تلقاه بمعنى لقيه ثم انه يطلق على استقباله لما فيه من التعرّض لقائه واذا كان هذا اصل الكلمة وكان من تلقى رجلا فقد تلقى كل واحد منهما

وقرأ ابن كثير بنصب آدم ورفع الكلمات على انها استقبلته وتلقته وهي قوله تعالى ربنا ظلمنا انفسنا الآية وقيل سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك لا اله الا انت ظلمت نفسي فاغفر لي انه لا يغفر الذنوب الا انت

صاحبه و اضيف الاجتماع اليهما معا صلح ان يشتركا فى الوصف بذلك فيقال كل ماتلقيته فقد تلقاك فيجوز ان يقال تلقى آدم كلمات اى استقبلها بالاخذ و القبول و تلقى آدم كلمات بنصب آدم و رفع كلمات على معنى جاءته عن الله كلمات قال الامام الواحدى و ذلك ان من الافعال مايكون اسناده الى الفاعل كاسناده الى المفعول و ذلك نحو اصبت و نلت و لقيت تقول نالنى خير و نلت خيرا و اصابنى خير و اصبت خيرا و لقينى زيد و لقيت زيدا واذا كان معانى هذه الافعال على ماذكرنا كان نصب آدم و رفع الكلمات كرفع آدم و نصب الكلمات من حيث المعنى و معنى تلقى آدم من ربه الكلمات هو ان الله تعالى الهم آدم فاعترف بذنبه و قال ربنا ظلمنا انفسنا و ان لم تغفر لنا و ترحمنا لنكونن من الخاسرين فهذه الآية المعنية بالكلمات فى قول الحسن و سعيد بن جبير و مجاهد و عن ابن عباس رضى الله عنهما قال لما اصاب آدم الخطيئة فزع الى كلمة الاخلاص فقال لااله الاانت سبحانك و بحمدك عملت سوأ و ظلمت نفسى فاغفر لى انك خير الغافرين لااله الاانت سبحانك و بحمدك عملت سوأ و ظلمت نفسى فارحمنى انك خير الراحمين لااله الاانت سبحانك و بحمدك عملت سوأ و ظلمت نفسى فتب علىّ انك انت التوّاب الرحيم * و قال عبدالله بن مسعود رضى الله عنه ان احب الكلام الى الله ماقال ابونا آدم حين اقترف الخطيئة سبحانك اللهم و بحمدك و تبارك اسمك و تعالى جدك لااله الاانت ظلمت نفسى فاغفر لى فانه لايغفر الذنوب الاانت و ليس فى رواية التيسير و لاالكشاف لفظ جل ثناؤك و رواية الراغب هكذا قال ارأيت ان تبت تبت علىّ و أعدتنى الى الجنة و رواية الامام ان تبت و اصلحت تردّنى الى الجنة ﴿ قوله يارب ان تبت و اصلحت أراجعى انت الى الجنة ﴾ راجعى اسم فاعل من رجعه رجعا لامن رجع هو بنفسه رجوعا اضيف الى مفعوله الذى هو ياء المتكلم و انت فاعله لاعتماده على الف الاستفهام و قد سدّ مسدّ خبر أراجعى من حيث انه مع فاعله الظاهر كلام تام يصح السكوت عليه من غير افتقار الى تقدير خبر و هو معنى قولهم ان الفاعل الظاهر للصفة الواقعة بعد حرف النفى او الف الاستفهام فى هذا الموضع سادّ مسدّ الخبر و ليس معناه انه حذف خبرها و اقيم فاعلها مقام الخبر فقوله أراجعى انت مثل أقائم فهو مبتدأ بالاتفاق لكونها رافعة لظاهر فان انت ظاهر تقديرا بمعنى انه بارز غير مستتر و ان كان ضميرا بحسب الاصطلاح و يجوز ان يكون انت مبتدأ بالمعنى المشهور و هو الاسم المجرّد عن العوامل اللفظية مسندا اليه و أراجعى خبره قدّم عليه للاهتمام قال صاحب الكشف قيل ان لفظ أراجعى صح من نسخة المصنف بتخفيف الياء و من نسخة زين المشايخ بتشديدها و هو السماع و توجيه التشديد مشكل الا ان يجعل جمعا و هو مستبعد ايضا ثم قال قلت لااستبعاد مع ظهور كونه من اسلوب ألا فارحمونى ياإله محمد * و انت على هذا مبتدأ قدّم عليه خبره انتهى كلامه اى لايجوز ان يكون انت فاعلا للصفة لما تقرّر من ان الفعل و شبهه اذا اسند الى الظاهر لايثنى و لايجمع و قال النحرير التفتازانى ماوقع فى نسخة زين المشايخ من تشديد الياء فحمله على سهو القلم اقرب من ان يجعل راجعى جمعا مضافا الى ياء المتكلم و اقعا خبر انت اى انت راجعون اياى الى الجنة كما فى قوله الا فارحمونى اى ياعباد اله محمد حذف المضاف و اقيم المضاف اليه مقامه و اعرب باعرابه و اذا لم يصح التنظير به عاد الاستبعاد و قال النحرير ايضا و على النسختين فوقوع الجملة الاستفهامية جزاء الشرط محل بحث انتهى كلامه قيل هذا كلام مخالف لما ذكره فى المطوّل من بحث تعليق الفعل بالشرط فانه قال فيه و كل واحدة من ان و اذا للتعليق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط فى المستقبل حيث كان كل واحدة من جملتى الشرط و الجزاء فعلية استقبالية اما الشرط فظاهر لانه مفروض الحصول فى المستقبل فيمتنع كونه اسمية مفيدة للثبوت او فعلية ماضوية و اما الجزاء فلأن تعليق حصوله على حصول الشرط و يمتنع تعليق حصول الحاصل الثابت على حصول مايحصل فى المستقبل بنحوان يترتب على امر بخلاف الشرط فانه مفروض فى الاستقبال فلايكون طلبيا ثم قال بعد اسطر و تأويل الجزاء الطلبى بالخبرى وهم لانه ليس مفروض الصدق كالشرط بل هو مترتب عليه و جوابه ظاهر لان قوله الجزاء يجوز ان يكون طلبيا ليس معناه ان كل جملة طلبية يجوز وقوعها جزاء الشرط اذا لم يمنع من ذلك مانع و اداة الاستفهام مانعة من وقوع الجملة الاستفهامية جزاء لما تقرّر ان كل واحد من الشرط و الاستفهام لايتقدّم شئ مما فى حيزه فقوله عليه الصلاة و السلام * يارب ان تبت و اصلحت اراجعى انت اليها * اى وقت توبتى و اصلاحى قال فى المطوّل قول المصنف و امّا تقييد الفعل بالشرط فيه تنبيه على ان الشرط قيد للفعل مثل المفعول و نحوه فان قولك ان تكرمنى اكرمك بمنزلة قولك اكرمك وقت اكرامك اياى و لايخرج الكلام بتقييده بهذا القيد عما كان عليه من الخبرية و الانشائية فالجزاء ان كان خبرا فالجملة خبرية نحو ان جئتنى

و عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال يارب ألم تخلقنى بيدك قال بلى قال يارب ألم تنفخ فىّ الروح من روحك قال بلى قال ألم تسكنى جنتك قال بلى قال يارب ان تبت و اصلحت أراجعى انت الى الجنة قال نعم

اكرمك بمعنى اكرمك وقت مجيئك وان كان انشاء فالجملة انشائية نحو ان جاءك زيد فاكرمه اى اكرمه وقت مجيئه الى هنا كلامه وفيه تصريح بان الشرط فى حيز الجزآء وقالت عائشة رضى الله تعالى عنها لما اراد الله ان يتوب على آدم طاف بالبيت سبعا والبيت يومئذ ربوة فلما صلى ركعتين استقبل البيت وقال اللهم انك تعلم سرى وعلانيتى فاقبل معذرتى وتعلم حاجتى فاعطنى سؤلى وتعلم مافى نفسى فاغفر لى ذنبى اللهم انى اسألك ايمانا يباشر قلبى ويقينا صادقا حتى اعلم انه لن يصيبنى الا ماكتب لى وارضنى بما قسم لى فاوحى الله تعالى الى آدم يا آدم قد غفرت لك ذنبك ومايأتينى احد من ذريتك فيدعونى بمثل الذى تدعونى به الا غفرت له ذنبه وكشفت همه وغمه ونزعت الفقر من بين عينيه وجاءته الدنيا وهو لا يريدها وقيل اوحى الله تعالى اليه ان من اذنب ذنبا صغيرا او كبيرا ثم ندم واعتذر وعزم على ان لايعود فانى اتوب عليه فتلقى آدم ذلك من ربه وقبله وعمل به فتاب الله تعالى عليه اى فتفضل عليه بقبول توبته ومعنى التوبة فى اللغة الرجوع وفى الشرع رجوع العبد من المعصية الى الطاعة فالعبد يتوب الى الله اى يرجع اليه بالندم والاستغفار والله يتوب عليه بالمغفرة والرحمة وهو المعنى بقبول توبته قال الله تعالى فمن تاب من بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب عليه اى يقبل توبته بان يغفر ذنبه ويرحمه وقد يراد تاب الله عليه بمعنى وفقه للتوبة كما فى قوله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اى ثم وفقهم لها وهو ايضا بمعنى الرجوع فى الحقيقة لان رجوعه تعالى على المذنب قد يكون بمغفرة ذنوبه وقد يكون بان يوفقه للتوبة والانابة قال الراغب التوبة والانابة والاوبة والاستغفار متقاربة وبحسب اختلاف الاعتبارات اختلفت العبارات فالانابة الرجوع عن طريق الاضلال الى الهدى والاوبة رجوع القلب الى الحق والوقوف عليه والاستغفار طلب الغفران قولا وفعلا فانه تعالى يغفر به ماتقدم من الذنب والتوبة التامة المعتدّ بها ترك الذنب والندم عليه والعزم على ان لا يعود اليه وتدارك ماتقدم ردّ المظالم مظلمة الخلق فى اموالهم واعراضهم ومظلمة الخالق باعادة المتروك من العبادات واذابة مااستفاد جسمه من الشبهات الا ترى الى قوله عليه الصلاة والسلام * كل لحم نبت من السحت فالنار اولى به * والتواب يقال فى العبد وفى الرب فالعبد تائب الى الله عز وجل والله تائب على عبده وجمع فى قوله هو التوّاب الرحيم بين الصفتين تنبيها على انه من ترك ذنبه لايخليه من الاحسان اليه الى هنا كلامه ﴿قوله واصل الكلمة الكلم وهو التأثير المدرك باحدى الحاستين السمع والبصر كالكلام والجراحة﴾ قال الراغب الكلام المدرك باحدى الحاستين السمع والبصر فالكلام مدرك بحاسة السمع والجراحة بحاسة البصر فكلمته جرحته جراحة بان اثرها انتهى كلامه ولاخفاء فى ان الكلم هو التأثير وانما الخفاء فى توصيفه بكونه مدركا باحدى الحاستين فان المدرك بحاسة السمع هو الكلام المؤثر فى النفس لاتأثيره والمدرك بحاسة البصر هو آلة الجراحة لانفس الجراحة التى هى اثر التأثير فيها فانه نسبة معقولة غير مدركة بالحواس فالعبارة الظاهرة ان يقال الكلم هو التأثير المدرك بالاضافة وان يقال كالكلام وآلة الجراحة وفى شرح الرضى قيل ان اشتقاق الكلمة والكلام من الكلم وهو الجرح لتأثيرهما فى النفس وهو معنى قول المصنف واصل الكلمة وهى اللفظة الدالة على معنى مفرد وتطلق ايضا على الجمل المفيدة مجازا تسمية للكل باسم الجزء كما فى قوله تعالى تعالوا الى كلمة وفسرها بقوله ان لانعبد الا الله الخ وفى قوله كلا انها كلمة يريد بها قوله رب ارجعون الخ وفى قوله عليه الصلاة والسلام اصدق كلمة قالها شاعر العرب كلمة لبيد

※ الا كل شئ ماخلا الله باطل ※ وكل نعيم لامحالة زآئل ※

فسمى هذا البيت كلمة ﴿قوله فتاب عليه﴾ عطف على الجملة التى قبلها ولابد من تقدير جملة قبلها اى فقال لهما ﴿قوله وانما رتبه﴾ يعنى انه تعالى رتب قوله فتاب عليه بالفاء على قوله فتلقى آدم من ربه كلمات لتضمن تلقى الكلمات اياه على التفسير المذكور وقد فسر تلقى الكلمات بالعمل بها حين علمها وتضمن الكلمات اياه على التفسير الاوّل والثانى ظاهر واما على التفسير الثالث فيقال ان المراد بقوله ان تبت واصلحت الخ ان يقال يارب انى تبت واصلحت واذا كنت تبت واصلحت فهل انت راجعى الى الجنة وانما قلنا المراد هو هذا لان المقام مقام اظهار التوبة ومقام الانتظار الى قبول التوبة والرجوع بالرحمة ﴿قوله واكتفى بذكر آدم﴾ اى اكتفى الله سبحانه وتعالى بذكر توبة آدم حيث قال فتلقى آدم الآية ولم يذكر توبة حوّآء ولم يقل فتاب عليهما اشارة الى انها تابعة له لامقصودة فى نفسها ولكون النساء تابعة للرجال طوى ذكرهن فى القرآن والحديث الا نادرا ﴿قوله الرجاع على عباده بالمغفرة﴾ على ان يكون تاب الله عليه بمعنى رجع عن عقوبته الى عفوه وغفرانه ﴿قوله او الذى يكثر اعانتهم على التوبة﴾ على ان يكون بمعنى وفقه

واصل الكلمة الكلم وهو التأثير المدرك باحدى الحاستين السمع والبصر كالكلام والجراحة والحركة (فتاب عليه) رجع عليه بالرحمة وقبول التوبة وانما رتبه بالفاء على تلقى الكلمات لتضمنه معنى التوبة وهو الاعتراف بالذنب والندم عليه والعزم على ان لايعود اليه واكتفى بذكر آدم لان حوّآء كانت تبعا له فى الحكم ولذلك طوى ذكر النساء فى اكثر القرآن والسنن (انه هو التوّاب) الرجاع على عباده بالمغفرة او الذى يكثر اعانتهم على التوبة الرجوع فاذا وصف بها العبد كان رجوعا عن المعصية واذا وصف بها البارى تعالى اريد بها الرجوع عن العقوبة الى المغفرة (الرحيم) المبالغ فى الرحمة وفى الجمع بين الوصفين وعد للتائب بالاحسان مع العفو

للتوبة و اعانه كما ذكره الجوهري و غيره قال الامام المراد من وصف الله تعالى بالتوّاب المبالغة فى التوبة و ذلك من وجهين الاوّل ان واحدا من ملوك الدنيا متى جنى عليه انسان ثم اعتذر له فانه يقبل الاعتذار ثم اذا عاد الى الجناية و الى الاعتذار مرة اخرى فانه لايقبله لان طبعه يمنعه من قبول العذر اما الله تعالى فانه يفعل بخلاف ذلك لانه انما يقبل التوبة لالامر يرجع الى رقة طبع اوجلب نفع اودفع ضربل انما يقبلها لمحض الاحسان و التفضل فلو عصى المكلف كل ساعة ثم تاب وبقى على هذه الحالة زمانا طويلا لكان يغفرله ماقدسلف و يقبله فصار بذلك مستحقا لان يوصف بالمبالغة فى قبول التوبة وقيل انما هو التوّاب على طريق قصر المسند اليه و الثانى ان الذين يتوبون الى الله تعالى يكثر عددهم فاذا قبل توبة الجميع استحق المبالغة فى ذلك و لما كان قبول التوبة مع ازالة العقاب يقتضى حصول الثواب وكان الثواب من جهته تعالى نعمة و رحمة وصف تعالى نفسه مع كونه توّابا بانه رحيم **قوله كرر للتأكيد** يعنى ان المأمور به هبوط واحد وهو الهبوط من الجنة الى الارض فلم امربه مرّتين فالتكرير متعلق بالمحكى وهو الامر بقوله اهبطوا افلما كرر المحكى كررت الحكاية وهى قوله تعالى قلنا اهبطوا فان قلت فلم قدّم ذكر تلقى الكلمات عليه مع ان التوبة انما صدرت وهو على الارض فكان حقها ان تذكر بعد تقرير امر الهبوط و الفراغ من ذكره «قلنا ذلك التقديم لفرط الاهتمام بصلاح حاله و فراغ باله و الاخبار بالتجاوز عن هفوته و ازاحة ماعسى يتشبث به الملائكة فيما زعموا فى حقه وقد فضله عليهم و فيه بحث لان مايتشبث به الملائكة فى ذلك انما هو فى المحكى و لاتقديم فيه وانما التقديم فى الحكاية وليس فيها مايتشبثون به فى ذلك لانها بعد الوقوع بازمنة متطاولة فاين احدهما من الآخر اللهم الا ان يقال القرآن انما ثبت فى اللوح المحفوظ على هذا الترتيب الذى هو عليه الآن قبل خلق آدم عليه السلام فجاز ان يطلع الملائكة فيه على زلة آدم ويطلعوا عقيبه على توبته وقبولها ويزول ذلك الى هنا كلامه ولايخفى ان فرط الاهتمام بالاخبار بازاحة ماعسى يتشبثون به فيما زعموا فى حقه الاترى انه قد تعدّى ماحدّله وارتكب مانهى عنه ومن هذا شأنه فكيف يبعد المتشبث به وهو ان يفسد فى الارض ويسفك الدماء يقتضى ان لايبقى لهم مع ازاحة المتشبث ببيان نفيه وتطهير علته مايتشبثون به فى زعمهم ذلك بقوّة وقوعه منهم فانهم حين عاينوا زلته عليه السلام وان صح لهم ان يتشبثوا بها فيما زعموا فى حقه عليه السلام و يجعلوها ذريعة الى تعييبه و تنقيص شأنه الا انه تعالى بادر الى ازاحتها و التجاوز عنها تنزيها لساحته و تنبيها على جلالة قدره و عظم شأنه و بالجملة فرق بين ازاحة نفس ماتشبثوا به بعفوه و التجاوز عنه و بين ازاحة تشبثهم ومقصود التحرير هو الاوّل فلا بحث **قوله اولاختلاف المقصود الخ** وباختلاف المقصود وتعدده صار كأن الهبوط فى نفسه متعدّد مختلف بحيث لايكون الثانى تكريرا للاوّل **قوله ولايخلدون** مستفاد من قوله تعالى الى حين فانه يدل على ان سكونهم فى الارض الى مدّة متناهية فان الحين بمعنى الوقت يصلح للاوقات كلها طالت اوقصرت و المراد به ههنا فيما ذكره اهل التفسير حين الموت **قوله فمن اهتدى** اى وجد الطريق المستقيم من قولهم هديته الطريق فاهتدى اى عرّفته فعرفه و من ضله اى فقده و انما قال فى الاوّل دل وفى الثانى اشعر لان هبوطهم الى دار الدنيا مدلول لقوله ولكم فى الارض مستقر وكونهم متعادين مدلول لقوله الى حين بخلاف اهباطهم للتكليف لانه تعالى عند اهباطهم الى الارض يبتليهم بالطاعة ويجازيهم عليها بالجنة فانه انما يستفاد من فحوى الكلام لامن ظاهر النظام كأنه تعالى قال وان اهبطتكم من الجنة الى الارض فقد انعمت عليكم بما يؤدّيكم مرة اخرى الى الجنة مع الدوام الذى لاينقطع **قوله والتنبيه** بالجر عطف على قوله لاختلاف المقصود ولم يقل اوللتنبيه للاشعار بان التكرير للتنبيه المذكور متفرّع على كون ذلك التكرير لاختلاف المقصود ليس قسيماله و منفصلا عنه بالكلية فانه لما رتب على ذكر الامر بالهبوط اوّلا ان ذلك الهبوط الى دار بلية وانهم يتعادون فيها ولايخلدون بل يستقرون و يتمتعون بها الى حين رتب على ذكره ثانيا ان ذلك الى دار تكليف يكلفون فيها بامتثال الاوامر واجتناب المناهى ويجازون على حسب اطاعتهم حكم الله تعالى فكان تكرير الامر بالهبوط على الوجه المذكور تنبيها على ماذكره وكان التنبيه المذكور متفرّعا على ماقبله **قوله باحد هذين الامرين** احدهما التعادى وعدم الخلود وثانيهما التكليف المؤدّى الى الجزاء والحزم بالحاء المهملة ضبط الرجل اموره واحواله واخذه بالثقة **قوله ان تعوقه** اى كافية فى ان تمنعه عن مخالفة حكم الله تعالى **قوله ولكنه نسى ولم نجدله عزما** استدراك على قوله كافية للحازم كأنه قيل ولكنه لم يكن حازما ذا عزيمة

(قلنا اهبطوا منها جميعا) كرر للتأكيد اولاختلاف المقصود فان الاوّل دل على ان هبوطهم الى دار بلية يتعادون فيها ولايخلدون والثانى اشعر بانهم اهبطوا للتكليف فمن اهتدى الهدى نجا ومن ضله هلك والتنبيه على ان مخافة الاهباط المقترن باحد هذين الامرين وحدها كافية للحازم ان تعوقه عن مخالفة حكم الله تعالى فكيف بالمقترن بهما ولكنه نسى ولم نجدله عزما

والعزم الاهتمام بالامر والتصلب فيه فلذلك لم تمنعه مخافة الاهباط المقترن بهما من المخالفة وضمير بهما ومنهما راجع
الى هذين الامرين وقوله وان كل واحد منهما عطف على قوله ان مخافة والنكال العقوبة والعبرة والضمير المجرور في به
راجع الى كل واحد منهما والباء زائدة كما في قوله وكفى بالله والمصنف اقتبس هذا الكلام من قوله تعالى ولقد عهدنا
الى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما اى فنسي ولم يهتم بحفظه حتى غفل عنه ولم نجد له تصميم رأى وثباتا على الامر
اى لم يكن له ذلك والا لوجدناه لكننا لم نجده فلم يكن له ذلك فلذلك ازله الشيطان عنها ولو كان ذا عزيمة وتصلب لم يزله
ولم يستطع تغريره وقيل لم نجد له عزما على المخالفة وعدم قصده اليها بل انما وقع على سبيل الخطأ والنسيان ﴿قوله
وقيل﴾ اى وقيل في وجه تكرير الامر بالهبوط ان الهبوط الاوّل غير الثاني فالاوّل من الجنة الى السماء الدنيا والثاني
من السماء الدنيا الى الارض قاله الجبائي ﴿قوله وهو كما ترى﴾ اشارة الى ظهور ضعف هذا القول وذلك من وجهين
احدهما انه قال في الهبوط الثاني اهبطوا منها والضمير في منها عائد الى الجنة اذ لم يسبق ذكر السماء وذلك يقتضي
ان يكون الهبوط الثاني من الجنة ايضا وثانيهما ان الهبوط الاوّل لو كان من الجنة الى السماء الدنيا والثاني من
السماء الدنيا الى الارض لكان الملائم ان يذكر قوله ولكم في الارض مستقر ومتاع عقيب ذكر الهبوط الثاني لان
الاستقرار في الارض والتمتع بها انما حصلا بالهبوط الثاني ولما ذكر ذلك عقب ذكر الهبوط الاوّل فهم منه ان
الهبوط الاوّل انما هو من الجنة الى الارض ويمكن دفع الوجه الثاني بان قوله ولكم في الارض مستقر ومتاع الى
حين حال مقدّرة من الهبوط الاوّل ولا بعد في ان يقال اهبطوا من الجنة الى السماء الدنيا مقدّرين الاستقرار
في الارض والتمتع فيها الى حين ثم ان يؤمروا بالهبوط الثاني من السماء الدنيا الى الارض وذكر الامام وجها آخر
للتكرير وعدّه اقوى من الوجه الذي ذكره الجبائي ومن كونه لاجل التأكيد وهو ان آدم وحوّاء لما اتيا بالزلة
امرا بالهبوط فتابا بعد الامر بالهبوط ووقع في قلبهما ان الامر بالهبوط انما كان بسبب الزلة فبعد التوبة وجب
ان لا يبقى الامر بالهبوط فاعاد الله تعالى الامر بالهبوط مرة ثانية ليعلما ان الامر بالهبوط ما كان جزاء على
ارتكاب الزلة حتى يزول بزوالها بل الامر بالهبوط باق بعد التوبة لان الامر بالهبوط كان تحقيقا للوعد المتقدم
في قوله اني جاعل في الارض خليفة الخ انتهى كلام الامام وفيه بحث لانه يستدعي ان يكون الهبوط الثاني بعد
قبول التوبة ولا وجه له لكونه امرا بتحصيل الحاصل وذلك لان قبول توبة آدم عليه السلام انما وقع وهو في الارض
فامره بالهبوط من الجنة الى الارض تكليف بتحصيل الحاصل وذلك ان صح لكنه غير واقع بالنص ﴿قوله وجميعا
حال في اللفظ﴾ اى من فاعل اهبطوا اى مجتمعين في اصل اهبطوا بحيث لا يكون منكم احد غير هابط سواء كان ذلك
الهبوط في زمان واحد او في ازمنة متفرّقة وهذا هو الفرق بين جاؤا جميعا وجاؤا معا فان قولك معا يستلزم
مجيئهم جميعا في زمان واحد لما دلت عليه كلمة مع من الاصطحاب بخلاف جميعا فانها لا تفيد الا انه لم يتخلف احد
منهم عن المجيء من غير تعرض لاتحاد الزمان وذلك لان الجمعية المطلقة انما تقتضي اشتراك شيئين او اشياء في اصل
الحكم لا ان يكون ذلك الاشتراك في زمان واحد او ازمنة متفرّقة ولهذا قالوا معنى قولهم الواو للجمع المطلق انها
تفيد ثبوت الحكم للتابع والمتبوع من غير تعرّض لتقدّم او تأخر او معية بل يكفي اشتراك الكل في اصل المعنى بحيث
لا يخرج عنه واحد منهم كالهبوط ههنا وقوله ولذلك اى ولكونه تأكيدا في اصل المعنى وتقريرا لما افاده قوله
اهبطوا من غير دلالة على معنى زائد عليه لا يستدعي اجتماعهم على الهبوط في زمان واحد كما لا يستدعي اجتماعهم
على الهبوط في مكان واحد لان التأكيد انما يؤتى به لتقوية ما يفيد الحكم الاوّل لا لافادة امر جديد فلما لم يكن
الاجتماع في زمان او مكان مما لا يفيده الاوّل لم يكن ذلك مستفادا من التأكيد ايضا قال الامام ابو منصور ذكر
هبوطهم جميعا ولم يرد به هبوط الكل على طريق القران والاجتماع حتى لو كانوا اهبطوا فرادى متفرّقين
لم يخرجوا عن عهدة الامر بل المراد هو الجمع في التحصيل اى يجب عليهم تحصيل الهبوط مطلقا عن وصف التفرّق
والاجتماع وهكذا نقول في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون ان ذلك ليس باخبار عن سجود كل الملائكة بطريق
المقارنة دون التفرّق بل جائز ان يكونوا سجدوا جملة في حالة واحدة او متفرقين ولفظ الكل واجمعون للتأكيد فهذا
مثله الى هنا كلامه وفي شرح الرضى قال المبرد والزجاج في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون ان كلهم دل على
الاحاطة واجمعون دل على ان السجود منهم في حالة واحدة وليس بشيء لانك اذا قلت جاءني القوم اجمعون فمعناه
الشمول والاحاطة اتفاقا منهم لا اجتماعهم في وقت واحد فكذا يكون مع تقدّم لفظ كلهم فكأنهما كرها ترادف لفظين

ان كل واحد منهما كفى به نكالا لمن اراد ان
ذكر وقيل الاوّل من الجنة الى سماء الدنيا
والثاني منها الى الارض وهو كما ترى
جميعا حال في اللفظ تأكيد في المعنى كأنه
قيل اهبطوا انتم اجمعون ولذلك لا يستدعي
اجتماعهم على الهبوط في زمان واحد
كقولك جاؤا جميعا

بمعنى واحد واى محذور فى ذلك مع قصد المبالغة وقال الشريف المحقق كون جاءنى القوم اجمعون بمعنى الشمول والاحاطة مما لانزاع فيه لكن لما جمع بين كلهم واجمعون حمله بعضهم على المبالغة فى الشمول والاحاطة لكثرة الملائكة كثرة غير محصورة ولاحظ بعضهم ان اجمعون بحسب اصل الاشتقاق يدل على الاجتماع فلا بعد قصد ذلك المعنى مع تلك المبالغة تكثيرا للفائدة انتهى كلامه **قوله** الشرط الثانى مع جوابه جواب الشرط الاوّل — فالاوّل قوله تعالى فاما يأتينكم منى هدى فامّا اصلها ان التى للشرط زيدت عليها ما لتأكيد اداة الشرط التى قبلها ثم ادغمت النون الساكنة فى الميم فصار امّا دخلت عليها الفاء لترتيب اتيان الهدى على الهبوط وتعقيبه به والشرط الثانى قوله تعالى فمن تبع هداى على ان تكون كلمة من فيه شرطية كما اجمع عليه المفسرون وقال ابو حيان ويجوز عندى ان تكون موصولة بل يترجح ذلك بقوله فى قسيمه والذين كفروا وكذبوا فاتى به موصولا ودخول الفاء على الجملة الخبرية جائز فى مثله فان كانت من شرطية كان تبع فى محل الجزم وكذا قوله فلا خوف لكونهما شرطا وجزاء وان كانت موصولة فلا محل لتبع وقوله فلا خوف عليهم جواب الشرط الثانى والفاء جوابية على تقدير ان تكون من شرطية وعلى تقدير كونها موصولة فهو خبر المبتدأ دخلت الفاء عليه لتضمن المبتدأ معنى الشرط وحكى صاحب التيسير عن الامام ابى منصور رحمه الله انه قال قوله تعالى فاما يأتينكم منى هدى لم يذكر على سبيل الشرط بل المراد به التحقيق ومعناه ليأتينكم منى كتاب هاد ورسول هاد وقال هذا جائز فى اللغة ثم نقل عن ابن عباس رضى الله عنه انه قال ليس هذا بشرط وان كان ظاهره شرطا الا يرى انه لا جواب له والمصنف لم يرض بهذا الكلام حيث جعله شرطا وجعل الشرط الثانى مع جوابه جوابا له كما فى قولك ان جئتنى فان قدرت احسنت اليك **قوله** ولذلك حسن تأكيد الفعل بالنون وان لم يكن فيه معنى الطلب — واعلم ان الاصل فى نون التوكيد ان تلحق باخر فعل مستقبل فيه معنى الطلب كالامر والنهى والاستفهام والتمنى والعرض نحو اضربن زيدا ولا تضربن وهل تضربنه وليتك تضربن مثقلة ومخففة واختص بما فيه معنى الطلب لان وضعه للتأكيد والتأكيد انما يليق بما يطلب حتى يوجد ويحصل فيغتنم هو بوجدان المطلوب ولا يليق بالخبر المحض لانه قد وجد وحصل فلا يناسبه التأكيد واختص بالمستقبل لان الطلب انما يتعلق بما لم يحصل بعد ليحصل وهو المستقبل بخلاف الحال والماضى لحصولهما والمستقبل الذى هو خبر محض لا تلحق نون التوكيد باخره الا بعد ان يدخل على اوّل الفعل ما يدل على التأكيد كلام القسم وان لم يكن فيه معنى الطلب لان الغالب ان المتكلم يقسم على مطلوبه ولحقت ايضا باخر فعل شرط مؤكدة اداته بما المزيدة نحو اما ترين اجراء له مجرى القسم فى انه لما اكد اوّل الشرط بما المزيدة اكد آخره بنون التأكيد كما ان القسم لما اكد اوّله باللام اكد آخره بالنون نحو والله لافعلن وذهب الزجاج والمبرد الى ان الفعل الواقع بعد ان الشرطية المؤكدة بما يجب تأكيده بالنون قالا ولذلك لم يأت التنزيل الا عليه نحو فاما نذهبن بك واما ينزغنك فاما ترين وذهب سيبويه الى انه جائز لا واجب لكثرة ما جاء منه فى الشعر غير مؤكد فكثرة مجيئه غير مؤكد تدل على عدم الوجوب فمن ذلك قوله

يا صاح اما تجدنى غير ذى جدة ۞ فما التخلى عن الخلان من شيمى

والمصنف اختار ما ذهب اليه سيبويه حيث قال حسن تأكيد الفعل بالنون ولم يقل وجب **قوله** وانما جيء بحرف الشك الخ — يعنى ان الظاهر ان المقام مقام اذا دون ان فان الاصل فى ان ان تستعمل فى المعانى المحتملة المشكوكة وفى اذا ان تستعمل فى المعانى المقطوعة الوقوع واتيان الهدى وان كان لا يجب عليه تعالى عندنا بناء على انه لا يجب عليه تعالى شيء لكنه من الامور المقطوعة الوقوع بناء على انه تعالى وعده وقدره ووعده لا يخلف وتقديره لا يخالف فكان المقام مقام اذا فلم جيء بكلمة الشك **قوله** واتيان الهدى كائن — جملة اسمية فى محل النصب على الحالية بدون الضمير كما فى قولهم آتيك والجيش قادم والمعتزلة القائلون بالتحسين والتقبيح العقليين وان اتيان الهدى لطف واصلح للعبد واللطف ورعاية الاصلح واجبان على الله تعالى عندهم فيكون اتيان الهدى قطعى الوقوع واجبا عليه تعالى لان الحكيم لا يخل بالواجب يجيبون عن ايراد كلمة الشك فى هذا المقام بان الهدى فى الآية عبارة عن بعثة الرسل وانزال الكتب وما وجب عليه تعالى من الهدى ليس الهدى بهذا الوجه فانه تعالى اذا لم يبعث رسولا ولم ينزل كتابا كان الايمان به وتوحيده واجبا لما ركب فيهم من العقول ونصب لهم من الادلة ومكنهم من النظر والاستدلال بل الواجب عليه هو الهدى فى الجملة وهو يحصل فلما لم يكن الهدى بانزال الكتب وارسال الرسل لازم التحقق قطعى

(فاما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون) الشرط الثانى مع جوابه جواب الشرط الاوّل وما مزيدة اكدت به ان ولذلك حسن تأكيد الفعل بالنون وان لم يكن فيه معنى الطلب والمعنى ان يأتينكم منى هدى بانزال اوارسال فمن تبعه منكم نجا وفاز وانما جيء بحرف الشك واتيان الهدى كائن لا محالة لانه محتمل فى نفسه غير واجب عقلا .

الوقوع جيء بكلمة الشك ايذانا بذلك والجواب عنه اصل اهل السنة الذاهبين الى انه تعالى لايجب عليه شيء ظاهر لان اتيان الهدى على اى وجه كان اذا لم يجب عليه تعالى شيء كان محتملا فى نفسه على معنى انه تعالى ان شاء هدى بالانزال والارسال وان شاء تركه كان كذلك بالنظر الى نفسه من الامور المحتملة المشكوكة فجيء بكلمة الشك ايذانا بذلك الا ان جانب وقوعه لما كان راجحا نظرا الى فضله ورحمته اكدت كلمة ان بما واكد الفعل بالنون ايماء الى رجحان جانب الوقوع ﴿قوله وكرر لفظ الهدى ولم يضمر﴾ يعنى ان الظاهر ان يقال فمن تبعه بدل قوله فمن تبع هداى لتقدم ذكر الهدى وارباب البلاغة يستقبحون تكرير اللفظة الواحدة فى الجملة الواحدة ويأتون بدل الثانية بضمير يعود الى الاولى فلم وضع المظهر موضع المضمر فى هذه الآية * فاجاب عنه بان قباحة التكرير انما هى اذا اريد بالثانية عين ما اريد بالاولى واما اذا اريد بها مغاير لما اريد بالاولى فلا استقباح كما فى هذه الآية فان المراد بالهدى الاول ما يكون بارسال الرسل وانزال الكتب لا ما يشمله ويشمل ايضا ما يكون باعطاء العقل ونصب الادلة وتمكينهم من النظر والاستدلال والمراد بالهدى الثانى ما هو اعم واشمل من الاول لتناوله ما اتاهم من قبل الشرع وما اتاهم بما ركب فيهم من العقل والدليل على ان المراد بالثانى ما هو اعم من الاول ان اتباع الهدى الشرعى انما يؤدى الى انتفاء الخوف والحزن على المتبعين اذا روعى الهدى العقلى مع رعايته فان اتباع الهدى الشرعى انما يتأتى بتصديق الرسول صلى الله عليه وسلم وتصديقه انما يتأتى برعاية مقتضى العقل وان يستدل على صدقه بانه تعالى صدقه بخلق المعجزات فى يده والحكيم لا يصدق الكاذب واشار المصنف الى هذا المعنى بقوله فمن تبع ما اتاه من قبل الشرع مراعيا فيه ما يشهد به العقل وفى جعل ما اتى به الرسل وبينوه من الاحكام الاعتقادية والعملية وما اقتضاه العقل ودل عليه من الاحكام الاعتقادية اذ لا مدخل للعقل فى الاحكام العملية عند الاشاعرة مرادا بالهدى الثانى مسامحة ظاهرة لانهما ليسا من قبيل الهداية بل هما من الامور المدلول عليها * قيل كون المراد بالهدى الثانى ما هو اعم مخالف لما اشتهر من ان النكرة اذا اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى * واجيب بانه اكثرى لا كلى قال الراغب ان قيل نفى الخوف والحزن عن الاولياء مع انه تعالى وصفهم بهما فى مواضع نحو قوله يخشون ربهم ويخافون سوء الحساب وقوله ويرجون رحمته ويخافون عذابه قيل انما نفى الخوف والحزن عنهم فقد قيل لفظه الخبر ومعناه النهى كقوله لا تخافوا ولا تحزنوا وقيل هو خبر لكنه تعالى مدحهم بهما فى الدنيا وحثهم عليهما وآمنهم منهما فى الآخرة كما روى من خاف الله تعالى فى الدنيا آمنه الله فى الآخرة ولهذا حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا حين دخل الجنة الحمد لله الذى اذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شكور يعنون انا كنا نخاف فى الدنيا مما بعد الموت فاذهب الله عنا ما كنا فيه من الخوف والاشفاق فى الدنيا من ان تفوتنا كرامة الله التى نلناها الآن وايضا فان الخوف الذى مدح به المؤمنون وحثوا عليه ليس يراد به استشعار الرعب المترقب مضرته وانما يراد به فعل الخيرات المأمور بها المذكور فى قوله يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون والكف عن المعاصى ونهى النفس عن الهوى المذكور فى قوله واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى والخوف والحزن المنفيان عنهم استشعار الغم الذى يكون من ذوى العدوان ولذلك روى عن امير المؤمنين على رضى الله عنه لا يرجون الا ربه ولا يخافن الا من ذنبه فان الخوف توقع مكروه عن امارة وذلك للمذنب فانه يتوقع المكروه لعلمه بذنبه والفاضل خسرو رحمه الله لم يتعرض لواحد من هذه الوجوه واول الآية على وجه يفهم من تقريره ان مقصوده من ذلك التأويل دفع ما اورده الراغب بقوله ان قيل الخ وذلك التأويل قوله فلا خوف عليهم اى ليس من شأنهم ان يخاف عليهم من لحوق مكروه فضلا عن ان يحل بهم ويقع عليهم ذلك المكروه يعنى العقاب لان خوف لحوق العقاب على شخص لا يكون الا باستحقاقه العقاب وهو لا يكون الا بمباشرة المنهى عنه والمفروض انه قد اتبع الهدى بحقه علما وعملا بالاقدام على ما يلزم والاحجام عما يحرم وداوم عليه الى ان مات كما قال الامام ابو منصور فمن تبع هداى اى تبعه ودام عليه حتى مات ومن هذا شأنه كيف يخاف عليه ان يلحقه عقاب وبهذا لا يتأتى ان يخافوا فى انفسهم من ان يزول عنهم حالهم بان يباشروا المنهى عنه لما تقرر ان الولى يجوز ان يسقط عن مرتبة الولاية دون النبى ولهذا قال تعالى فلا خوف عليهم ولم يقل فلا يخافون فتدبر هذا كلامه بعبارته مع توضيح من قبلنا ﴿قوله ولاهم ممن يفوت﴾ اى ولاهم بحيث يفوت عنهم ما يحبونه من الطاعات والعبادات الواجبة والمندوبة كما هو مقتضى اتباع الهدى بحقه علما وعملا فيحزنوا على فوته ﴿قوله فالخوف على المتوقع﴾ فيما يستقبل من الزمان من المكروه لوجود امارته المفضية اليه كمباشرة

(الذنب)

كرر لفظ الهدى ولم يضمر لانه اراد بالثانى
عم من الاول وهو ما اتى به الرسل
واقتضاه العقل اى فمن تبع ما اتاه مراعيا
فيه مايشهد به العقل فلا خوف عليهم
فضلا عن ان يحل بهم مكروه ولاهم ممن
يفوت عنهم محبوب فيحزنوا عليه فالخوف
على المتوقع والحزن على الواقع

الذنب ههنا والحزن انما يكون على ما حصل في الحال من فوت المحبوب كترك الواجب والمندوب وهو تفريع على التفسير السابق اي اذا تقرر ما ذكرنا ظهر ان كل واحد من الخوف والحزن على ما ذا يكون منه قبل حلوله به لما مر ان لحقوق العقاب انما يكون بمباشرة الذنب التي امارته مفضية ومباشر الذنب لابد ان يخاف من حلول ما يؤدي هو اليه فالخوف من حلوله لازم لذلك الحلول وقد نفى الله تعالى هذا اللازم ونفي اللازم اوضح بينة وادل شاهدا على نفي الملزوم فلما نفى عنهم اللازم وهو الخوف ثبت انتفاء الملزوم عنهم وهو العقاب واثبات انتفاء الملزوم بهذا الوجه آكد وابلغ في اثبات الثواب لهم من دعوى ثبوته صريحا بناء على ان نفي الحزن عنهم عبارة عن اتيانهم الطاعات واتيانهم ملزوم للثواب ومقتض له بمقتضى الوعد وثبوت الملزوم بينة واضحة لثبوت اللازم فلذا بين انهم لا يفوت عنهم شيء من الطاعات لان ذلك آكد في اثبات لازمه الذي هو الثواب من بيان ثبوته لهم صريحا لكونه اثباتا له بالبينة وفي قوله ولاهم يحزنون اشارة الى اختصاصهم بانتفاء الحزن وان غيرهم يحزن ﴿قوله وقرئ هدى﴾ اي بقلب الالف المقصورة ياء وادغامها في ياء المتكلم وهي لغة هذيل فانهم يقلبون الالف المقصورة ياء ويدغمونها في ياء الاضافة اذا اضيف ما فيه الالف المقصورة الى ياء المتكلم فيقولون في عصاي وقفاي عصي وقفي بناء على ان الاصل في ياء الاضافة ان يكون ماقبلها مكسورا لتوافقهما كما في نحو غلامي ولم يتأت لهم ذلك في نحو عصاي وهو اي لانه لا يمكن تحريك الالف مع بقائه الفا وانما تقلب اذا اخرجت عن جوهرها وانقلبت حرفا آخر اي همزة فلما لم يقدروا على تحريك الالف وجعلها مكسورة قلبوها الى ما هو اخت الكسرة وهي الياء فاجتمع ياءان اولاهما ساكنة فادغمت في الثانية وهذه لغة مطردة عندهم الا ان تكون الالف للتثنية فانهم يثبتونها نحو جاءني مسلماي وغلاماي ﴿قوله ولا خوف بالفتح﴾ اي وقرئ ولا خوف بفتح الفاء على ان تكون كلمة لا هي التي لنفي الجنس وتسمى لا التبرئة وقد تقرر ان اسمها اذا كان نكرة مفردا اي غير مضاف ولا مشابها له يكون مبنيا على ما ينصب به سواء كان واحدا نحو لا رجل او مثنى نحو لا رجلين او جمعا مذكرا سالما نحو لا مسلمين او جمعا مؤنثا سالما نحو لا مسلمات لتضمنه معنى الحرف وهو من الاستغراقية وفي قرآءة لا خوف بالرفع والتنوين تكون كلمة لا هي المشبهة بليس وهي تعمل عمل ليس على اللغة الحجازية لمشابهتها بليس في النفي والدخول على المبتدأ والخبر ولا تعمل عند بني تميم لعدم اختصاصها بالاسم او الفعل فلم تعمل قياسا على حروف العطف والاستفهام وارتفاع الجزئين بعدها بالابتداء عندهم فلو جعلت في الآية غير عاملة عمل ليس يكون خوف اسمها وعليهم في محل الرفع خبرها وهذا اولى مما قبله لوجهين احدهما ان عملها عمل ليس قليل وثانيهما ان الجملة التي بعدها وهي ولاهم يحزنون يتعين ان تكون لا فيها غير عاملة لانها لا تعمل في المعارف فاذا جعلت غير عاملة في الجملة الاولى ايضا تكون مشاكلة للثانية وهي اولى وقد مر في لا ريب فيه ان القرآءة بالفتح نص في الاستغراق من حيث ان نفي الجنس يستلزم نفي جميع افراده ولو ثبت شيء من افراده لثبت الجنس في ضمنه فلا يصح ثبوت الجنس حينئذ واما القرآءة بالرفع والتنوين فظاهرة في الاستغراق من حيث ان نفي المفرد لا بعينه مع نفي الماهية سيان وليست بنص فيه لاحتمال ان يكون المقصود نفي الجنس المتصف بقيد الوحدة فيقال حينئذ لا رجل في الدار بل رجلان او رجال ﴿قوله عطف على فمن تبع الخ قسيم له﴾ وضمير تبع وعليهم ولاهم يحزنون كله راجع الى من افرد اولا نظرا الى كونه مفرد اللفظ وجمع ثانيا لكونه مجموع المعنى فجمع لفظ الذين مع الضمائر العائدة اليه في الصلة لكون اهل الكفر والتكذيب كثيرين بحسب العدد والذين اتبعوا الهدى وان كانوا جماعة كثيرة في انفسهم ايضا بحيث لو عبر عنهم بلفظ الجمع لكان صحيحا لكن عبر عنهم بما هو مفرد لفظا مع افراد الضمير الراجع اليه بناء على قلتهم بالاضافة الى اهل الكفر فكأنهم فرد واحد بالنسبة اليهم ثم جمع ضمير عليهم ولاهم يحزنون ايماء الى كثرتهم باعتبار الفضل والشرف كما سبق في تفسير قوله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا فان القليل في العدد قد يعد كثيرا بحسب الآثار والفضائل كما في قوله * ثقال اذا لاقوا خفاف اذا دعوا * قليل اذا عدوا كثير اذا شدوا * ﴿قوله كأنه قال ومن لم يتبع بل كفروا الى آخره﴾ توضيح لقسيميته له فان التقسيم اللفظي يقتضي ان يقال ومن لم يتبع الهدى لكن اقيم والذين كفروا وكذبوا بآياتنا الخ مقامه لكونه ابلغ منه واكشف لطريق ضلالهم ولعل المصنف اراد بقوله كفروا بالله الخ كفرهم بما يكون اتباع ادلتها العقلية ايضا واجبا فمن اهملها فقد بعد في الضلال فعلى هذا ينبغي ان يكون المراد بالآيات الآيات المعقولة وتكذيبها عدم تسليم مقدماتها الا ان المصنف قدم احتمال ان يراد بآياتنا الآيات المنزلة بناء على ان الكفر بالاحكام الاعتقادية المذكورة يستلزم

نفى عنهم العقاب واثبت لهم الثواب على آكد وجه وابلغه وقرئ هدي على لغة هذيل ولا خوف بالفتح (والذين كفروا وكذبوا بآياتنا اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون) عطف على فمن تبع الى آخره قسيم له كأنه قال ومن لم يتبع بل كفروا بالله وكذبوا بآياته اوكفروا بالآيات جنانا وكذبوا بها لسانا

تكذيب ادلتها المعقولة فاكتفى بذكر الكفر بها عن ذكر تكذيب ادلتها ثم لما كان تكذيب الآيات المنزلة مستلزما
للكفر بالاحكام العملية الثابتة بها استغنى بذكر تكذيب الآيات المنزلة عن ذكر كفرهم بتلك الاحكام فاستوعب
بذلك جميع قبائحهم من كفرهم بجميع مايجب به الايمان من الاحكام ومن تكذيب ادلتها ثم جوّز ان يراد بالآيات
مايعم المنزلة والمعقولة بناء على احتمال ان يكون الفعلان متوجهين الى قوله بآياتنا ﴿**قوله** فيكون الفعلان الخ﴾
على تقدير ان يكون المعنى والذين كفروا بآياتنا جناننا وكذبوا بها لساننا يكون الفعلان متوجهين الى قوله بآياتنا
متنازعين طالبين ان يعملا فيه فان اعملت الثانى على مااختاره البصريون كان معمول الاوّل محذوفا للاستغناء عنه
ويكون محذوفا ايضا على تقدير اعمال الاوّل كما اختاره الكوفيون لانه لو اضمر لكان بارزا ولا ابراز فتعين انه محذوف
وقوله تعالى والذين مبتدأ ومابعده صلة وعائد واولئك مبتدأ ثان واصحاب خبره والجملة خبر الاوّل وقوله هم فيها
خالدون جملة اسمية فى محل النصب على انها حال من اصحاب او من النار كما فى قولك زيد ملك الدار وهو جالس فيها
فان قولك وهو جالس حال من المضمر فى ملك اى ملكها فى حال جلوسه فيها وان شئت جعلته حالا من الدار لان
فى الجملة ضميرين احدهما يعود على زيد والآخر يعود على الدار فحسن مجيئ الحال منهما جميعا لاجل الضميرين
ولو قلنا زيد ملك الدار وهو جالس لم تكن الجملة حالا الا من الضمير فى ملك لا غير اذ لا ضمير فيها يعود على الدار ولو قلت
زيد ملك الدار وهى جديدة لم تكن الجملة الا فى موضع الحال من الدار اذ لا ضمير فيها يعود على المضمر فى ملك
ولو زدت قولك عاله او نحو ذلك جاز ان يكون حالا من الضمير فى ملك ومن الدار فكذلك الآية فان قوله تعالى
هم فيها خالدون فيه ضميران فجاز ان يكون حالا منهما وقس عليهما ما شابههما فان مثلهما فى القرآن يتكرر كثيرا
وقد منع بعض النحويين وقوع الحال من المضاف اليه فلو قلت رأيت غلام هند قائمة لم يجز عنده فلا يكون هم فيها
خالدون حالا من النار عنده اذ لا عامل يعمل فى الحال واجازه بعضهم لان لام الملك مقدّرة مع المضاف اليه فمعنى
الملك هو العامل فى الحال او معنى الاضافة او معنى المصاحبة كذا ذكره ابو محمد المكى فى مغربه ﴿**قوله** والآية
فى الاصل العلامة الظاهرة﴾ كما فى قوله تعالى تكون لنا عيدا لاوّلنا وآخرنا وآية منك اى علامة ظاهرة منك
لاجابتك دعاءنا ﴿**قوله** وتقال للمصنوعات﴾ كما فى قوله تعالى وكأين من آية فى السموات والارض يمرّون عليها
وهم عنها معرضون ﴿**قوله** ولكل طائفة﴾ عطف على قوله للمصنوعات وقوله المتميزة صفة كلمات القرآن
وبفصل اى بفاصلة متعلق بقوله المتميزة والمراد بالفاصلة هى الكلمة الاخيرة من كل آية ولم يتعرض لوجه تسمية
الطائفة المذكورة آية والوجه فيها كونها علامة دالة على مضمون مافيها من الاحكام او العبر او الامثال او الوعد
او الوعيد ونحو ذلك من اللطائف القرآنية وقوله واشتقاقها اى واشتقاق الآية من ايّ بفتح الهمزة وتشديد الياء
وسميت العلامة الدالة على الشيئ آية كالمصنوعات الدالة على وجود الصانع وكالطائفة من كلمات القرآن الدالة على
ما فى ضمنها من المقاصد لان العلامة المذكورة تبين الآيات بعضها من بعض فالمصنوعات تبين الصانع
من غيره وتعينه وكذا كل طائفة من كلمات القرآن تبين مضمون مافيها من غيره ﴿**قوله** او من اوى اليه﴾
اى رجع اليه وهو عطف على قوله من أيّ واصل آية على الاوّل ايية وعلى الثانى اوية وكلاهما على وزن تمرة
من حيث ان الحرف الاوّل والثالث مفتوحان توسط بينهما حرف ساكن فى الامثلة فابدلت العين مع سكونها
الفا سواء كانت ياء او واوا على غير القياس وانما يكون الابدال على وفق القياس اذا كانت متحرّكة فيكون وزنها
فعلة بسكون العين ﴿**قوله** او ايية او اوية﴾ بفتح العين فيهما كرمكة وهى الانثى من الفرس فاعلت بقلب العين
الفا على القياس لتحرك حرف العلة وانفتاح ماقبله قيل فيه شذوذ لانه اذا اجتمع حرفا علة كان القياس اقلاب الثانى
لقربه من الطرف الذى هو محل التغيير والجوهرى اختار الثانى حيث قال واصل آية اوية بالتحريك واستشهد بقول
سيبويه ان موضع العين من الآية واوا لان ما كان موضع العين منه واو واللام ياء اكثر مما موضع العين منه
واللام منه ياء فمثل سويت اكثر من مثل حييت وابو البقاء اختار الاوّل حيث قال الاصل فى آية ايية لان فاءها همزة
وعينها ولامها ياءان ﴿**قوله** او آيية﴾ بالف بين همزتين كقائلة بالهمزة من القول فحذفت الهمزة المذكورة
للتخفيف وهذا اختيار الكسائى فانه قال اصل اية آيية على وزن فاعلة فكان القياس ان يدغم فيقال آيّة الا انها
خففت بحذف عينها كما خففوا كينونة والاصل كيّنونة بتشديد الياء وضعفوا هذا القول بان بناء كينونة اثقل
فكان التخفيف فيه لطول الكلمة بخلاف بناء آيية فلا وجه للتخفيف بالحذف فيه بل حذف للادغام ﴿**قوله**

فيكون الفعلان متوجهين الى الجار
والمجرور والآية فى الاصل العلامة
الظاهرة وتقال للمصنوعات من حيث
انها تدل على وجود الصانع وعلمه
وقدرته ولكل طائفة من كلمات القرآن
المتميزة عن غيرها بفصل واشتقاقها من
ايّ لانها تبين ايا من ايّ او من اوى اليه
واصلها ايية او اوية كتمرة فابدلت عينها
الفا على غير قياس او ايية او اوية كرمكة
فاعلت او آيية كقائلة فحذفت الهمزة
تخفيفا والمراد بآياتنا الآيات المنزلة

او ما يعمها و المعقولة ﴾ بان يراد باياتنا الدوال و العلامات المتناولة لآيات القرآن و الكرامات التى فى السموات والارض الدالة على وجود الصانع وصفات كماله ﴿ قوله وقد تمسكت الحشوية ﴾ وهم طائفة يجوّزون على الانبياء الكبائر على جهة العمد ﴿ قوله فسيأتى الجواب عنه فى موضعه ﴾ اى فى سورة طه فى تفسير قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى فان المصنف قال هنالك فضل عن المطلوب و خاب حيث طلب الخلد بأكل الشجرة ثم قال و فى النعى عليه بالعصيان و الغواية مع صغر زلته تعظيم للزلة اوزجر بليغ لاولاده عنهما انتهى كلامه اى فكأنه قيل لهم انظروا و اعتبروا كيف يكتب على النبىّ المعصوم حبيب الله الذى لايجوز عليه اقتراف الصغيرة المنفرة زلة بهذه الغلظة و فى هذا اللفظ الشنيع دلالة على قبح مايفرط منكم من السيئات و الصغائر فضلا عن ان تتجاسروا على التورط فى الكبائر و قوله وانما امر بالتوبة تلافيا اى تداركا لمافات عنه اى من نعيم الجنة و الكرامة فيها و قوله وجرى عليه ماجرى اى من انتزاع لباس الجنة عنهما حتى بدت لهما سوآتهما و معاتبتهما و اخراجهما من الجنة بامرهما بالهبوط الى الارض التى هى دار البلية و اوّل بلاياها انها لاينال العيش فيها الابكدّ معاتبة له على ترك الاولى لاعلى ارتكاب الكبيرة و وفاء بماقاله للملائكة قبل خلقه و هو قوله تعالى لهم انى جاعل فى الارض خليفة و هذا القول يقتضى اخراجه من الجنة لانه عليه السلام لولم يخرج منها كيف يكون خليفة فى الارض و اجاب المصنف عن الوجه الاوّل بان قال سلمنا ان ارتكابه ذلك بعد توبته و ان النهى بقوله و لاتقربا نهى تحريم لكن لانسلم ان مرتكب المحرم عاص و صاحب كبيرة مطلقا و انما يكون كذلك ان لو ارتكبه و هو ذاكر للنهى و لانسلم انه عليه السلام ارتكبه ذاكرا له و انما فعله ناسيا له كما ذهب اليه طائفة من المتكلمين و احتجوا عليه بقوله تعالى و لقد عهدنا الى آدم من قبل فنسى و لم نجد له عزما اى فنسى العهد و لم يهتم به حتى غفل عنه و لم نجد له عزما اى تصميم رأى و ثباتا على الامر اذ لو كان ذا عزيمة و تصلب لم يزله الشيطان و لم يستطع تغريره و قيل عزما على الذنب لانه اخطأ و لم يتعمد الذنب و لم نجد له عزما و مثلوه بالصائم المشتغل بامر يستغرق فيه فكره فيصير ساهيا عن الصوم فيأكل فى اثناء ذلك السهو عن قصد فان سهوه و نسيانه قد جعل عذرا فى ارتكاب الاكل المحرم عليه و لم يعدّ ذلك كبيرة عليه فكذا الحال فى تناوله عليه السلام من الشجرة و لما ورد على هذا الجواب ان يقال على تقدير انه عليه الصلاة و السلام فعله ناسيا للنهى غير قاصد لمباشرة المنهىّ عنه كان ينبغى ان لايعاتب عليه لان النسيان عذر أما من حيث العقل فلأن الناسى للتكليف غير قادر على مراعاته و العمل بمقتضاه فلا يكون مكلفا برعايته لقوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها و اما من حيث النقل فلقوله عليه السلام * رفع القلم عن ثلاث * و منها الناسى و لقوله عليه السلام * رفع عن امتى الخطأ و النسيان * فكان ينبغى ان لايعاتب عليه الانبياء ايضا رفعه بقوله و لعله و ان حط عن الامة لم يحط عن الانبياء لعظم خطرهم لانه يجوز ان يؤاخذ الاخيار و يعاتب الرسل عليهم السلام بالامر اليسير الخفيف الذى لايؤاخذ بمثله غيرهم لكثرة نعمة الله تعالى عليهم و عظيم منته عندهم كما اوعد نساء النبى صلى الله عليه وسلم و رضى عنهنّ بالتضاعف فى العذاب على ما كان فى حق غيرهن لتضاعف النعم فى حقهنّ بقوله تعالى فى حقهنّ يا نساء النبى لستنّ كاحد من النساء ثم قال من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين و قال عليه الصلاة و السلام * اشدّ الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل * و قال عليه الصلاة و السلام * انى اوعد كما يوعد الرجل منكم * قال صاحب الكشف و الحق ان الذى صدر من آدم عليه و على سائر الانبياء السلام كان عن نسيان نصا فهو ليس بذنب و المؤاخذة انما كانت على ترك التحفظ و التقصير الذى نشأ عنه النسيان و هو من قبيل ترك الاولى و سمى ذنبا لانهم مؤاخذون بمثاقيل الذر و سمى معصية و غواية تحذيرا للانبياء و لطفا لاممهم و لله تعالى فى ذلك ماليس لغيره يعنى لله تعالى ان يسمى ذلك معصية و غواية و ليس لاحد ان يتجاسر على ذلك هذا هو اللائق بعصمة الانبياء عليهم الصلاة و السلام ﴿ قوله او ادّى فعله الخ ﴾ الظاهر انه معطوف على خبر لعله وقيل هو معطوف على قوله عوتب فالمعنى ان مباشرة الحرام لما وقعت منه ناسيا كان ينبغى ان لايعاتب عليها لكنه عوتب و جرى عليه ماجرى لاعلى طريق المؤاخذة على الذنب بل على طريق تأدية السبب الى مسببه من حيث المعنى كأنه قيل و لعل ماجرى عليه من المعاتبة و انتزاع اللباس و الاهباط من الجنة الى دار الكدر و العناء جرى عليه بطريق المؤاخذة على فعله الذى هو ترك التحفظ عن اسباب النسيان بناء على انه مع كونه موضوعا عن الامة ليس بموضوع عن الانبياء عليهم السلام لعظم قدرهم حيث كانت حسنات الابرار سيئات المقربين بالنسبة اليهم او بطريق انه تعالى قدّر فعله

او مايعمها و المعقولة و قد تمسكت الحشوية بهذه القصة على عدم عصمة الانبياء عليهم الصلاة و السلام من وجوه الاوّل ان آدم صلوات الله عليه كان نبيا و ارتكب المنهىّ عنه و المرتكب له عاص و الثانى انه جعل بارتكابه من الظالمين و الظالم ملعون لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين و الثالث انه تعالى اسند اليه العصيان و الغىّ فقال وعصى آدم ربه فغوى و الرابع انه تعالى لقنه التوبة و هى الرجوع عن الذنب و الندم عليه و الخامس اعترافه بانه خاسر لولا مغفرة الله تعالى اياه بقوله وان لم تغفرلنا و ترحمنا لنكونن من الخاسرين و الخاسر من يكون ذا كبيرة و السادس انه لولم يذنب لم يجر عليه ماجرى * و الجواب من وجوه الاوّل انه لم يكن نبيا حينئذ و المدعىّ مطالب بالبيان و الثانى ان النهى للتنزيه و انما سمى ظالما و خاسرا لانه ظلم نفسه و خسر حظه بترك الاولى له و اما اسناد الغىّ و العصيان اليه فسيأتى الجواب عنه فى موضعه ان شاء الله تعالى و انما امر بالتوبة تلافيا لمافات عنه و جرى عليه ماجرى معاتبة له على ترك الاولى و وفاء بماقاله للملائكة قبل خلقه و الثالث انه فعله ناسيا لقوله تعالى فنسى و لم نجد له عزما و لكنه عوتب بترك التحفظ عن اسباب النسيان و لعله و ان حط عن الامة لم يحط عن الانبياء لعظم قدرهم كما قال عليه الصلاة و السلام * اشدّ الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل * او ادّى فعله الى ماجرى عليه على طريق السببية المقدرة دون المؤاخذة كتناول السم على الجاهل بشأنه

ذلك وجعله سببا لماجرى عليه فلما باشر السبب ناسيا كونه حراما ومنهيا رتب عليه ذلك على طريق ترتب المسبب على سببه لا على طريق المؤاخذة على ارتكاب الحرام المنهيّ عنه لكونه معذورا في ارتكابه بسبب نسيان النهي ولا على طريق المؤاخذة على ترك التحفظ عن اسباب النسيان لكونه موضوعا عن المكلف مطلقا نبيا كان او امة فانه تعالى قد يقدّر ويجعل بعض الاشياء سببا مؤديا الى مضرّة كما قدّر تناول السم مؤديا الى الهلاك ثم نهى عباده عن مباشرة السببية فاذا باشره احد ناسيا تلحقه المضرّة المسببة عنه ولا تلحقه المؤاخذة المترتبة على ارتكاب المنهي لانتفاء مخالفة الشرع واما اذا باشره ذاكرا لكونه حراما منهيا عنه فحينئذ كما تلحقه المضرة المسببة عنه تلحقه المؤاخذة على ارتكاب الحرام ايضا لتعمده المعصية فمن تناول السم عالما بشأنه وبحرمة تناوله يلحقه الهلاك والمؤاخذة جميعا ومن تناوله على الجهل بشأنه وبحرمة تناوله يلحقه الهلاك دون المؤاخذة ﴿قوله لا يقال انه﴾ اي الجواب بان آدم عليه السلام فعله ناسيا للنهي فلم يكن عاصيا بفعله باطل لان قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وقوله وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين يدل على انه ما كان ناسيا للنهي حال الاقدام عليه بل كانا متذكرين اياه بتذكير ابليس ذلك عند تغريره اياهما بان في مباشرة هذا المنهي عنه نفعا عظيما وهو صيرورة المباشر ملكا وخلوده في الجنة ثم انهما لما لم يقبلا منه اكد تغريره اياهما بان اقسم بانه ناصح لهما فيما قال لهما في وجه ذلك النهي وكل واحد منهما يدل على انه عليه السلام فعله ذاكرا للنهي فيبطل القول بانه فعله ناسيا والجواب ان هاتين الآيتين انما تدلان على كونه ذاكرا للنهي حال الاقدام عليه اذا قبل من ابليس ذلك الكلام وصدّقه فيه وتناول من الشجرة بسبب ذلك القبول والتصديق بقرب ما سمع منه ذلك الكلام وليس في الآيتين ما يدل على ذلك بل الظاهر انه ردّ كلامه ولم يصدّقه في القسم لكونه عالما بتمرّده عن سجوده له وكونه مبغضا له وحاسدا له على ما آتاه الله تعالى من النعم فكيف يجوز من العاقل ان يقبل قول عدوّه مع ان قبول قوله في ذلك وتصديقه فيه اعظم معصية من اكل الشجرة لان ابليس لما قال لآدم وحوّاء عليهما السلام ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين القى لهما سوء الظن بالله تعالى ودعاهما الى ترك التسليم لامره والرضى بحكمه حتى يعتقدا كون ابليس ناصحا وان الرب سبحانه وتعالى قد غشهما ولا شك ان هذه الاشياء اعظم معصية من اكل الشجرة توجب ان يعاتبهما عليها معاتبة اشدّ من العتاب الواقع بمقابلة الاكل فعلم بهذه القرآئن انهما لم يقبلا منه ولم يصدّقاه لكن لما مرّ زمان مديد بعد قول اللعين نسي آدم النهي وكان عليه السلام لما سمع مقالة اللعين في حق تلك الشجرة مال طبعه الى التناول لعلمه بفضائل الملائكة من حيث انهم لا يحتاجون في بقاء صحتهم وقوتهم الى الاكل والشرب المؤدّيين الى دفع الفضلات من البصاق والمخاط ونحوهما وانه لا يعرض لهم النوم والضعف والهرم والامراض والاوجاع والكسل والفتور عن عبادة ربهم ولذيذ مناجاته وغير ذلك من الفضائل وان كان هو افضل منهم من حيث كثرة الثواب ولذا مال الى الجنة لكونها دارا امن وراحة بخلاف الارض ﴿قوله والرابع انه عليه السلام اقدم عليه بسبب اجتهاد اخطأ فيه﴾ اجاب رابعا عن الوجه الاوّل بان سلمنا انه فعله حال نبوّته وان النهي للتحريم وانه فعله جازما وعامدا لمباشرة المنهي عنه لكن لا نسلم انه فعله حال نبوّته على ان النهي للتحريم بل فعله على انه جائز بناء على اجتهاده وظنه ان النهي للتنزيه فان قيل كيف يصح منه عليه السلام انه يظن ذلك وقد قرن بالنهي قوله فتكونا من الظالمين ومثل هذا الوعيد لا يقترن الا بالنهي الذي يكون للتحريم قلنا يجوز منه ان يظن كونه للتنزيه بناء على انه ظن ان معنى كونهما من الظالمين ان يظلما انفسهما بان يبخسهما حظهما بترك الاولى ﴿قوله او الاشارة﴾ بالنصب على انه معطوف على قوله النهي يعني او ظن ان الاشارة في قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة شخصية معينة وان المحرم انما هو التناول من تلك المعينة فتركها وتناول من شجرة اخرى من نوعها فكان مخطئا في ذلك الاجتهاد لان مراد الله تعالى النهي عن النوع لا الشخص والخطأ في الاجتهاد لا يقتضي كون الذنب كبيرة فان كلمة هذه قد يشار بها تارة الى الشخص وهو شائع كثير وقد يشار بها الى النوع كما روي ان النبي عليه الصلاة والسلام * خرج وفي احدى يديه ذهب وفي الاخرى حرير فقال هذان حرام على ذكور امتي حل لاناثها * فانه عليه الصلاة والسلام وان اشار الى ما في يديه من الشخصين لم يردهما بعينهما بل اراد نوعهما وروي ايضا انه عليه الصلاة والسلام * توضأ مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة الا به * واراد نوعه فلذلك ظن آدم عليه الصلاة والسلام ان المراد بهذه الشجرة شخصها لكون اغلب استعمالها في الاشارة الى الشخص دون النوع ﴿قوله وانما جرى عليه ما جرى﴾ جواب

لا يقال انه باطل لقوله تعالى ما نهاكما ربكما وقاسمهما الآيتين لانه ليس فيهما ما يدل على ان تناوله حين ما قاله ابليس فلعل مقاله اورث فيه ميلا طبيعيا ثم انه كف نفسه عنه مراعاة لحكم الله تعالى الى ان نسي ذلك وزال المانع فحمله الطبع عليه والرابع انه عليه السلام اقدم عليه بسبب اجتهاد اخطأ فيه فانه ظن ان النهي للتنزيه او الاشارة الى عين تلك الشجرة فتناول من غيرها من نوعها وكان المراد بها الاشارة الى النوع كما روي انه عليه الصلاة * والسلام اخذ حريرا وذهبا بيده وقال هذان حرام على ذكور امتي حل لاناثها * وانما جرى عليه ما جرى تفظيعا لشأن الخطيئة ليجتنبها اولاده

عما يقال انه عليه الصلاة و السلام عوتب على فعله و المخطئ في الاجتهاد معذور فيما فعله بالاجتهاد و الخطأ فكيف جرى عليه ما جرى فاجاب بان ذلك كان لحكمة و مصلحة وهي بيان فظاعة شأن الخطيئة التي ارتكبها ليجتنب اولاده عن امثالها ﴿ قوله و فيها دلالة ﴾ اي و في الآية الناطقة بقصة آدم عليه الصلاة و السلام دلالة على ان الجنة مخلوقة الآن بدليل قوله تعالى اسكن انت و زوجك الجنة الى اخر القصة و قوله تعالى فاخرجهما مما كانا فيه و على انها في جهة عالية بدليل قوله تعالى اهبطوا منها فان الهبوط هو النزول من اعلى الى اسفل و على ان التوبة مقبولة بقوله فتاب عليه انه هو التواب الرحيم و على ان متبع الهدى مأمون العاقبة لقوله تعالى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم و لا هم يحزنون و على ان عذاب النار دائم و ان الكافر فيه مخلد لقوله تعالى و الذين كفروا الى قوله هم فيها خالدون كذا قيل و فيه بحث لان الآية انما تدل بظاهرها على خلودهم في النار لا في عذابها و الخلود في النار لا يستلزم الخلود في عذابها لجواز ان ينقطع عذابها بعد مدة و ان كانت نفسها دائمة لا تفنى بناء على ان خلود الكفار فيها لا يتصور الا بالدوام على انه قد سبق للمصنف ان الدوام غير معتبر في اصل مفهوم الخلد و الخلود بناء على انهما في الاصل عبارتان عن الثبات المديد دام ام لم يدم ثم قال لكن المراد الدوام ههنا عند الجمهور لما يشهد له من الآيات و السنن فقوله تعالى في حق كل واحد من اصحاب الجنة و النار هم فيها خالدون بمعنى انهم دائمون فيها اي لا يموتون فيها و لا هم يخرجون منها ابدا و ذلك يستلزم دوام نفسها ثم ان الظاهر ان الدوام لا نفسهما يستلزم دوام ما عدا لاهلهما من النعيم و العذاب لانه لو لم يدم ما فيهما من النعيم و العذاب لكان دوام نفسهما خاليا عن الفائدة فبهذا الوجه صح الاستدلال بقوله تعالى هم فيها خالدون على دوام عذاب النار قال الامام ابو منصور رحمه الله تعالى و في الآيتين نقض قول الجهمية ان الجنة و النار تفنيان في الآخرة مع اهلهما و ما اعد لهم فيها و ذلك لان الله تعالى نفى الخوف و الحزن عن المؤمنين في الآخرة و لو كانت الجنة تفنى و ما فيها من النعيم ينقطع لكان فيها خوف زوال النعيم و فوته و ذلك سبب الحزن و التنغيص على صاحب النعمة و كذا خبر خلود الكفرة في النار ينافي فناءها لان الخلود عبارة عن البقاء و انه ضد الفناء و قوله و على ان غيره لا يخلد فيه اي بدليل التخصيص المستفاد من كلمة هم في قوله تعالى هم فيها خالدون ﴿ قوله و اعلم انه تعالى لما ذكر دلائل التوحيد الى آخره ﴾ اي بقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم الى قوله فلا تجعلوا لله اندادا و انتم تعلمون فانه تعالى لما ذكر فرق المكلفين من المؤمنين و الكفار و المنافقين و صفتهم و احوالهم و ما اختصت به كل فرقة اقبل عليهم بالخطاب ملتفتا عن الغيبة فامر و نهى و دعا الى عبادته وحده ثم وصف نفسه باوصاف دالة على وحدانيته من خلقهم و خلق من قبلهم احياء قادرين و خلق مفترشهم و مستقرهم الذي لا بد لهم منه و خلق ما هو كالخيمة المفرودة على هذا المستقر و من ربط احدهما بالآخر ربطا يشبه عقد النكاح بانزال الماء من المظلة على المقلة و الاخراج به من بطنها اشباه النسل المنتج من الحيوان من الوان الثمار رزقا لبني آدم تذكيرا لهم باعظم نعمه ليستدلوا به على وحدانية منعمه من حيث انه لا يقدر عليه غيره فان تذكير النعم يوجب المحبة و ترك المنازعة و حصول الانقياد و يدعو الى مقابلتها بالشكر لمنعمها و تخصيص نعمة الوجود و الحياة و ما تتوقف عليه الحياة من المسكن و المعاش لكونها ادعى الى التفكر في ان هذه النعم المخلوقة لكونها بحيث لا يقدر على ايجاد شئ منها الا خالق ليس كمثله شئ حتى يتيقنوا بان ربهم اله واحد منزه عن الشركاء و الانداد و لا يجعلوا شيئا من المخلوقات ندا له و هم يعلمون ان شيأ منها لا يقدر على نحو ما هو قادر عليه و اعلم انه تعالى لما افتتح هذه السورة بالشهادة للقرآن بانه حق و نفي الريب عنه و كانت المناسبة في ذلك ان هذه اول السور المطولة التي فصل فيها الاصول و الادلة و الاحكام حتى انه قيل ان فيها الف امر و الف نهي و الف حكم و الف خبر و قيل فيها خمسمائة حكم و خمسة عشر مثلا و انتهت معاني آيات الرحمة و الرجاء و العذاب فيها الى ثلاثمائة و ستين ناسب ذلك ان يكون مطلعها و افتتاحها ببيان حقية القرآن و انه لا ريب فيه لتقبل القلوب و تصغي الاسماع الى قبول ما بين فيه و استماعه ثم لما كان من وصف الكتاب انه هدى للمتقين تخلص منه الى بيان وصف المؤمنين و اثنى عليهم ثم استطرد الى وصف اضدادهم من الكفار و المنافقين و لما انهى الكلام في اوصافهم دعا الناس كلهم الى عبادته و اقام دلائل على وحدانيته ثم عاد الى ما افتتح به من نفي الريب عن القرآن لقيم الحجة عليه و يزيل الشبهة عنه فقال و ان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا الآية و هكذا شأن القرآن يفتتح بالمقصود و يستطرد منه الى امور شتى لادنى ملاءمة ثم يعود الى تتمة المقصود و يوفيه و هذا الاحتجاج القائم

و فيها دلالة على ان الجنة مخلوقة و انها في جهة عالية و ان التوبة مقبولة و ان متبع الهدى مأمون العاقبة و ان عذاب النار دائم و الكافر فيه مخلد و ان غيره لا يخلد فيه لمفهوم قوله تعالى هم فيها خالدون * و اعلم انه سبحانه و تعالى لما ذكر دلائل التوحيد و النبوة و المعاد

على نفي الريب عن القرآن يتضمن الاحتجاج على صدق النبي صلى الله عليه وسلم فيما ادّعاه من النبوّة لان حقية القرآن تستلزم ذلك فكانت هذه الآية من دلائل النبوّة بهذا الاعتبار فانه تعالى ذكر دليل المعاد بقوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التى اى فاتقوا الفساد المستلزم له دخول النار فاتقاء النار كناية عن اتقاء الفساد المستلزم له ولما انذر الكافرين بالنار المعدّة لهم عقبه ببشارة المؤمنين الذين يعملون الصالحات بجنات تجرى من تحتها الانهار ﴿قوله وعقبها﴾ اى اورد عقب تلك الدلائل الثلاث تعداد النعم العامة لجميع بنى آدم المذكورين بقوله كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا الى قوله يابنى اسرآئيل ﴿قوله تقريرا لها﴾ اى لتلك الدلائل علة لقوله عقبها ثم بين وجه كون تعداد تلك النعم تقريرا لها وتأكيدا بقوله فانها يعنى ان هذه النعم تقرّر دليل الوحدانية من حيث انها امور حادثة لابدّ لها من محدث منفرد بوجوب الوجود وصفات الكمال وتقرّر دليل النبوّة من حيث ان نبينا عليه السلام اخبر عن احوال آدم وحوّآء وماوقع لهما من الحوادث الجزئيات التى لايقف عليها الا من له المعرفة بالكتب السماوية فانها مذكورة فيها وهو عليه السلام نشأ بين قوم امّيين ولم يعرف بالاختلاف الى احد من اهل الكتاب ولم يكن له معرفة بالسن الذين ذكرت القصص فى كتبهم ولم يغترب عن وطنه مدة يمكن التعلم فى تلك المدّة ولم يوجد النكير ممن له المعرفة بالكتب فى شئ مما اخبر به فدل ذلك على انه علم من طريق الوحى من الله تعالى اليه فكان ذلك دليلا قطعيا على نبوّته اذلا يعلم الغيب الا الله تعالى ومن ارتضاه لرسالته فيظهر الغيب عليه ليبلغه الى الخلق لينتفعوا بمافيه من اصلاح دينهم ودنياهم وتقرّر دليل المعاد ايضا من حيث ان تلك النعم مشتملة على خلق الانسان واصوله فانهم كانوا فى الاصل اجساما لاحياة لها عناصر واغذية واخلاطا نطفا ومضغا مخلقة وغير مخلقة اى تامة الخلق وغير تامة الخلق ثم احياهم الله تعالى بخلق الارواح ونفخها فيهم وعلى خلق ماهو اعظم من ذلك وهو خلق مافى الارض ولاشك ان من قدر على خلق هذه الامور ابتداء قادر على خلقها اعادة ﴿قوله اخبار بالغيب﴾ خبر لقوله ان الاخبار وقوله معجز خبر بعد خبر وقوله على نبوّة المخبر بكسر الباء وقوله خاطب جواب لما يعنى انه تعالى خاطب اهل العلم واهل الكتاب من اهل العلم والظاهر ان ضمير منهم لبنى اسرآئيل على ان تكون كلمة من للتبيين لتعذر حملها على التبعيض وان المعنى خاطب من كان جامع الفضيلتى العلم والايمان بالتوراة من بنى اسرآئيل والحاصل ان الخطاب فى قوله يابنى اسرآئيل لعلماء اليهود بقرينة قوله ولاتكونوا اول كافر به اى لاتكونوا ائمة فى الكفر يقتدى بكم اتباعكم فتكونوا حاملين لاوزاركم واوزارهم كما قال تعالى يحملون اوزارهم كاملة يوم القيامة ومن اوزار الذين يضلونهم بغير علم الاساء ما يزرون وفى الحديث * من سنّ سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها * والجهال لايقتدى بهم فلايكونوا اوّل الكفار فمعنى قول المصنف خاطب اهل العلم انه خاطبهم وامرهم ان يذكروا نعم الله عليهم استمالة لقلوبهم وتحريضا على اداء شكرها وتوبيخا على اعراضهم عنه وامرهم بعد تذكير النعم ان يوفوا بعهوده ليكونوا ائمة فى الايمان به عليه السلام وبما انزل عليه والفاء فى قوله فقال لتفصيل المجمل فتكون للترتيب فى الذكر فان حق التفصيل ان يذكر بعد الاجمال والنعم المخصوصة ببنى اسرآئيل كثيرة منها انه تعالى استنقذهم من فرعون وقومه وخلصهم من العبودية ومن القتل ومكنهم فى الارض فجعلهم ملوكا وجعلهم الوارثين بعد ان كانوا عبيدا للقبط واهلك اعدآءهم واورثهم ارضهم وديارهم وانزل عليهم الكتب العظيمة وجعل فيهم انبياء وآتاهم مالم يؤت احدا من العالمين وظلل عليهم الغمام وانزل عليهم المن والسلوى واعطاهم حجرا يسقيهم ماشاؤا من الماء متى ارادوا وان استغنوا عن الماء رفعوه فاحتبس الماء عنهم واعطاهم عمودا من النور يضئ لهم بالليل اذا لم يكن ضوء القمر وكانت رؤسهم لاتتشعث وثيابهم لاتبلى رواه ابن عباس رضى الله عنهما * فان قيل هذه النعم انما كانت على آباء المخاطبين واسلافهم فكيف تكون نعمة عليهم * اجيب بان الانعام على الآباء انعام على الابناء لانهم يتشرفون بتشريف الاباء قال بعض العارفين عبيد النعم كثيرة وعبيد المنعم قليلون قال تعالى لبنى اسرآئيل اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم ذكرهم بنعمه عليهم ولما آل الامر الى امة محمد عليه الصلاة والسلام ذكرهم المنعم فقال اذكرونى اذكركم فدل ذلك على فضل امة محمد صلى الله عليه وسلم ﴿قوله والابن من البناء﴾ يعنى انه مأخوذ من البناء فسمى ابنا لانه مبنى ابيه ﴿قوله ولذلك﴾ اى ولكون الابن مأخوذا من البناء ينسب المصنوع الى صانعه بان يجعل ابناله او بنتا ويجعل الصانع اباله فيقال لصانع الحرب ابو الحرب ويجعل الحرب ابناله ويقال لنتيجة الفكر بنت الفكر ويجعل الفكر ابالها واشار بايراد المثال متعددا الى ان نسبة المصنوع الى صانعه قدتكون باضافة الصانع اليه

عقبها تعداد النعم العامة تقريرا لها وتأكيدا
نها من حيث انها حوادث محكمة تدل على
حدث حكيم له الخلق والامر وحده
شريك له ومن حيث ان الاخبار بها على
هو مثبت فى الكتب السابقة ممن لم يتعلمها
لم يمارس شيأ منها اخبار بالغيب معجز تدل على
وّة المخبر عنها ومن حيث اشتمالها على خلق
لانسان واصوله وماهو اعظم من ذلك تدل
لى انه قادر على الاعادة كما كان قادرا على
لابداء خاطب اهل العلم والكتاب منهم
امرهم ان يذكروا نعم الله تعالى عليهم
يوفوا بعهوده فى اتباع الحق واقتفاء الحجج
كونوا اوّل من آمن بمحمد صلى الله عليه
سلم وما انزل عليه فقال (يابنى اسرآئيل)
ى اولاد يعقوب والابن من البناء لانه مبنى
يه ولذلك ينسب المصنوع الى صانعه فيقال
و الحرب وبنت الفكر واسرآئيل لقب
قوب عليه السلام ومعناه بالعبرية صفوة الله
قيل عبدالله وقرئ اسرآئل بحذف الياء
اسرال بحذفهما واسرايل بقلب
همزة ياء

(اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم) اى بالتفكر فيها و القيام بشكرها وتقييد النعمة بهم لان الانسان غيور حسود بالطبع فاذا نظر الى ما انعم الله على غيره حمله الغيرة والحسد على الكفران و السخط و ان نظر الى ما انعم الله به عليه حمله حب النعمة على الرضى و الشكر وقيل اراد بها ما انعم الله به على آبائهم من الانجاء من فرعون و الغرق و من العفو عن اتخاذ العجل و عليهم من ادراك زمن محمد صلى الله عليه وسلم

كما فى المثال الاوّل و قد تكون بالعكس كما فى الثانى و لفظ الابن احد الاسماء العشرة التى اسكنت فاؤها وحذفت اعجازها و عوّض عنها همزة الوصل و هى اسم واست و ابن و ابنة و ابنم و امرؤ و اثنان و اثنتان و ايمن فى القسم و اختلف فى ان لام لفظ الابن ياء او واو و الصحيح الاوّل و لذلك اختار المصنف جعله مأخوذا من البناء و هو يأتى من بنى يبنى مثل رمى يرمى و اختار الجوهرى الثانى حيث قال فى الصحاح و الابن اصله بنو و الذاهب منه واو كما هو الذاهب من أخ و أب لانك تقول فى مؤنثه بنت و اخت و لا ترى هذه الهاء تلحق مؤنثا الا و مذكره محذوف الواو انتهى كلامه و لفظ بنى فى قوله تعالى يابنى اسرآئيل منادى مضاف و علامة نصبه الياء لانه جمع مذكر سالم و حذف نونه للاضافة و اسرآئيل مجرور باضافته و لا ينصرف للعلمية و العجمة و لذلك فتح فى موضع الجر و هو لقب يعقوب النبى عليه الصلاة و السلام لكونه علما يشعر بمدح معناه الاصلى صفوة الله او عبده فان اسرا بلغتهم بمعنى العبد وقيل بمعنى الصفوة و ايل هو الله فهو مركب تركيب الاضافة مثل عبدالله و قال القفال قيل ان اسرا بالعبرانية اى بلغتهم بمعنى انسان فكأنه قيل رجل الله قال ابن الجوزى و ليس فى الانبياء من له اسمان غيره الا نبينا صلى الله عليه و سلم فان له اسماء كثيرة و ذكر البيهقى فى دلائل النبوّة عن الخليل بن احمد خمسة من الانبياء ذوى اسمين نبينا محمد و احمد عليه السلام و عيسى و المسيح عليه السلام و اسرآئيل و يعقوب و يونس و ذو النون و الياس و ذو الكفل عليهم الصلاة و السلام قال الامام ابو منصور و الخطاب فى قوله تعالى يابنى اسرآئيل اذكروا نعمتى اليهود و النصارى الذين كانوا فى زمن النبى عليه الصلاة و السلام فانهم من اولاده فان هذا خطاب لقوم محمد و عيسى عليهما السلام الذين كانوا فى زمنهما ﴿قوله بالتفكر فيها و القيام بشكرها﴾ متعلق بقوله تعالى اذكروا و الذكر بكسر الذال و ضمها بمعنى واحد يكونان باللسان و الجنان و قال الكسائى هو بالكسر للسان و بالضم للقلب فضدّه المكسور الصمت و ضدّ المضموم النسيان و بالجملة فالذكر الذى محله القلب ضدّه النسيان و الذى محله اللسان ضدّ الصمت سوآء قيل انهما بمعنى واحد ام لا كذا فى اللباب و لما لم يكن لحمل الذكر ههنا على الذكر اللسانى كثير لطف حمله المصنف على الذكر القلبى المضادّ للغفلة و النسيان على معنى تفكروا فى ان تلك النعم لم يقدر عليها احد غير الله تعالى و تيقنوا بان كلها من الله تعالى و القوم و ان كانوا يعرفون ذلك و يعتقدونه و لا يغيب ذلك عن قلوبهم الا انهم لما لم يشكروها حق شكرها صار و اكأنهم نسوها و غابت عن قلوبهم فامروا بتذكيرها تبكيتا لهم على ترك شكرها و مخالفة حكم منعمها ﴿قوله و تقييد النعمة بهم﴾ اشارة الى ان المراد بالنعمة المذكورة ههنا ما انعم به على جميع البشر من خلقهم احياء قادرين و من خلق جميع ما فى الارض ثم تسوية السموات السبع لينتظم جميع ما يصلح به امر معاشهم و معادهم الى غير ذلك من النعم الشاملة لجميع المكلفين فعلى هذا الخطاب و ان كان خاصا ببنى اسرآئيل لكونهم مقصودين بالتبكيت من حيث ان هذه السورة اوّل سورة نزلت بالمدينة و قد آمن من اجلها من آمن و لم يبق الا معاند و اليهود الذين نسوا نعمة الله تعالى عليهم و تركوا شكرها الا ان جميع الناس يشاركونهم فى حكم هذا الخطاب و هو وجوب ذكر نعمته تعالى عليهم لما رزقوا من فنون النعم التى لا تحصى كثرة و لما اريد بالنعمة النعمة العامة لكل البشر احتيج الى بيان وجه تقييدها بهم حيث وصفها بقوله التى انعمت عليكم لحصول ما ذكر من الوجه اذ المقصود من تذكير النعم استمالة قلوبهم و حملهم على اداء شكر تلك النعم فيما امر و نهى عنه و هذا المقصود انما يتم اذا لوحظت النعم باعتبار وصولها الى المنعم عليه مع قطع النظر عن حصولها لغيره فان هذه الملاحظة بهذه الجهة توجب استمالة قلوبهم و تحملهم على اداء شكرها ﴿قوله و قيل اراد بها ما انعم الله تعالى به على آبائهم﴾ و عليهم هذا القول و ان كان فى نفسه قولا حسنا حيث يكون لانتظام هذه الآية بما قبلها حينئذ وجه واضح فانه تعالى لما عرض لهم من اوّل هذه السورة الى هذا الموضع مرارا متعددة و عدّد ما انعم به على كافة البشر من نعمه العامة التى من جملتها تكريم ابيهم آدم عليه الصلاة و السلام بانواع التكريمات و هو اب الكل و انكر قبح حال من يكفر بالله الذى انعم بمثل هذه النعم ثم خاطب الكل بقوله تعالى فاما يأتينكم منى هدى فمن تبعه فقد فاز بسعادة الابد و من اعرض عنه فقد خاب و خسر بشقاوة الابد كان تخصيصهم بالخطاب من بين المخاطبين بعد ذكر الخطاب العام حسن الموقع جدا من حيث انهم قد آتاهم نعمة الهدى و تمكنوا من الانتفاع باعظم الجدوى و النعمة العظمى و هى نعمة من ارسله الله تعالى رحمة للعالمين فى وقت اختلافهم و تغييرهم الكتاب فى وقت فترة الرسل و كان فى طاعته نجاتهم من شدآئد الدارين و كانوا يستفتحون به على الذين كفروا و قد خص اسلافهم من جلائل النعم بما لم يظفر بمثله احد من

طوائف الانام فأمروا بتذكير هذه النعم واداء شكرها حتى يكونوا ممن ادى شكر سوابق النعم ولواحقها وقام بمواجب ماعليه بعبادة خالقه وخالق النعم الفائضة عليه الاان المصنف لم يرض بهذا القول بل اشار الى منعه بقوله وقيل بناء على ان حمل النعمة على ماذكر يحتاج الى تكلف اماان يحمل قوله تعالى التي انعمت عليكم على حذف قوله وعلى آبائكم واماان يجعل الخطاب لجميع بني اسرائيل الحاضرين والغائبين بتغليب الحاضرين منهم على الغائبين فانه لولم يتكلف احد هذين الوجهين لزم ان يجمع بين الحقيقة والمجاز في قوله تعالى عليكم بان يراد به ماانعم به عليهم وعلى آبائهم

﴿قوله وقرئ اذكروا﴾ بكسر همزة الوصل اذا ابتدئ بها وبفتح الدال المشددة والاصل اذتكروا قلبت التاء دالا لقرب المخرج بينهما ثم يجوز لك الادغام بجعل الذال دالا او الدال ذالا نظرا الى اتحادهما في المجهورية ويجوز البيان ايضا نظرا الى عدم اتحادهما في الذات وفي اساس الصرف وتدغم تاء افتعل مع الدال والذال والزاي فتدغم وجوبا في ادّان واكثرما في اذّكر بالمهملة وقيل اذكر واذكروا ﴿قوله ونعمتي باسكان الياء﴾ في غير السبعة فان ياء المتكلم في القرآن منها مااجتمع القراء السبعة على تسكينها نحو فمن تبعني فانه مني ومن عصاني ومنها مااجمعوا على فتحها نحو بلغني الكبر واروني الذين ونعمتي ﴿قوله واسقاطها﴾ اى لالتقاء الساكنين احدهما الياء والآخر اللام المدغم في التي لسقوط الهمزة في الدرج قال الراغب الوفاء مراعاة العهد والغدر تضييعه كان الانجاز مراعاة الوعد والاخلاف تضييعه والوفاء والانجاز في الفعل كالصدق في القول والغدر والاخلاف كالكذب فيه وقيل وفى واوفى بمعنى والصحيح ان اوفى ابلغ من وفى كان اشق ابلغ من شق وفي اساس الصرف ان كل متشعبة بمعنى الثلاثي تكون ابلغ منه وقرأ الزهري اوفّ بعهدكم بالتشديد قال ابن جني وهو ابلغ من اوف بالتخفيف فكأنه قال اوفوا بعهدي ابالغ في توفيتكم فهو ضمان منه تعالى ان يعطى الكثير على القليل كقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقال بعضهم يقال في العهد وفى واوفى وفي الكيل اوفى لاغير وفي التيسير والعهد يكون بمعنى الامر كما في قوله تعالى ولقد عهدنا الى آدم الم اعهد اليكم وعهدنا الى ابراهيم فكان قوله اوفوا بعهدي بمعنى امري وقوله اوف بعهدكم اى بوعدكم ويكون العهد بمعنى الوعد كما في قوله تعالى ومن اوفى بعهده من الله اى بوعده وقال بعضهم اطلاق العهد على وعدالله تعالى من مجاز المقابلة على حدّ وجزاء سيئة سيئة والعلاقة ان وعده لايخلف فاشبه الملزوم كالعهد وقدمرّ مايتعلق بتفسير العهد من التفصيل في تفسير قوله تعالى ينقضون عهدالله من بعد ميثاقه قبيل قوله كيف تكفرون بالله الآية ومحصوله ان العهد هو الموثق اى احكام مامن شأنه ان يراعى ويحفظ كالوصية واليمين فان الوصية بالشئ هي توثقته وكذا اليمين على الشئ فالعهد مطلقا هو الموثق وانما يتغير معناه بالصلات فاذا استعمل بالباء كما في قول المصنف فانه تعالى عهد اليهم بالايمان والعمل الصالح كان معناه وصاهم به وامرهم به ووثقه عليهم واذا استعمل بمن كان بمعنى الاشتراط مثل الاشتراط الواقع فيماروى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه تعالى كان عهد من بني اسرآئيل انى باعث من بني اسماعيل نبيا اميا فمن تبعه وصدّق بالنور الذي يأتي به وهو القرآن اغفرله ذنبه وادخله الجنة واجعل له اجرين اجرا باتباع ماجاء به موسى وجاءت به انبياء بني اسرآئيل واجرا باتباع ماجاء به محمد صلى الله عليه وسلم فانه تعالى اشترط عليهم في مغفرة ذنوبهم وادخالهم الجنة متابعة المبعوث وتصديق ماانزل اليهم فاذا عبرعن هذا الاشتراط يقال استعهد منهم واستوثق منهم والقدر المشترك بين المعنيين اى التوصية والاشتراط هو الموثق ولابدّ في المعنى الاوّل من قبول من عهد اليه وفي الثاني من لزوم الوفاء من الجانبين والوفاء من جانب المكلف لماروى آنفا الالتزام ومن جانبه تعالى الاثابة والاكرام ﴿قوله بالايمان والطاعة﴾ مع قوله بحسن الاثابة يحتمل ان تعلقا بالعهد المذكور قبلهما والمعنى امتثلوا امري وارعوا وصيتي بالايمان والطاعة انجزوعدي اياكم بحسن الاثابة على ان يكون العهد الاوّل بمعنى الوصية ومضافا الى الفاعل ويكون العهد الثاني بمعنى الوعد ومضافا الى المفعول بقرينة قوله ولعل الاوّل مضافا الى الفاعل وانهم معاهدون بالفتح اى موعودلهم بحسن الاثابة على حسناتهم فيكون العهد الثاني مضافا الى المفعول ويحتمل ان يكون الجار في الموضعين متعلقا بفعل الايفاء والمعنى اوفوا بماعاهدتموني عليه من الايمان والطاعة بان تؤمنوا بي وتطيعوني اوف بما عاهدتكم عليه من الاثابة والاكرام بان آتيكم ثوابا جزيلا فيكون العهد في الموضعين بمعنى المعاهد ويكون مضافا الى المفعول فيهما وهو المعاهدله بالفتح لاالى من قام به العهد وهو المعاهد بالكسر فانه تعالى اذا شرط على العبد في تكفير سيئاته واثابته بالجنة ان يؤمن ويعمل صالحا وقبل العبد فقد جرى بينهما

(معاهدة)

وقرئ اذّكروا والاصل افتعلوا ونعمتي باسكان الياء وقفا واسقاطها درجا وهو مذهب من لايحرك الياء المكسور ماقبلها (وأوفوا بعهدي) بالايمان والطاعة (أوف بعهدكم) بحسن الاثابة

معاهدة والمعاهد عليه مختلف من جانبهما فانه من جانبه تعالى التكفير والاثابة ومن جانب العبد قبول الشرط والالتزام به فوفاء العبد بماعاهد عليه من جانبه ان يحقق ما التزمه بقلبه ولسانه بان يوقعه فى الخارج وكذا وفاء الله تعالى بماعاهد عليه من جانبه ان يحققه ويوقعه فيه وقد اخذ الله تعالى ميثاق بنى اسرآئيل وعاهدهم على الوجه المذكور كما قال فى سورة المائدة ولقد اخذنا ميثاق بنى اسرآئيل وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا وقال الله انى معكم لئن اقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة وآمنتم برسلى وعزرتموهم واقرضتم الله قرضا حسنا لأ كفرن عنكم سيئاتكم ولادخلنكم جنات تجرى من تحتها الانهار وقد يكون المعاهد عليه من الطرفين شيأ واحدا كما اذا تعاهد اثنان على سفر ونحوه ولايختلف المعنى فى مثله باضافة العهد الى المعاهد او المعاهد ﴿قوله ولعل الاوّل مضاف الى الفاعل﴾ اورد عليه انه على تقدير كونه مضافا الى الفاعل يلزم ان يكون الموفى غير من قام به العهد وهو غير جائز اذلا معنى لان يقال اوفوا انتم بماعاهد عليه غيركم بل يجب ان يكون الموفى هو المعاهد وقد اخذ من كلام النحرير التفتازانى وهو قوله والعهد يضاف الى المعاهد والمعاهد انه نسبة بينهما بمنزلة مصدر يضاف تارة الى الفاعل وتارة الى المفعول ولاخفاء فى ان الفاعل ان اضيف الى غيره قيل اوف بعهدك والى المفعول قيل اوف بعهدى ففى اوفوا بعهدى اوف بعهدكم تكون الاضافة الى المفعول ولا يستقيم غير هذا اذلا معنى لقولك اوف انت بماعاهد عليه غيرك هذا كلامه ولايخفى عليك انه تباعد عن المصنف على ماقررنا به كلامه حيث جعل العهد الاوّل بمعنى المعهود اليه والموصى به وجعل العهد الثانى بمعنى المعهود بوعدهم وجعل الوفاء بهما بمعنى تحقيقه وايقاعه فاذا قيل اوف انت بماعهد اليك ابوك واريد افعل ما امرك ووصاك به ابوك كان معنى حسنا وكلاما معقولا ﴿قوله بنصب الدلائل وانزال الكتب﴾ الظاهر انه من قبيل اللف والنشر المرتب اذلا مدخل لنصب الدلائل العقلية فى الاحكام العملية عند الاشاعرة فانها لاتثبت الا بالشرع بخلاف الاحكام الاعتقادية مثل الاعتقاد بوجود الصانع ووحدانيته وصدق رسوله فانها لاتتوقف على الشرع اتفاقا بل العقل كاف فى تحصيلها فانه تعالى شرف بنى آدم بالعقل وركز فى عقولهم حججا دالة على هذه المطالب ومكنهم من الاستدلال بها عليها فصار كأنه وصاهم بها وبالاحكام العملية بالسنة الرسل وبيان الكتب فان الشرع كافل بالامرين جميعا ﴿قوله وللوفاء بهما﴾ اى بكل واحد من العهدين اللذين احدهما ماوصاهم به من الايمان والطاعة والآخر ماوعدلهم من حسن الاثابة فلوفاء المكلف بما وصاه الله تعالى به عرض عريض وكذا لوفاء الله تعالى بما وعد للمكلف عرض عريض كل مرتبة من مراتب وفائه تعالى بازآء مرتبة من مراتب وفاء المكلف فاوّل مرتبة من مراتب وفاء المكلف اظهار الشهادتين ويقابلهما من الله تعالى حقن الدماء والاموال كما قال عليه الصلاة السلام * من قال لا اله الا الله عصم منى ماله ودمه * وآخر مراتب المكلف مايكون من اولياء الله تعالى من حفظ السطوات والخطرات عن الالتفات الى غيره ويقابله من الله تعالى مالاعين رأت ولا اذن سمعت ولاخطر على قلب بشر وبين مبدأ المكلف ومنتهاه وسائط كثيرة يقابلها من الله مثوبات وتكريمات وماروى من الروايات المختلفة فى بيان وفاء المكلف ومايقابله من وفاء الله تعالى فن قبيل تمثيل بعض المقام ببعض محتملاته كما ذكر اذبين مبدأ كل واحد من وفاء المكلف ومنتهاه امور متوسطة لكل واحدة من تلك الوسائط مايقابلها من وفاء الله تعالى والآصار جمع اصر وهو الثقل والمشقة فانهم كانوا مكلفين بامور شاقة كقطع الموضع الذى اصابته نجاسة من البدن والثوب وكون توبة المذنب ان يقتل وغير ذلك وقرئ اوف بالتشديد للمبالغة فى الوفاء لما مر ان المتشعبة التى بمعنى الثلاثى تكون ابلغ منه فكأنه قال ابالغ فى الوفاء بعهدكم لما تقرّر فى الشرع ان ثواب الطاعات يتضاعف حسب تفاوت اخلاص العامل وتفاوت الازمان والاماكن مع ان بناء فعل قد يكون لتكثير الفعل ان صح نحو طوّف وقد يكون لتكثير المفعول ان وجد نحو وغلقت الابواب وقد يكون لتكثير الفاعل نحو موّتت البهائم وسمى نبينا صلى الله عليه وسلم محمدا لكثرة الخصال الحميدة ﴿قوله فيما تأتون وتذرون﴾ متعلق بارهبون اى ارهبونى فيما تأتون من المعاصى وفيما تذرون من الواجبات وجعل نقض ماعهد اليهم من الايمان والطاعة وترك الوفاء به مندرجا فيما يذرونه وارتكاب القبح الموجب لزيادة الخوف حيث ترقى اليه بقوله وخصوصا فى نقض العهد نظرا الى ان الوفاء بالعهد من جملة الواجبات فيكون نقضه وترك الوفاء من جملة افراد ترك الواجب بالامر وبالعكس

والعهد يضاف الى المعاهد والمعاهد ولعل الاوّل مضاف الى الفاعل والثانى الى المفعول فانه تعالى عهد اليهم بالايمان والعمل الصالح بنصب الدلائل وانزال الكتب ووعدلهم بالثواب على حسناتهم وللوفاء بهما عرض عريض فاوّل مراتب الوفاء منا هو الاتيان بكلمتى الشهادة ومن الله تعالى حقن الدم والمال وآخرها منا الاستغراق فى بحر التوحيد بحيث يغفل عن نفسه فضلا عن غيره ومن الله تعالى الفوز باللقاء الدآئم وماروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما أوفوا بعهدى فى اتباع محمد صلى الله عليه وسلم أوف بعهدكم فى رفع الآصار والاغلال وعن غيره أوفوا بادآء الفرآئض وترك الكبائر أوف بالمغفرة والثواب اوأوفوا بالاستقامة على الطريق المستقيم أوف بالكرامة والنعيم المقيم فبالنظر الى الوسائط وقيل كلاهما مضاف الى المفعول والمعنى أوفوا بما عاهدتمونى من الايمان والتزام الطاعة أوف بما عاهدتكم من حسن الاثابة وتفصيل العهدين فى سورة المائدة قوله تعالى ولقد اخذنا ميثاق بنى اسرآئيل الى قوله ولادخلنكم جنات تجرى من تحتها الانهار وقرئ أوف بالتشديد للمبالغة (واياى فارهبون) فيما تأتون وتذرون وخصوصا فى نقض العهد

لان نقض العهد يتناول كلة واحدة من اتيان المعاصي وترك الواجبات الاان يحمل مايأتي بي ويتركه على جميع الافعال طاعة كانت او معصية بناء على ان اللائق بحال المؤمن ان لايطمئن بطاعته بل يكون خائفا من الله تعالى في جميع افعاله وفي الآية اشارة الى هذا التقسيم ايضا حيث قال واياي فارهبون اى خافوني في نقض العهد لامايفوتكم من المال والرياسة ﴿قوله وهو آكد في افادة التخصيص من اياك نعبد﴾ صيغة آكد بكونها للتفضيل تدل على ان اياك نعبد كما يفيد التخصيص باعتبار التقديم يفيد تأكيد التخصيص ايضا ووجهه كون المفعول المقدم ضمير الخطاب وهو اعرف من ضمير الغائب فيكون اياك نعبد ازيد واقوى في افادة التخصيص من اياه نعبد اذليس في اياه نعبد من طرق التخصيص سوى تقديم المفعول وفي اياك نعبد طريق زائد على التقديم وهو كون المقدم ضمير الخطاب وفي قوله تعالى واياي فارهبون طريقتان زائدتان على مافي قوله اياك نعبد على ماذكره المصنف وهما تكرير المفعول والفاء الجزائية وقيل فيه طريق آخر غير ماذكره المصنف وهو كون المفعول المقدم ضمير المتكلم فانه اعرف من ضمير المخاطب لانه ربما يدخل الالتباس في المخاطب بخلاف المتكلم وليس المراد من تكرير المفعول تكرير المتعلق بفعل واحد على طريق ضربت زيدا زيدا وهو ظاهر لان اياي ليس بمفعول للفعل المذكور بعده لكونه مشتغلا عنه بسبب عمله في الضمير المتعلق به حتى يقال انه قد تكرر مفعوله قيل المحذوف هو الجزاء على الحقيقة والمذكور تأكيد له وتقدير الكلام واصله ان كنتم راهبين شيأ فاياي فارهبوا ارهبون فحذف الشرط تخفيفا للكلام ثم حذف عامل اياي وجوبا وهو ارهبوا اعتمادا على دلالة ارهبوني عليه فان ذكره يستلزم اجتماع المفسر والمفسر وانه غير جائز ولما وجب حذفه للمفسر جعل المفسر قائما مقامه لفظا وادخلت الفاء عليه لانه لابد منها للدلالة على الجزاء ولم تدخل معمول المحذوف يعني اياي لتمحضه عوضا عن فعل الشرط المحذوف بناء على ماهو المتعارف عندهم من ان ماالتزم حذفه ينبغي ان يكون حيزه مشغولا بشئ فلذلك جعل حيز الشرط مشغولا بالجزاء وهو زيد في قولك وبعد فزيد قائم فان قدم على فاء الجزاء واخرت الفاء الى الخبر وروعي بذلك حق الفاء وهو كونها في وسط الكلام فلايصح لانها لاتدل على الجزاء الا اذا وقعت في اول الكلام والوجه في كون تكرير المفعول بدون اعتبار وصف مفعوليته لذلك الفعل من طريق التخصيص وهو آكد لان التخصيص المستفاد من تقديم المعمول ان تكرير متعلق فعل الرهبة وهو المتكلم على طريق تكرير تعلقها به يدل على مزيد اختصاصها به وان تكرير المفعول بتكرير ماتعلق به من الفعل انما يكون بحذف الفعل المحذوف ويقدر مؤخرا عن المعمول لوجهين الاول انه لو قدر مقدما لايكون الاتصال متعذرا فلايجوز انفصال الضمير بان يقال ارهبوا اياي والثاني انه لو قدر مقدما لفات كون المعمول متمحضا للعوضية عن فعل الشرط وتقديره مؤخرا يستلزم تقديم المفعول في الجملة الاولى والجملة الثانية تفسير للاولى فتكرر الجملة المفيدة للتخصيص فان الجملة الثانية وان لم يكن فيها شئ من طرق التخصيص الاان التعلق المستفاد منها يعتبر على وجه الاختصاص ايضا بقرينة كونها تفسيرا للجملة السابقة وليس في اياك نعبد تكرير للجملة المفيدة للتخصيص فيكون قوله واياي فارهبون آكد في افادة الاختصاص من اياك نعبد من هذا الوجه ايضا والوجه في كون الفاء جزائية ان معنى الكلام ان يقع منكم رهبة من شئ فليكن ذلك الشئ هو الملك القادر على كل شئ اى ليكن تعلق رهبتكم مختصا به بحيث لايتعلق بغيره اصلا ﴿قوله والرهبة خوف معه تحرز﴾ فكأنه قيل واياي خافوا وتحرزوا عن عقابي ﴿قوله والآية متضمنة للوعد﴾ باعتبار تضمنها لقوله اوف بعهدكم والوعيد باعتبار تضمنها لقوله واياي فارهبون وهو باعتبار دلالته على تخصيص الرهبة بالمتكلم يدل على ان المؤمن ينبغي ان لايخاف احدا الاالله تعالى ولما وجب تخصيص رجائه به تعالى لاشتراك التخصيص في العلة وهي ان الضار والنافع في الحقيقة ليس الامن له القدرة الكاملة والعلم المحيط دلت الآية على انه يجب على المكلف ان يأتي بالطاعات المعهودة اليه للخوف والرجاء وان ذلك لابد منه ﴿قوله افراد للايمان بالامر به والحث عليه﴾ اى مع اندراجه في عهد الله تعالى الذي امر بالوفاء به وحث عليه بقوله اوفوا بعهدي اى عاملوا صيت به من الايمان والطاعة فيكون الامر بالايمان بعده تكرارا بحسب الظاهر الاانه افرد الامر به على طريق عطف الخاص على العام مثل قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال تنبيها على شرفه من حيث انه طاعة مقصودة في نفسها معتبرة بذاتها لاتتوقف صحته واعتباره على شئ من الطاعات بل هو عمدة يعتمد عليه سائر الطاعات وبه اعتبارها وانها من فروعه وثمراته ولما كان اصلا مقصودا بالذات من التكليف ورعاية الوفاء

(قوله) وهو آكد في افادة التخصيص من اياك نعبد (لما) فيه مع التقديم من تكرير المفعول والفاء الجزائية الدالة على تضمن الكلام معنى الشرط كأنه قيل ان كنتم راهبين شيأ (ف)ارهبون والرهبة خوف معه تحرز والآية (م)تضمنة للوعد والوعيد دالة على وجوب (ا)لشكر والوفاء بالعهد وان المؤمن ينبغي ان لايخاف احدا الاالله تعالى (وامنوا بما ا)نزلت مصدقا لما معكم) افراد للايمان (ب)الامر به والحث عليه لانه المقصود والعمدة (في ال)وفاء بالعهود

بالعهود صار كأنه امرا مغايرا للعهود المأمور بايفائها بحيث لايكون مأمورا به عند الامر بايفاء تلك العهود فلذلك امر به بانفراده بعد الامر بايفائها و العمدة مايعتمد عليه الشئ يقال عمدته فانعمد اى اقمته بعماد فانقام معتمدا عليه ﴿ قوله وتقييد المنزل بانه مصدق لمامعهم من الكتب ﴾ اشارة الى ان مصدقا حال من الضمير المحذوف العائد الى ماالموصولة كأنه قيل وآمنوا بالذى انزلته مصدقا لما معكم و اللام فى قوله لمامعكم مقوية لتعدية مصدقا الى قوله مامعكم وقوله وتقييد المنزل مبتدأ وتنبيه خبره وقوله وآمنوا معطوف على قوله اذكروا نعمتى اواوفوا بعهدى او فارهبون اى ان كنتم راهبين شيأ فارهبون وآمنوا بما انزلت الآية وقوله من حيث انه نازل حسبما نعت فيها اى فى الكتب السماوية متعلق بقوله مصدقا و قوله او مطابق لها عطف على نازل و المواعيد جمع موعد بكسر العين بمعنى الوعد فان لفظ الموعد وان كان يصلح ان يكون اسم زمان و اسم مكان الا انه هنا بمعنى المصدر بقرينة اخواته و هذه المذكورات الى قوله و النهى عن المعاصى و الفواحش من الامور التى لاتتبدل باختلاف الامم و الاديان فلايجرى فيها النسخ ﴿ قوله وفيما يخالفها ﴾ عطف على قوله فى القصص وقوله بسبب تفاوت الاعصار متعلق بقوله يخالفها وقوله من حيث ان كل واحدة منها متعلق بقوله مطابق لها لكن باعتبار ان تعلق به قوله فيما يخالفها و توضيح الوجه الثانى الذى ذكره لكون القرآن مصدقا للكتب الالهية انه مصدق لها من حيث انه مطابق لها فى القصص و المواعظ واصول الشرآئع وكلياتها فانها لاتختلف باختلاف الملل و الاديان وتعاقب الاعصار و الازمان و من حيث انه مطابق لتلك الكتب فيما يخالفها من جزئيات الاحكام و فروعها بسبب اقتضاء مصلحة كل قوم و زمانهم من حيث ان كل واحدة منها حق بالنسبة الى زمانها و منسوخة عند انقضاء زمانها فالجزئيات المخالفة بحسب الذات لحل فعل واحد و حرمته متطابقة من حيث ان كل واحدة منها حق تقتضيه مصلحة كل قوم وزمانهم قال الراغب لامنافاة بين ماأتى به الانبياء عليهم الصلاة و السلام من اصول العبادات وانهم كنفس واحدة من حيث انه يتساوى دعاؤهم الى التوحيد و الاركان الثلاثة من الشرآئع التى هى العبادات الخمس واحكام الحلال و الحرام و المزاجر وانما الاختلاف بينهم فى جزئيات الاحكام و فروعها كنى ماتقتضيه مصلحة كل قوم وزمانهم فكل نبى مصدق للآخر فيما اتى به من حيث ان كليات شرآئعهم متساوية وان فروعها حق بالاضافة الى زمان كل واحد منهم وامته حتى لوكان احدهم فى زمن الآخر لم ير المصلحة الا فيما اتى به الآخر ولذلك قال عليه الصلاة و السلام فى حق موسى بن عمران * ماوسعه الا اتباعى * انتهى فعلى هذا وان كانت فى القرآن احكام جزئية مخالفة لما فى ازمان الاول و الكتب السابقة صورة فانها موافقة من حيث ان كل واحد منها مقتضى الحكمة و المصلحة فظهر من هذا ان المنسوخ موافق للناسخ حقيقة من حيث ان كل واحد منهما مقتضى الحكمة انتهى كلامه ﴿ قوله تنبيه على ان اتباعها لاينافى ﴾ خبر لقوله و تقييد المنزل يعنى ان تقييد القرآن بما ذكر تنبيه على ان اتباع الكتب الالهية لاينافى الايمان بالقرآن بل يوجب الايمان به لكونه مطابقا لها ومصدقا ﴿ قوله ولذلك عرض بقوله ﴾ اى ولكون اتباع تلك الكتب موجبا للايمان بالقرآن عرض الله تعالى بقوله ولاتكونوا اول كافر به و قوله بان الواجب متعلق بقوله عرض و الباء فى بقوله للاستعانة كما فى كتب بالقلم و التعريض فى اللغة خلاف التصريح و يقال لامالة الكلام الى عرض اى جانب بان يذكر شئ و يراد غيره كقول المحتاج جئتك لانظر الى وجهك الكريم و يراد به الاستعطاف و الاستعطاء و هذا المعنى هو المراد ههنا فالمقصود من هذا التعريض تأكيد الامر بالايمان وتقوية لايجابه كأنه قيل آمنوا بما انزلت بل كان الواجب عليكم ان تكونوا اول من آمن به و ذلك لوجهين الاول ماذكره بقوله و لذلك عرض الى آخره يعنى لما قيد القرآن المنزل بكونه مصدقا لما معهم من الكتب المنزلة عليهم وجب عليهم اتباع مايطابقه بعد الاعتقاد بحقيته و حقية مافيه من الاحكام و الا لم يكونوا معتقدين بحقية كتابهم ومتبعين اياه فترتب هذا المعنى للتعريض على ماقبله من قبيل ترتب الحكم على علته وقد عرفت اهل الكتاب موافقة القرآن كتبهم حيث لم يتكلفوا جمع القرآن الى كتبهم و مقابلة البعض بالبعض ولو كان مخالفا لها فى زعمهم لفعلوا ذلك حتى يظهر الخلاف فيظهر كذبه عليه السلام فى قوله ان القرآن كلام منزل عليه فينجوا من تعرضه لهم فلما لم يفعلوا دل ذلك على انهم عرفوا ان القرآن موافق لكتبهم و الوجه الثانى ماذكره بقوله ولانهم كانوا اهل النظر فى معجزاته الى آخره فانه معطوف على قوله و لذلك اى يجب عليهم ان يكونوا اول من آمن به لانه قد مر ان الخطاب فى قوله يابنى اسرآئيل لعلماء اهل الكتاب وهم اهل النظر

وتقييد المنزل بانه مصدق لمامعهم من الكتب الالهية من حيث انه نازل حسبما نعت فيها او مطابق لها فى القصص و المواعيد و الدعاء الى التوحيد و الامر بالعبادة و العدل بين الناس و النهى عن المعاصى و الفواحش وفيما يخالفها من جزئيات الاحكام بسبب تفاوت الاعصار فى المصالح من حيث ان كل واحدة منها حق بالاضافة الى زمانها مراعى فيها صلاح من خوطب بها حتى لو نزل المتقدم فى ايام المتأخر لنزل على وفقه ولذلك قال عليه الصلاة و السلام * لو كان موسى حيا ماوسعه الا اتباعى * تنبيه على ان اتباعها لاينافى الايمان به بل يوجبه ولذلك عرض بقوله (ولا تكونوا اول كافر به) بان الواجب ان يكونوا اول من آمن به ولانهم كانوا اهل النظر فى معجزاته و العلم بشأنه و المستفتحين به و المبشرين بزمانه

فى معجزاته والعلم بشأنه بالنظر والاستدلال بخلاف المشركين من جهلة اهل الكتاب فانهم ليسوا مثل هؤلاء العلماء فى اهلية النظر والاستدلال وكانوا يستفتحون به على الذين كفروا اى يطلبون الفتح والنصرة على المشركين ويقولون لهم قدآن بعث النبى الامى الذى نجده فى التوارة والانجيل فاذا بعث فنحن نؤمن به اوّل الناس كلهم ونقاتلكم معه وكانوا مبشرين بزمانه فى التوراة والانجيل هذا على تقرير ان يروى المبشرين بفتح الشين وان روى بكسر الشين يكون المعنى كان الواجب عليهم ان يكونوا اوّل من آمن بمعرفتهم به وبصفته لانهم كانوا هم المبشرون بزمانه عليه الصلاة والسلام والمستفتحون به على الذين كفروا فهذه الامور تقتضى ان يكونوا اوّل من آمن بالقرءآن وبواسطة اقتضائها يؤمنوا بمحمد عليه الصلاة والسلام قبل المشركين والجهلة منهم ﴿ قوله واوّل كافر به وقع خبرا عن ضمير الجمع الى آخره ﴾ جواب سؤال مقدر وهو ان اول افعل تفضيل سوآء قلنا ان فاءه واو ولذلك لم يستعمل منه فعل استقلالا لاجتماع الواوات كما ذهب اليه سيبويه اوقلنا انه افعل من وأل مهموز الوسط يقال وأل اليه يئل وألااى لجأ والوأل الملجأ واصله اوأل على وزن افعل ثم خففت الهمزة بان ابدل عينها واوا وادغمت الاولى فيها فصار اوّل وهذا ليس بقياسى فى تخفيف الهمزة بل قياسه ان يلقى حركة الهمزة على الواو الساكنة وتحذف الهمزة لكنهم شبهوه بمقروّ فان اصله مقروء فخففت الهمزة بابدالها واوا وادغام الواو فى الواو وهومذهب الكوفيين او قلنا انه افعل من آل يؤول اذا رجع واصله أأول بهمزتين الاولى زآئدة لبناء التفضيل والثانية فاؤه ثم قلبت بان ردّت الفاء الى موضع العين وقدّمت العين عليها فصار اوأل على وزن اعفل ثم فعل به مافعل فى الوجه الذى قبله من القلب والادغام والمختار من هذه الاقوال هو القول الاوّل الذى ذهب اليه سيبويه ولذلك اختاره المصنف حيث قال اوّل افعل لافعل له ثم ذكر القولين الآخرين بقوله وقيل وافعل التفضيل اذا اضيف الى نكرة فان كانت النكرة جامدة طابقت الموصوف باوّل نحو الزيدان افضل رجلين والزيدون افضل رجال والهندات افضل نسوة واجاز المبرد افرادها مطلقا لكن ردّه جمهور النحويين وان كانت مشتقة فالجمهور ايضا على وجوب المطابقة نحو الزيدون افضل ذاهبين واكرم قادمين واجاز بعضهم المطابقة وعدمها انشد الفرّآء

* فاذا هموا طعموا فاكرم طاعم * واذا هموا جاعوا فشرّ جياع *

فافرد الاوّل وطابق فى الثانى وقد اضيف اوّل فى الآية الى النكرة المشتقة فكان ينبغى ان يجمع كافر لكون الموصوف بافعل جمعا وفى الحواشى السعدية اوّل افعل تفضيل وافعل التفضيل اذا اضيف الى النكرة كان لتفضيل الموصوف على المضاف اليه بالتفصيل الى ماهو العدد فيجب مطابقته له مثل هو افضل رجل وهما افضل رجلين وهم افضل رجال وههنا الموصوف جمع والمضاف اليه مفرد فيجب التأويل فى المضاف اليه بحيث يصير جمعا فى المعنى او فى الموصوف بان يجعل مفردا ليحصل التطابق وكلاهما ظاهر انتهى كلامه فقوله بالتفصيل بالصاد المهملة اى بتفصيل جنس المضاف اليه على ماكان الموصوف عليه من العدد فاذا فصل جنس المضاف اليه رجلا رجلا فالموصوف افضل من كل واحد واحد واذا فصل رجلين رجلين فهما افضل من كل رجلين واذا فصل رجالا رجالا فهم افضل من كل رجال فيجب مطابقة المضاف اليه للموصوف لكنه لم يطابق قوله تعالى ولاتكونوا اوّل كافر به * واجاب المصنف عنه اوّلا بتأويل المضاف اليه حتى يصير جمعا فى المعنى بان لايجعل اوّل مضافا الى كافر حقيقة بل الى اسم مفرد اللفظ وصف بالمفرد وهو لفظ كافر فلما حذف الموصوف اقيم صفته مقامه * واجاب ثانيا بتأويل الموصوف بان جعل المعنى لايكن كل واحد منكم اوّل كافر كما ان قولك كسانا حلة كسا كل واحد منا اذ لايتصوّر ان يكسوا الجماعة حلة واحدة والآية حجة لمن انكر المفهوم المخالف اذ لامفهوم لهذه الصفة ههنا فلا يراد ولاتكونوا اوّل كافر به بل آخر كافر وكذا لامفهوم للصفة فى قوله تعالى رفع السموات بغير عمد ترونها فانه لايدل على وجود عمد لاترونها وكذا فى قوله تعالى ولاتشتروا بآياتى ثمنا قليلا فانه لايدل على اباحة ذلك بالثمن الكثير ولما اعتقد بعضهم ان لها مفهوما احتاج الى ان يجعل اوّل زآئدا وقال تقديره ولاتكونوا كافرين به وهذا ليس بشئ وقال بعضهم ان ثمة معطوفا محذوفا تقديره ولاتكونوا اوّل وآخر كافر به واقتصر على ذكر المعطوف عليه لكونه الخش وتصريح النهى عنه أحذر ﴿ قوله فان قيل كيف نهوا عن التقدم فى الكفر وقد سبقهم مشركوا العرب ﴾ يعنى ان النهى عن الشئ يقتضى ان يكون اتيان ذلك الشئ متصوّرا واوّل من كفر به كفار قريش وهو عليه السلام بمكة ثم نافقه بالمدينة وبهابنو قريظة والنضير كفروا به ثم تابعهم سائر اليهود على ذلك

(الكفر)

واوّل كافر به وقع خبرا عن ضمير الجمع بتقدير اوّل فريق او فوج او بتأويل لايكن كل واحد منكم اول كافر به كقولك كسانا حلة فان قيل كيف نهوا عن التقدم فى الكفر وقد سبقهم مشركوا العرب قلت المراد به التعريض لاالدلالة على مانطق به الظاهر كقولك اما انا فلست بجاهل اوولاتكونوا اوّل كافر من اهل الكتاب اوممن كفر بما معه فان من كفر بالقرءآن فقد كفر بما يصدّقه اومثل من كفر من مشركى مكة واوّل افعل لافعل له وقيل اصله اوأل من وأل فابدلت همزته واوا تخفيفا غيرقياسى اوأأول من آل فقلبت همزته واوا وادغمت

(ولا تشتروا بآياتى ثمنا قليلا) ولا تستبدلوا بالايمان بها والاتباع لها حظوظ الدنيا فانها وان جلت قليلة مسترذلة بالاضافة الى ما يفوت عنكم من حظوظ الآخرة بترك الايمان قيل كان لهم رياسة فى قومهم ورسوم وهدايا منهم فخافوا عليها لو اتبعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فاختاروها عليه وقيل كانوا يأخذون الرشى فيحرفون الحق ويكتمونه

الكفر وبعد ماسبقهم احد فى الكفر لايتصور تقدمهم فيه حتى يتصور النهى عنه فان العبد لاينهى عما ليس بمقدور له فلا يقال لاتصعد السماء واجاب عنه اولا بان ما ذكرتم انما يرد اذا كان المراد بصورة النهى معناه الحقيقى وليس كذلك بل المراد التعريض بانه كان يجب ان يكونوا اول من آمن به لمعرفتهم به وبصفته لذكرهما فى التوراة والانجيل وثانيا بان سلمنا ان المراد به معناه الظاهر لكن لانسلم ان المعنى لاتكونوا اول من كفر به اى من كفر به كائنا من كان بل المعنى لا تكونوا اول من كفر به من اهل الكتاب فانهم لما كفروا به وكانوا اول من كفر به من بنى اسرائيل نهوا عن الاصرار عليه ولاينافى ذلك ان يسبقهم كفار قريش فى الكفر وثالثا بان ذلك انما يرد اذا كان الضمير المجرور فى به راجعا الى قوله ما انزلت ولانسلم ذلك اذ يجوز ان يرجع الى قوله مامعكم والمعنى ولاتكونوا اول كافر ممن كفر بما معه من التوراة والانجيل ورابعا بانا سلمنا ان الضمير المجرور راجع الى ماانزلت لكن الكلام محمول على حذف المضاف بقرينة المقام والتقدير ولاتكونوا مثل اول كافر به وهم مشركوا العرب اى انتم تعرفونه بذكره فى كتابكم فلا تكونوا مثل من لم يعرفه من المشركين الذين لا كتاب لهم وههنا وجوه آخر منها ان المعنى ولاتكونوا اول من جحد مع المعرفة لان كفر قريش كان مع الجهل ومنها ان المعنى ولاتكونوا اول من كذبه عند سماعكم بذكره ﴿ قوله ولا تستبدلوا بالايمان بها ﴾ اى بآياتنا حظوظ الدنيا قد مر ان الاشتراء فى الاصل بذل الثمن لتحصيل ما يطلب من الاعيان فوجب ان يكون كل واحد من العوضين مالا متقوما وههنا ليس شئ منهما مالا فضلا عن ان يكون متقوما فان مابذلوه واعرضوا عنه وهو الايمان بالآيات ليس بمال وكذا ما حصلوه به من حظوظ الدنيا من الرياسة والجاه واقبال الخلق فلا يكون اطلاق لفظ الاشتراء على معاملتهم على سبيل الحقيقة بل هو من قبيل الاستعارة حيث شبه بذل ما فى يدهم من الايمان بالآيات والاعراض عنه محصلا به حظوظ الدنيا باشتراء المبيع بالثمن لوجود معنى الاستبدال فيهما ثم استعير لفظ الاشتراء للاستبدال المذكور استعارة اصلية ثم اشتق من الاشتراء بهذا المعنى المجازى لفظ ولاتشتروا فكان استعارة تبعية بمعنى ولاتستبدلوا وايضا قد شبهت حظوظ الدنيا بالثمن فاطلق عليها لفظ الثمن استعارة اصلية ومع ذلك هو ترشيح للاستعارة المذكورة وقوله ولاتشتروا ليس حكمه حكم الاشتراء من جميع الوجوه حتى يقال حق الباء ان تدخل على الثمن لان الثمن لا يشترى بل يشترى به فان فعل الاشتراء الحقيقى لا يتعدى بنفسه الى المأخوذ المحصل ويتعدى الى المبذول المعوض عنه بالباء فحقها ان تدخل على الثمن وههنالم تدخل عليه بل لاوجه لهذا القول اصلا لان حظوظ الدنيا ليست بثمن بذلوه لتحصيل الايمان بالآيات بل الامر بالعكس فانهم بذلوا مافى يدهم من الايمان بها لتحصيل تلك الحظوظ فحق الباء ان تدخل على الآيات كما فى النظم وجعل الايمان بالايات بمنزلة ماحصل فى يدهم باعتبار تمكنهم منه وقدرتهم عليه من حيث كونهم عقلاء متفكرين متمكنين من النظر والاستدلال وقد نصب لهم دلائل واضحة مؤدية الى الايمان وقدر المصنف لفظ الايمان فى قوله تعالى ولاتشتروا بآياتى حيث قال ولاتستبدلوا بالايمان بها اذ لامعنى للنهى عن الاستبدال بنفس الآيات تلك الحظوظ اذ لا قدرة لهم على التصرف فى نفس الايات والذى يفهم من تقرير الامام محيى السنة ان يكون المقدر ههنا لفظ الاظهار والبيان وانه يراد بقوله تعالى بآياتى الآيات الواردة فى التوراة فى حق نبينا عليه الصلاة والسلام من بيان اسمه واوصافه ومعرفته فيكون المعنى والتقدير ولا تبدلوا باظهار تلك الايات وبيانها عرضا يسيرا من الدنيا فان عبارة معالم التنزيل هكذا ولاتشتروا اى لاتبدلوا بآياتى ببيان صفة محمد عليه الصلوة والسلام ثمنا قليلا اى عرضا يسيرا من الدنيا وذلك ان رؤساء اليهود وعلماءهم كانت لهم مآكل يصيبونها من سفلتهم وجهالهم يأخذون منهم كل عام شيأ من زروعهم وضروعهم ونقودهم فخافوا من ان يبينوا صفة محمد عليه الصلاة والسلام ويتبعوه ان تفوتهم تلك المآكل فغيروا نعته وكتموا اسمه فاختاروا الدنيا على الآخرة انتهى كلامه فقوله تعالى فاياى فاتقون معناه خافوا من امر محمد صلى الله عليه وسلم لا مما يفوتكم من تلك المآكل ووصف تلك المآكل بالقلة لان الدنيا كلها بالنسبة الى ثواب الآخرة قليلة جدا فانهم من قبيل نسبة المتناهى الى غير المتناهى ثم تلك المآكل كانت فى غاية القلة بالنسبة الى الدنيا فالقليل جدا من القليل جدا لانسبة له الى الكثير الغير المتناهى ﴿ قوله وقيل كانوا يأخذون الرشى فيحرفون الحق ويكتمونه ﴾ قال صاحب الكشاف وقيل كانت عامتهم يعطون احبارهم من زروعهم وثمارهم ويهدون اليهم الهدايا ويرشونهم الرشى على تحريفهم الكلم وتسهيلهم لهم ماصعب عليهم من الشرائع وكان ملوكهم يدرون عليهم

الاموال ليكتموا الحق ويحرفوه وقال الامام في الكبير واعلم ان هذا النهي صحيح سوآء كان فيهم من فعل ذلك اولم يكن بل لو ثبت ان علماءهم كانوا يأخذون الرشى على كتمان امر الرسول عليه الصلاة والسلام وتحريف ما يدل على ذلك كان الكلام ابين انتهى كلامه قاله بعد ما فسر الآية بما ذكره المصنف بقوله قيل كان لهم رياسة في قومهم ورسوم وهدايا منهم فخافوا عليها لو اتبعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس فيه ما نقله عن الكشاف وفي التيسير معنى قوله تعالى ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا هنا لا تأخذوا على تعليم الكتاب اجرا وكان مكتوبا عندهم في الكتاب الاول يا ابن آدم علم مجانا كما علمت مجانا فالتقدير ولا تشتروا بآياتي عرضا يسيرا روى ابو داود عن ابي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم * من تعلم علما مما يبتغى به وجه الله به لا يتعلمه الا ليصيب به عرضا من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيامة * يعني ريحها وقد اختلف العلماء في اخذ الاجرة على تعليم القرآن والعلم فمنع من ذلك الزهري واصحاب الرأي وقالوا لا يجوز اخذ الاجرة على تعليم القرآن لان تعليمه واجب من الواجبات التي يحتاج فيها الى نية التقرب فلا يؤخذ عليها اجرة كالصلاة والصيام واستدلوا عليه بهذه الآية وروي عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه قال علمت ناسا من اهل الصفة القرآن والكتابة فاهدى الي رجل منهم قوسا فقلت ليست بمال وأرمي عنها في سبيل الله فسألت عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صلى الله عليه وسلم * ان سرّك ان تطوّق بها طوقا من نار فاقبلها * واجاز اخذ الاجرة على تعليم القرآن مالك والشافعي واحمد واكثر العلماء لقوله عليه الصلاة والسلام في حديث الرقية * ان احق ما اخذتم عليه اجرا كتاب الله * اخرجه البخاري وهو نص واما حجة المخالف فقياس في مقابلة النص وهو فاسد ويمكن الفرق بان الصلاة والصوم عبادات مختصة بالفاعل وتعليم القرآن عبادة متعدية الى غير المعلم فيجوز اخذ الاجرة على محاولة النقل كتعليم كتابة القرآن قال ابو المنذر وابو حنيفة يكره تعليم القرآن باجرة ويجوز ان يستأجر رجلا ان يكتب له شعرا او غناء معلوما فيجوز الاجارة فيما هو معصية ولا يبطلها فيما هو طاعة واما الآية فهي خاصة ببني اسرائيل وشرع من قبلنا هل هو شرع لنا فيه خلاف وهو لا يقول به ويمكن ان تكون الآية فيمن تعين عليه التعليم فأبى حتى يأخذ الاجرة كذا نقل عن الامام القرطبي ﴿قوله ولما كانت الآية السابقة﴾ وهي قوله تعالى يا بني اسرآئيل الى قوله فارهبون والمراد بالآية الثانية قوله وآمنوا بما انزلت الى قوله واياي فاتقون ومقصود المصنف من هذا الكلام بيان وجه كون فاصلة الآية الاولى قوله فارهبون وفاصلة الآية الثانية قوله فاتقون وذكر له وجهين الاول ان المذكور في الآية السابقة الامر بتذكير النعمة والوفاء بالعهد وتذكير النعمة ليس مقصودا اصليا من التكليف بل هو كالمبادي بالنسبة الى المقصود بالذات وهو الايمان واتباع الحق ومراعاة الآيات المذكورة في الآية الثانية والرهبة ايضا من مبادي التقوى ومقدّماتها لان المتعارف من اسم التقوى في الشرع هو التجنب عن كل ما يؤثم من فعل المعاصي وترك الطاعات حتى الصغائر وحقيقة التقوى وحقها هو التنزه عما يشغل سره عن الحق والتبتل اليه ولاشك ان الرهبة والخوف مقدّمة للتقوى المتعارفة عند اهل الشرع حيث قال بالايمان واتباع الحق والاعراض عن الدنيا الحقيرة القليلة وحمله ثانيا على التقوى الحقيقية حيث جعله منتهى السلوك ﴿قوله ولان الخطاب بها﴾ اي بالآية السابقة وهي قوله تعالى يا بني اسرآئيل لما عم العالم والمقلد صريح في ان الخطاب فيها غير مختص بعلماء بني اسرآئيل بل يعم عالمهم ومقلدهم وهو ينافي ما مر من قوله خاطب اهل العلم والكتاب منهم فانه يدل على ان الخطاب في الآية السابقة خاص باهل العلم منهم الا ان يقال تعميم الخطاب للعالم والمقلد نظرا الى لفظ بني اسرآئيل في قوله يا بني لا ينافي تخصيصه بالعالم نظرا الى لفظ مع في قوله لما معكم وما معهم من الكتاب الالهي انما هو في يد احبارهم وعلمائهم فالخطاب الثاني يختص بهم وهو كاف في صحة قوله خاطب اهل العلم الى آخره قال الراغب وانما ذكر في الآية الاولى فارهبون وفي الآية الاخرى فاتقون لان الرهبة دون التقوى فحيثما خاطب الكافة عالمهم ومقلدهم وحثهم على ذكر نعمه التي يشتركون فيها امرهم بالرهبة التي هي من مبادي التقوى وحيثما خاطب العلماء منهم وحثهم على مراعاة آياته والتنبيه لما يأتي به اولوا العزم من الرسل امرهم بالتقوى التي هي منتهى الطاعة ﴿قوله عطف على ماقبله﴾ لعل الوجه في عدم تعين المعطوف عليه الاشارة الى جواز عطفه على كل واحدة من الجمل الانشائية المذكورة الا ان الانسب ان يجعل مجموع قوله ولا تلبسوا الحق الى وانتم تعلمون معطوفا على مجموع قوله وآمنوا بما انزلت الى قوله واياي فاتقون لان قوله وآمنوا بما انزلت امر بترك الكفر والضلالة وقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل امر بترك الاغوآء والاضلال فتناسبا من حيث ان

(واياي فاتقون) بالايمان واتباع الحق والاعراض عن الدنيا ولما كانت الآية السابقة مشتملة على ما هو كالمبادي لما في الآية الثانيـة فصلت بالرهبة التي هي مقدّمة التقوى ولان الخطاب بها لما عم العالم والمقلد امرهم بالرهبة التي هي مبدأ السلوك والخطاب بالثانية لما خص اهل العلم امرهم بالتقوى التي هي منتهاه (ولا تلبسوا الحق بالباطل) عطف على ماقبله

الاوّل متعلق بهدايتهم و الثانى بهداية غيرهم ثم ان اضلال الغيرله طريقان و ذلك لان الغيران كان قدسمع دلائل الحق فاضلاله انما يكون بتشويش تلك الدلائل عليه بالشبهات الباطلة و اذا كان لم يسمعها فاضلاله انمايكون بكتمها و اخفائها عنه حتى لايصل اليها و يستدل بها على الحق فقوله و لاتلبسوا الحق بالباطل نهى عن الطريق الاوّل بالاضلال وقوله وتكتموا الحق نهى عن الطريق الثانى وهومنعه من الوصول الى الدلائل ﴿قوله والبس الخلط﴾ يقال لبس الحق بالباطل من باب ضرب اى خلطه به و قديلزمه جعل الشئ شبيها بغيره و قدلايلزمه كما فى خلط التفاح بالزبيب فان خلطه به لايؤدى الى الاشتباه و الالتباس كما فى خلط الباطل بالحق بحيث يشتبه احدهما بالآخر حتى لايميز بينهما فيستعمل اللبس فى مثل هذا الموضع فى لازم معناه الاصلى و هو الاشتباه و عدم الامتياز فيقال لبست عليه الامر ولبسته بالتشديد والبست عليه الامور وفى امره لبس ولبسة اذا لم يكن و اضحافان كان قولك لبسته به بمعنى خلطته تكون الباء صلة اى موصلة ومعدّية للفعل وان كان بمعنى جعلته مشتبهابه تكون للاستعانة وفى الكشاف الباء التى فى الباطل ان كانت صلة مثلها فى قولك لبست الشئ بالشئ و خلطته به كان المعنى و لاتكتبوا فى التوراة ماليس منها بتخليط الحق المنزل بالباطل الذى كتبتم حتى لايميز بين حقها و باطلكم وان كانت باء الاستعانة كالتى فى قولك كتبت بالقلم كان المعنى و لاتجعلوا الحق ملتبسا مشتبها بباطلكم الذى تكتبونه وقال الامام الاظهر انها للاستعانة والمعنى و لاتلبسوا الحق بسبب الشبهات التى اوردتموها على السامعين و ذلك لان النصوص الواردة فى التوراة و الانجيل فى امر محمد صلى الله عليه وسلم كانت نصوصا حقيقة يحتاج فى معرفتها الى الاستدلال ثم انهم كانوا يحتالون فيها و يشوّشون اوجه الدلالة على المتأملين فيها بالقاء الشبهات فهذا هو المراد بقوله و لاتلبسوا الحق بالباطل فروى عن ابن عباس و غيره و لاتخلطوا ماعندكم من الحق فى الكتاب بالباطل و هو التغيير و التبديل وقال ابو العالية قالت اليهود محمد مبعوث ولكن الى غيرنا فاقرارهم ببعثته حق وجحدهم انه مابعث اليهم باطل و قال مجاهد لاتخلطوا اليهودية و النصرانية بالاسلام و الباطل هو الزائل كما فى قول لبيد

الا كل شئ ماخلا الله باطل ❀ وكل نعيم لامحالة زائل

و البطل الشجاع سمى بذلك لانه يبطل شجاعة غيره و قيل لانه يبطل دمه عنده ﴿قوله جزم﴾ اى مجزوم بالعطف على الفعل المجزوم قبله بلا الناهية كأنه قيل لاتكتموا الحق بان نهاهم عن كل واحد من الفعلين على حدة اى لاتفعلوا لاهذا و لاهذا اذ كل واحد منهما مستقل بالقبح و وجوب الانتهاء عنه بخلاف ما اذا كان منصوبا باضمار ان فى جواب النهى بعد الواو التى تقتضى المعية فان المنهى عنه حينئذ هو الجمع بين الفعلين كأنه قيل لاتجمعوا بين لبس الحق بالباطل و كتمانه كما فى قوله

لاتنه عن خلق وتأتى مثله ❀ عار عليك اذا فعلت عظيم

و معلوم ان ان مع مافى حيزها تكون فى تأويل المصدر فلا بدّ من تأويل الفعل الذى قبلها بالمصدر ايضا ليكون من قبيل عطف الاسم على مثله و التقدير لايكن منكم لبس الحق بالباطل و كتمانه وكذا الحال فى نظائره و الوجه الاوّل نهى عن كل فعل على حدته و الوجه الثانى نهى عن الجمع بين الشيئين و لايعلم النهى عن كل واحد منهما على حدته الابدليل خارجى ﴿قوله كأنهم امروا بالايمان و ترك الضلال﴾ مرتبط بقوله عطف على ماقبله واشارة الى ان هذا المجموع معطوف على مجموع قوله و اياى فاتقون فان محصل المجموع الاوّل هو الامر بتكميل نفوسهم بالايمان و اتباع الآيات و ترك الضلال باختيار العوض اليسير و العرض القليل و الحظوظ العاجلة الفانية عن اتباع الآيات المؤدّى الى السعادة الابدية و محصل المجموع الثانى النهى عن اضلال من سمع دلائل الحق بالقدح فيها و تشويشها و تلبيسها عليه و عن اضلال من لم يسمعها باخفائها عنه و منعه من الوصول اليها فلما تناسبا حسن عطف الثانى على الاوّل كما مر ﴿قوله على ان الواو للجمع﴾ وهذه الواو كما تسمى واو الجمع تسمى ايضا واو الصرف لانها تصرف المعطوف عن اعراب المعطوف عليه و تصرف عن الجمع بينهما ﴿قوله و بعضده﴾ اى و يقوّى كونه منصوبا باضمار ان وكون النهى متوجها الى الجمع بينهما انه وقع فى مصحف ابن مسعود رضى الله عنه و تكتمون على انه حال من ضمير و لاتلبسوا و لما ورد ان يقال ان المضارع اذا وقع حالا لايجوز معه الواو دفعه بحمل الكلام على تقدير المبتدأ حيث قال اى و انتم تكتمون حتى تكون الحال جملة اسمية فيصح معه الواو و وجه كونه عاضدا له ان الحال من شأنه ان يكون مقارنا لعامله وهذا هو معنى الجمع بينهما ﴿قوله وفيه اشعار﴾ اى فى نصبه باضمار ان

والبس الخلط وقديلزمه جعل الشئ مشتبها بغيره و المعنى لاتخلطوا الحق المنزل بالباطل الذى تخترعونه وتكتمونه حتى لايميز بينهما او و لا تجعلوا الحق ملتبسا بسبب خلط الباطل الذى تكتبونه فى خلاله او تذكرونه فى تأويله (وتكتموا الحق) جزم داخل تحت حكم النهى كأنهم امروا بالايمان و ترك الضلال و نهوا عن الاضلال بالتلبيس على من سمع الحق و الاخفاء على من لم يسمعه او نصب باضمار ان على ان الواو للجمع اى لاتجمعوا لبس الحق بالباطل و كتمانه و يعضده انه فى مصحف ابن مسعود و تكتمون اى و انتم تكتمون بمعنى كاتمين وفيه اشعار بان استقباح اللبس لما يصحبه من كتمان الحق

وتوجيه النهي الى الجمع بينهما اشعار بان استقباح اللبس انما هو لاجل مايصحبه من كتمان الحق فان اللبس اذا تجرد عن كتمان الحق بان يكون لتحقيق الحق وابطال الباطل لايكون قبيحا ووجه الاشعار ان واو الصرف افادت ان النهي متوجه الى ضم كتمان الحق الى اللبس فيكون المنهي عنه القيد بكونه مصحوبا بكتمان الحق والنهي عن القيد يشعر بان العلة في كونه منهيا عنه هو القيد وكذا تقييد النهي عن اللبس بالحال يشعر بذلك لما ذكر بعينه فان الحال قيد للجملة السابقة فيكونون قد نهوا بقيد الا ان المقصود من تقييد النهي به ليس افادة ان النهي عن اللبس ينتفي عند انتفاء القيد بل المقصود ان ينفي عنهم سوء فعلهم الذي هو الجمع بين امرين كل واحد منهما مستقل بالقبح ووجوب الانتهاء عنه ﴿قوله عالمين﴾ اشارة الى ان قوله وانتم تعلمون جملة اسمية في محل النصب على انها حال وعاملها اما تلبسوا او تكتموا وجعل المفعول المقدر لفعل العلم نفس حالهم وهو كونهم لابسين كاتمين المفهومين من الفعلين السابقين ولو جعله نفس حالهم وقبحها معا بان قال عالمين بانكم لابسون كاتمون وبقبحهما لكان اظهر في بيان المقصود وهو زيادة تقبيح حالهم فان ايراد الحال ليس لتقييد الشيء بل لزيادة تقبيح حالهم كما يدل عليه قوله فانه اقبح وكأنه قصد ان العلم بقبح لبس الحق بالباطل وكتمه علم قبح حاله بالضرورة فاستغنى بذكر علمهم بحالهم من ذكر علمهم بقبح تلك الحال ﴿قوله يعني صلاة المسلمين وزكاتهم﴾ قال النحرير التفتازاني يريد ان اللام في الصلاة والزكاة والراكعين للاشارة للجمع المعلوم المعين ويجوز ان تكون للجنس حيث قال فان غيرهما وفيه دلالة على ان صلاة غير المسلمين ليست بصلاة انتهى كلامه واختار المصنف كونهما للجنس حيث قال فان غيرهما كلا صلاة ولا زكاة معللا به صلاة المسلمين وزكاتهم لكونهما من جنس الصلاة والزكاة فان الآية وان نزلت في بني اسرائيل وهم كانوا اهل الكتاب وكانوا يصلون ويتصدقون الا انه تعالى لم يعتد بما فعلوه من الصلاة والزكاة حيث امرهم بهما فانه لو اعتد بما فعلوه لكان الامر بهما كتحصيل الحاصل ولا معنى له فظهر انه تعالى لم يعتد بذلك فلذلك امرهم بايقاع هذين الجنسين واصل آتوا الزكاة أأتيوا بهمزتين على وزن اكرموا فقلبت الثانية الفا لكونها بعد همزة مفتوحة واستثقلت الضمة على الياء فحذفت فالتقى ساكنان الياء والواو فحذفت الياء وحركت التاء بحركتها فوزنه افعوا بحذف اللام * قال الامام واعلم ان الله تعالى لما امرهم بالايمان اولا ثم نهاهم عن لبس الحق بالباطل وكتمان دلائل النبوة ثانيا ذكر بعد ذلك بيان ما لزمهم من الشرائع وذكر من جملته ما هو كالاصل فيها وهو الصلاة التي هي اعظم العبادات البدنية والزكاة التي هي اعظم العبادات المالية ثم قال وفيه دليل على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرائع هذا كلامه وذكر في الكافي ان الكفار مخاطبون بالفروع عند الشافعي لا عندنا هذا كلامه وذكر في الاصول ان الكفار هل هم مخاطبون بالشرائع الفرعية بشرط تقديم الايمان اولا فذهب العراقيون الى انهم مخاطبون بها وهو مذهب الشافعي وذهب عامة مشايخ ماوراء النهر الى عدمه واليه ذهب القاضي ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف في عدم جواز الاداء حال الكفر ولا في عدم وجوب القضاء بعد الايمان وانما يظهر فائدة الخلاف في انهم هل يعاقبون في دار الآخرة بتركها زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الايمان والاعتقاد اولا * قال الامام ابو منصور رحمه الله قوله تعالى واقيموا الصلاة وآتوا الزكاة يحتمل وجوها فمن اجاز تكليف الكفار بفروع الشرائع يجري الآية على اقامة الصلاة المعروفة وايتاء الزكاة المعروفة باسبابهما وشروطهما من نحو ستر العورة والطهارة واستقبال القبلة في الصلاة واخلاص النية فيهما ومن شروطهما تقديم الاسلام وفي وسعهم ذلك ومن قال ان الكفار غير مخاطبين بفروع الشرائع يأولون الآية ويقولون معناها اعتقدوا فرضية الصلاة والزكاة واقبلوا التكليف بهما وحمل الآية على هذا المعنى وان كان مخالفا لما يدل عليه ظاهر الآية لكن يجوز العدول عن الظاهر عند تعذر حملها على ظاهرها كما في هذه الآية فانه قد قام عندنا دليل يدل على ان الكفار غير مخاطبين بفروع الشريعة فتعذر حمل الآية على ظاهرها فلذلك جعل الامر بالصلاة والزكاة مستعارا للامر بقبولهما والاعتقاد لفرضيتهما لان القبول سبب للفعل عادة واطلاق اسم السبب على المسبب واسم المسبب على السبب شائع لغة ويجوز ان يقال في تأويل الآية المراد بالامر باقامة الصلاة وايتاء الزكاة الامر بكونهم في حال يكون لصلاتهم وزكاتهم اعتبار بسبب كونهم في تلك الحال كانه قيل كونوا في حال تكون صلاتكم وزكاتكم صلاة وزكاة وهي الايمان بجميع مايجب الايمان به فيكون الامر باقامتهما امرا بالايمان لان الامر بالشيء امر بما لايتم ذلك الشيء الا به ﴿قوله والزكاة من زكا الزرع اذا نما﴾ يعني ان اصلها من الزيادة وكل شيء يزداد فهو يزكو قال النابغة

(وانتم تعلمون) عالمين بانكم لابسون كاتمون فانه اقبح اذ الجاهل قد يعذر (واقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) يعني صلاة المسلمين وزكاتهم فان غيرهما كلاصلاة ولازكاة امرهم بفروع الاسلام بعدما امرهم باصوله وفيه دليل على ان الكفار مخاطبون بها والزكاة من زكا الزرع اذا نما

* وماأخرت من دنياك نقص * وما قدّمت عاد لك ازكاء *

بمعنى الزيادة ﴿قوله فان اخراجها يستجلب بركة فى المال﴾ بيان لوجه تسمية مايخرج من المال للمساكين بايجاب الشرع زكاة يعنى ان المال المخرج لهم سمى زكاة لان اخراجه يزيد فى المال الذى يخرج هومنه من حيث انه يستجلب فيه بركة الله تعالى ويزيد فى نفس المزكى فضيلة الكرم وكل واحد من البركة والفضيلة زآئد على اصل المال ﴿قوله اى فى جماعتهم﴾ مبنى على ان يكون المراد بالركوع الصلاة على طريق تسمية الكل باسم الجزء فانه قديعبر عنها بالسجود اوالقيام اوالتسبيح ايضا بهذا الطريق * ولما ورد ان يقال على تقدير ان يكون المراد من الركوع الصلاة يكون المعنى صلوا مع المصلين فيلزم التكرار لانه تقدم امر بالصلاة اوّلا بقوله واقيموا الصلاة * اشار الى جوابه بقوله اى فى جماعتهم يعنى ان الاوّل امر باقامة الصلاة والثانى بامر بفعلها فى الجماعة فلاتكرار ﴿قوله احترازا عن صلاة اليهود﴾ فانهم كانوا يصلون ولايركعون فيها فعبر عن الصلاة بركنها المختص بصلاة المسلمين تحريضا لهم على الاتيان بصلاة المسلمين قال الشيخ ابومنصور الماتريدى رحمه الله فى شرح التأويلات فى الآية دلالة على وجوب اداء الصلوات المكتوبات بالجماعة لان الركوع مع الراكعين يكون فى حال المشاركة مع الراكعين فى الركوع فتكون اقامة الصلاة بالجماعة مأمورا بها والامر المطلق للوجوب واجاب عنه السعد التفتازانى رحمه الله بانهم كانوا يصلون وحدانا فامروا بان يصلوا مع النبى صلى الله عليه وسلم واصحابه بالجماعة للنع مما كانوا عليه من عادة الانفراد فيكفى فى ذلك كونها سنة مؤكدة يمنع من الاعتياد بتركها ويقاتل على الاصرار عليه ﴿قوله لما يلزمهم الشارع﴾ صلة لقوله والانقياد وليس للتعليل فيكون المراد من الامر بالركوع هو الامر بالخضوع وحسن الانقياد لحكم الله تعالى وترك الاستكبار ومن الركوع بمعنى الخضوع قوله تعالى والذين آمنوا الذين يقيمون الصلاة و يؤتون الزكاة وهم راكعون ومنه قول الاضبط السعدى

* لاتذل الضعيف علك ان تر * كع يوما والدهر قد رفعه *

قوله لاتذل من الاذلال وعلك بمعنى لعلك وضمير رفعه الضعيف ﴿قوله تقرير مع توبيخ وتعجيب﴾ من حالهم وهو ان يأمروا الناس بالبر ويتركوا انفسهم وفى الحواشى السعدية التقرير عندهم يقال للحمل على الاقرار والالجاء عليه وللتحقيق والتثبيت وكلاهما مناسب ههنا وفى قوله تعالى أأنت قلت للناس اتخذونى وامى الهين تقرير بالمعنى الاوّل حيث حمله على ان يقرّ انه لم يقل ذلك وفى قوله هل ثوّب الكفار ماكانوا يفعلون تقرير بالمعنى الثانى فانه تحقيق للحكم وتثبيت له اى جوزوا على مافعلوا فقوله اتأمرون الناس بالبر ان حمل على التقرير بالمعنى الاوّل يكون المقصود من حملهم على الاقرار بمافعلوا التوبيخ على ذلك الفعل والتعجيب من تجاسرهم عليه فان اهمال المرء نفسه مع سعيه فى سعادة غيره امر عجيب وكذا ان حمل على التقرير بالمعنى الثانى فان تحقيق مافعلوه توبيخ لهم بمعنى لاينبغى لاحد من العقلاء ان يفعل ذلك وتعجيب بمعنى انه لغاية فظاعته كأنه من شأنه ان يتعجب منه كل احد والامر يتعدى الى مفعولين الى احدهما بنفسه والى الآخر بحرف الجر وقد يحذف وقد جمع الشاعر بين الاستعمالين فى قوله

* امرتك الخير فافعل ماامرت به * فقد تركتك ذا آل وذا نسب *

قال الراغب البرّ التوسع فى افعال الخير بدلالة قوله صلى الله عليه وسلم وقد سأله ابوذر رضى الله عنه البرّ فتلا عليه قوله تعالى ليس البرّ ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب الى قوله اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون فذكر جملة افعال الخير فرآئضها ونوافلها ومكارم الاخلاق كلها فالبر فى ثلاثة معان برّ فى معاملة الله تعالى وعبادته وبرّ فى معاملة الاقارب ومراعات حقوقهم وبرّ فى معاملة الاجانب وانصافهم واشتقاقه من البرّ الذى هو الفضاء والسعة والفعل منه برّ يبرّ على فعل يفعل كعلم يعلم ﴿قوله يتناول كل خير﴾ يعنى ان لفظ البر يطلق على كل خير لانهم يأمرونهم بكل خير ولايفعلونه * قال الامام البرّ اسم جامع لاعمال الخير ومنه برّ الوالدين وهى طاعتهما وعدم عقوقهما ومنه عمل مبرور اى قد رضيه تعالى وقد يكون بمعنى الصدق كما يقال برّ فى يمينه اى صدق ولم يحنث وقال تعالى ولكن البر من اتقى فاخبر ان البر جامع للتقوى ثم قال واعلم انه تعالى لما امر بنى إسرآئيل بالايمان والشرآئع بناء على ماخصهم به من النعم وعظهم عند ذلك بان التقاعد عن اعمال البر مع حث الناس

فان اخراجها يستجلب بركة فى المال ويثمر للنفس فضيلة الكرم اومن الزكاء بمعنى الطهارة فانها تطهر المال من الخبث والنفس من البخل (واركعوا مع الراكعين) اى فى جماعتهم فان صلاة الجماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة لما فيها من تظاهر النفوس وعبر عن الصلاة بالركوع احترازا عن صلاة اليهود وقيل الركوع الخضوع والانقياد لما يلزمهم الشارع قال الاضبط السعدى

لاتذل الضعيف علك ان تر *
كع يوما والدهر قد رفعه *

(اتأمرون الناس بالبرّ) تقرير مع توبيخ وتعجيب والبر التوسع فى الخير من البرّ وهو الفضاء الواسع يتناول كل خير ولذلك قيل البر ثلاثة برّ فى عبادة الله تعالى وبرّ فى مراعاة الاقارب وبرّ فى معاملة الاجانب

(وتنسون انفسكم) وتتركونها من البر كالمنسيات وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انها نزلت في احبار المدينة كانوا يأمرون سرا من نصحوه باتباع محمد صلى الله عليه وسلم ولا يتبعونه وقيل كانوا يأمرون بالصدقة ولا يتصدقون (وانتم تتلون الكتاب) تبكيت كقوله وانتم تعلمون اى تتلون التوراة وفيها الوعيد على العناد وترك البر ومخالفة القول العمل (أفلا تعقلون) قبح صنيعكم فيصدكم عنه او أفلا عقل لكم يمنعكم عما تعلمون وخامة عاقبته والعقل في الاصل الحبس سمى به الادراك الانساني لانه يحبسه عما يقبح ويعقله على مايحسن ثم القوة التي بها النفس تدرك هذا الادراك

علیها مستقبح في العقول **قوله وتتركونها من البر كالمنسيات** اشارة الى ان قوله تعالى وتنسون استعارة تبعية بمعنى تتركونها عن حملها على مافيه صلاحها ونفعها كالشئ المنسي بناء على تشبيه ترك انفسهم عن الحمل على الخير بالنسيان من حيث ان كل واحد منهما يستلزم اهمال متعلقه وعدم رعاية حقه فاستعير له اسم النسيان ثم اشتق منه تنسون بمعنى تتركون وانما حمل على المجاز لتعذر حمله على الحقيقة لان الانسان لاينسى نفسه من حيث ان علمه بنفسه علم حضورى لايغيب عنه وفائدة الاستعارة المبالغة والايذان بانهم تركوا تذكير انفسهم ترك المنسي الذي لايخطر بالبال والنسيان زوال الشئ عن الحفظ وهو ضربان اغفال بغير قصد من صاحبه وهو المعفو عنه بقوله صلى الله عليه وسلم * رفع عن امتي الخطأ والنسيان * واغفال بقصد من صاحبه وهو ان يترك مراعاة المحفوظ حتى يذهب عنه وهو المذموم بقوله تعالى فكذلك اتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى وبقوله عليه الصلاة والسلام * من حفظ القرآن ثم نسيه لقى الله تعالى وهو اجذم * ولما ورد هذا الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم كره ابن مسعود ان يقول القائل نسيت آية كيت وكيت وقال ليقل انسيت **قوله وعن ابن عباس الى آخره** يعنى روى عنه ان المراد بالبر هو الايمان بالنبي صلى الله عليه وسلم بناء على انهم اذا جاءهم احد في الخفية لاستعلام امر محمد صلى الله عليه وسلم قالوا هو صادق فيما يقول وامره حق فاتبعوه وهم كانوا لايتبعونه طمعا في الهدايا والصلات التي كانت تصل اليهم من اتباعهم وفي الوسيط قوله تعالى اتأمرون الناس بالبر الآية خطاب لعلماء اليهود كانوا يقولون لاقربائهم من المسلمين اثبتوا على ما انتم عليه من الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ولا يؤمنون وقال السدى انهم كانوا يأمرون الناس بطاعة الله تعالى وينهون عن معصيته وهم كانوا يتركون الطاعة ويقدمون على المعصية وقال ابن جريج انهم كانوا يأمرون الناس بالصلاة والزكاة وهم كانوا يتركونهما وقيل ان هذا خطاب للرؤساء والقادة منهم بانكم تأمرون الاتباع والسفلة باتباعكم وتعظيمكم بسبب علمكم وتلاوتكم الكتاب وتنسون انفسكم اى لاتأمرونها باتباع محمد صلى الله عليه وسلم وتعظيمه لعلمه ونبوته ولفضل منزلته عند الله تعالى وانتم تتلون الكتاب اى تجدون في كتابكم انه كذلك افلا تعقلون فان العقل يأبى ان يسعى المرء في اصلاح غيره ويعرض عن اصلاح نفسه وقال في آية اخرى لم تقولون ما لاتفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لاتفعلون وقد نظم الشاعر هذا المعنى حيث قال

ابدأ بنفسك فانهها عن غيها ❁ فاذا انتهت عنه فانت حكيم
لاتنه عن خلق وتأتى مثله ❁ عار عليك اذا فعلت عظيم

قوله تبكيت كقوله وانتم تعلمون اشارة الى ان قوله تعالى وانتم تتلون الكتاب جملة اسمية في محل النصب على انها حال من ضمير تنسون ذكر للتبكيت وزيادة التقبيح لا للتقييد كقوله وانتم تعلمون **قوله افلا تعقلون قبح صنيعكم** مبنى على ان يكون تعلق الفعل بمفعوله مرادا لا انه حذف مفعوله للايجاز اعتمادا على وجود القرينة المعينة له وقوله او افلا عقل لكم مبنى على انه نزل الفعل منزلة اللازم فيكون القصد الى نفس الفعل مع قطع النظر عن تعلقه بالمفعول والهمزة للانكار على عدم جريهم على مقتضى العقل وهي في نية التأخير عن الفاء العاطفة لان حق حرف العطف ان يكون في اول الجملة المعطوفة وكذا تقدم الهمزة عن الواو وثم نحو اولا يعلمون واثم اذا ما وقع فانها متأخرة عنهما في النية وماعدا ذلك من حروف العطف لاتتقدم عليه الهمزة تقول ماقام زيد بل أقعد وهذا مذهب الجمهور وزعم الزمخشرى ان الهمزة في موضعها غير متأخرة في النية الا ان مدخولها محذوف والفعل الواقع بعد الواو والفاء وثم معطوف على ذلك المحذوف فيقدر هنا أتفعلون فلا تعقلون وكذا افلم يروا اى أعموا فلم يروا ثم انه قد خالف هذا الاصل ووافق الجمهور في مواضع فقال فيها بما ذهبوا اليه وفي الحواشي السعدية فان قيل هذا اقوى دليل على ان قبح هذه الاشياء عقلى قلنا بل على انه شرعى حيث رتب هذا التوبيخ على ماصدر عنهم بعد تلاوة الكتاب فانه تعالى اتبع ذمهم بحكمين محققين عنهم احدهما قوله وانتم تتلون الكتاب وتدبرون التوراة وثانيهما قوله تعالى افلا تعقلون تنبيها على ان الجامع للعقل وتبع الكتاب ليس من حقه ان يأمر الغير بما لا يفعله **قوله والعقل في الاصل الحبس** والمنع الشديد ومنه عقل البعير يعقله عقلا وهو ان يثنى ساعده على ذراعه فيشدهما جميعا في وسط الذراع بحبل وذلك الحبل يسمى عقالا والمعقول بالفتح الدواء الذي يمسك البطن والعقيلة العنس الممنوعة من الاخراج واعتقل لسانه اى احتبس ثم نقل الى معنى الادراك لاشتماله على معنى

الحبس ثم نقل الى سببه وهو القوة التي تدركها النفس هذا الادراك فغلب استعماله في القوة المذكورة وصار حقيقة عرفية ﴿قوله والآية ناعية﴾ اى مخبرة ومظهرة بسوء صنيعه وخبث نفسه يقال فلان ينعى على فلان ذنوبه اى يظهرها ويشهرها فان من يدّعى مصلحة وهو يجتنبها اما كاذب في دعواه واما خبيث النفس والآمر بالمعروف ليس بكاذب فاذا تبرأ منه تعين انه خبيث النفس ومثله لايقتدى به ولايقبل قوله كما لايقبل قول الكاذب ﴿قوله وان فعله فعل الجاهل بالشرع﴾ ناظر الى ان يكون مفعول قوله تعالى افلا تعقلون محذوفا وقوله او الاحمق الخالى عن العقل ناظر الى ان ينزّل منزلة اللازم ﴿قوله فان الجامع بينهما﴾ اى بين العلم بالشرع وفضيلة العقل تأبى شكيمته عن فعل ذلك الوعظ وهو علة لكون فعله فعل من كان فاقدا لاحد الامرين العلم بالشرع والتحلى بالعقل والشكيمة في الاصل الحديدة المعترضة في فم الفرس واباء الشكيمة مثل في عدم الانقياد في فعل من الافعال ﴿قوله والمراد بها﴾ اى بالآية لما احتج بهذه الآية وبقوله تعالى كبر مقتا عند الله ان تقولوا مالا تفعلون على انه يشترط في من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ان يكون عدلا بريئا من الفسق والمعصية اجاب عنه بانه ليس المراد بالآية منع الفاسق عن الوعظ حتى تكون حجة بل المراد بها حث الواعظ على ان يزكى نفسه اوّلا عن الرذائل حتى يستقيم ثم يقوّم غيره فان الواعظ من الوعظ يجرى مجرى المظلة من الظل والطابع من المطبوع ومحال ان تعوج المظلة فيستوى ظلها او يمكن للطابع ان يوجد في مطبوعه احسن مما في طبعه ولهذا قيل كفى بالمرء ذما ان يعظ غيره وينسى نفسه فالذم في الآية راجع الى ارتكاب الواعظ مانهى عنه لا عن نهيه عن المنكر فان المكلف مأمور بشيئين احدهما ترك المعصية والآخر نهى الغير عن فعلها والاخلال باحد التكليفين لايقتضى الاخلال بالآخر فان قوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وان كان نهيا عن الجمع بينهما الا ان المراد النهى عن نسيان النفس مطلقا لاسيما حال كونه واعظا للغير قيل القاعدة ان المنكر بالهمزة يجب ان يليها وقد اشكل على ذلك هذه الآية فانه ان كان المنكر امر الناس بالبر فقط كما تقتضيه القاعدة المذكورة فمشكل لان امر البر ليس بما ينكر وان كان نسيان النفس فقط فكذلك لانه يكون ذكر امر الناس بالبر لامدخل له في الانكار وان كان مجموع الامرين يلزم ان يكون الامر بالبر عبارة عن جزء من المنكر وان كان نسيان النفس بشرط الامر ورد ان يقال ان النسيان منكر مطلقا وليس نسيان النفس حال الامر اشد شناعة منه حال عدم الامر لان المعصية لاتزداد شناعة بانضمامها الى الطاعة فان اكثر العلماء على ان الامر بالبر واجب وان كان الانسان ناسيا لنفسه ثم قيل وظهر لى في الجواب ان يقال يحتمل ان يكون من المقرّر عندهم في التوراة ان الامر بالبر شرطه الامتثال وانه اذا لم يفعل ما امر به يكون امره غير معتدّ به ولا مثابا عليه وان كان مقتضى شرعنا خلاف ذلك فوردت الآية على نسق ماعندهم وهنا جواب ثان وهو ان البر المذكور هو الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ولما لم يؤمنوا به لم يكن امرهم به طاعة لان شرطها الايمان وطاعات الكافر لايعتدّ بها فسقط بذلك اشكال الانكار على نسيان الانفس عند ضمه الى الطاعة ﴿قوله متصل بما قبله﴾ ردّ لقول من قال ان المخاطبين بقوله تعالى استعينوا هم المؤمنون بالرسول صلى الله عليه وسلم وقد انتهت التكاليف والتوبيخات لبنى اسرائيل في الآية السابقة وهذا الخطاب منفصل عما سبق من الخطابات وذلك لان من ينكر الصلاة اصلا والصبر على مشاق دين محمد صلى الله عليه وسلم لايكاد يقال له استعن بالصبر والصلاة فلاجرم وجب صرف هذا الخطاب الى من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم ولا يمتنع ان يكون الخطاب اوّلا متعلقا ببنى اسرائيل ثم يستأنف خطاب آخر متعلق بالمؤمنين بمحمد صلى الله عليه وسلم ولم يرض اكثر المفسرين بهذا القول بناء على ان صرف الخطاب عن بنى اسرائيل الى غيرهم يوجب تفكيك النظم بل هو خطاب لبنى اسرائيل متصل بما وقع قبله من الاوامر والنواهى واما قول ذلك القائل كيف يؤمرون بالصبر والصلاة مع انهم منكرون لهما فالجواب انا لانسلم انهم ينكرون لهما اصلا وذلك لان كل واحد يعلم ان الصبر على مايجب عليه الصبر حسن وان الصلاة التى هى تواضع للخالق واشتغال بذكر الله تعالى تسلى عن محن الدنيا وآفاتها وانما الاختلاف في الكيفية فان كيفية صلاة اليهود تخالف كيفية صلاة المسلمين واذا كان متعلق الامر هو ماهية الصبر والصلاة التى هى القدر المشترك زال الاشكال المذكور وعلى هذا القول لما امرهم الله تعالى بالايمان وبترك الاضلال وبالتزام الشرائع التى اصلها الصلاة والزكاة وكان ذلك شاقا عليهم لما فيه من ترك الرياسات والاعراض عن المال والجاه لاجرم عالج الله تعالى هذا المرض فقال واستعينوا بالصبر والصلاة والنجح الظفر بالمطلوب والفرج

والآية ناعية على من يعظ غيره ولا يتعظ بنفسه سوء صنيعه وخبث نفسه وان فعله فعل الجاهل بالشرع او الاحمق الخالى عن العقل فان الجامع بينهما تأبى عنه شكيمته والمراد بها حث الواعظ على تزكية النفس والاقبال عليها بالتكميل ليقوم فيقيم غيره لامنع الفاسق عن الوعظ فان الاخلال باحد الامرين المأمور بهما لا يوجب الاخلال بالآخر (واستعينوا بالصبر والصلاة) متصل بما قبله كأنهم لما امروا بما شق عليهم لما فيه من الكلفة وترك الرياسة والاعراض عن المال عولجوا بذلك

انجلاء الغم ﴿قوله على حوائجكم﴾ اشارة الى ان المستعان عليه محذوف وان حذفه للتعميم ليم جميع مايحتاج اليه الانسان فى الدنيا والآخرة واتم حوائجه ان يوفق لتحمل ماكلف به من التحلى بالعبادات والتخلى عن الشهوات المحرمة وقوله توكلا جاز ان يكون حالا من فاعل استعينوا اى متوكلين على الله وجاز ان يكون مفعولا له للانتظار والباء فى قوله بانتظار للاستعانة او الملابسة وقوله او بالصوم عطف على قوله بانتظار فسر الصبر اولا بانتظار الظفر بالمطلوب وانتظار الفرج من الغم من حبس نفسه على الطاعات وعن المخالفات وثانيا بالصوم لان الصائم صابر عن الطعام والشراب والجماع ومن حبس نفسه عن قضاء شهوة البطن والفرج زالت عنه كدورات حب الدنيا من حيث انه تنكسر نفسه فتلين لقبول الحق واتباعه فان انضاف اليه الصلاة استنار قلبه بانوار معرفة الله فيزول عنه شوق المال والجاه ويكون جل امنيته مرضاة الله تعالى وقوله والتوسل مجرور معطوف على احد المذكورين فى تفسير الصبر وهما انتظار النجح والفرج والصوم اى استعينوا على حوائجكم بالصبر المفسر باحد المذكورين وبالتوسل بالصلاة فانها اذا انضافت الى الصبر المذكور استنار القلب على ابلغ وجه وصفت النفس عن كدورات التعلق بما سوى الله تعالى ففى الصبر والصلاة معالجة لمرض القلب اى معالجة ﴿قوله وصرف المال فيهما﴾ اى فى الطهارة وفى ستر العورة فان صرف المال الى مايزيل النجاسة والحدث عن ثوبه وبدنه والى مايستر عورته عبادة مالية وماسواه اماقلبية كالخشوع واخلاص النية وحبس الخواطر والافكار على مناجاة الرب تعالى والمجاهدة فى مدافعة الشيطان او بدنية كالعبادات البدنية واستقبال الكعبة والعكوف اى الاحتباس فى موضع المناجاة بنية العبادة فانه جار مجرى الاعتكاف وقراءة القرآن والتكلم بالشهادتين وكف النفس عن الاطيبين وهما المأكل والجماع وقوله حتى تجابوا متعلق بقوله استعينوا اى استعينوا على حوائجكم بماذكر حتى تجابوا انتم الى تحصيل حوائجكم والى جبر نقصان مصائبكم ﴿قوله اذا حزبه امر﴾ اى اذا اصابه ونزل به هم وغم فزع الى الصلاة اى التجأ اليها والمفزع الملجأ ﴿قوله ويجوز ان يراد بها الدعاء﴾ لما وصف الصلاة المستعان بها بكونها جامعة لانواع العبادات ظهر ان المراد بها الصلاة الشرعية ثم ذكر انه يجوز ان يراد بها معناها اللغوى وهو الدعاء كما ذهب اليه قوم فمعنى الآية حينئذ استعينوا بالصبر على احد المعنيين وبالالتجاء الى الدعاء والابتهال الى الله تعالى فى كسر النفس وتليينها وتصفيتها عن الكدورات وتنوير القلب بانوار معرفة الله تعالى ومحبته ليسهل بها التجافى عن الدنيا ولذاتها والانقياد لامر الله تعالى وحكمه ﴿قوله تعالى وانها﴾ اى الاستعانة بهما او الصلاة او جملة ماامروا به ونهوا عنه يعنى ان ضمير انها فيه ثلاثة اوجه الاول ان يرجع الى الاستعانة المدلول عليها بقوله واستعينوا والثانى ان يرجع الى الصلاة والثالث ان يرجع الى جميع الامور التى امر بها بنوا اسرائيل ونهوا عنها من قوله اذكروا نعمتى التى الى قوله واستعينوا ثم ذكر فى ضمير انها على تقدير رجوعه الى الصلاة وحدها مع ان المستعان به امران الصبر والصلاة ان تخصيصها برد الضمير لعظم شأنها ولذلك عظم رسول الله صلى الله عليه وسلم امرها حيث جعل المحافظة عليها آخر مااوصى به امته عند وفاته وكان يقول * الصلاة وماملكت ايمانكم * وجعل يقولها ومايقبض عنها لسانه ﴿قوله واستجماعها ضروبا من الصبر﴾ من حيث اشتمالها على ضروب الطاعات القلبية والبدنية والمالية كما مر فان مافيها من بذل المال لتحصيل الطهور ومابه يستر عورته جار مجرى الزكاة ومافيها من القيام بموضع المناجاة جار مجرى الاعتكاف والتوجه بها الى الكعبة يجرى مجرى الحج وذكر الله تعالى وذكر رسوله عليه الصلاة والسلام يجرى مجرى اظهار الشهادتين للايمان والمجاهدة فى مدافعة الشيطان بحبس النفس على العبادة وحبس الخواطر والافكار على مناجاة رب العالمين جارية مجرى الجهاد والامساك عن الاطيبين جار مجرى الصوم وفيها ماليس فى شئ من العبادات الاخر من وجوب القراءة واظهار الخشوع والركوع والسجود وغير ذلك فلكونها مستجمعة للصبر على هذه الامور خصت بارجاع الضمير اليها فقط ولم يقل وانهما ﴿قوله اى المخبتين﴾ فى الصحاح الخبت المطمئن من الارض فيه رمل والاخبات الخشوع يقال اخبت لله انتهى وقيل الاخبات التطامن وهو التسفل الحسى والميل الى الارض المطمئنة ولذلك يقال طامن ظهره اى أماله وسفله والخضوع لين وانقياد معنوى وفى التيسير الخشوع فى اللغة التذلل عن خشية وخشع اى تطامن ﴿قوله ولذلك﴾ اى ولكون الخشوع اخباتا وتطامنا والخضوع لينا وانقيادا ﴿قوله يتوقعون لقاء الله تعالى ونيل ماعنده﴾ اى من الكرامة والثواب الجزيل لما كان لقاء الله تعالى والوصول اليه حقيقة ممتنعا حمل ملاقاة الرب اولا على ملاقاة ماعنده وجعل الظن بمعنى التوقع والطمع

والمعنى استعينوا على حوائجكم بانتظار النجح والفرج توكلا على الله اوبالصوم الذى هو صبر عن المفطرات لمافيه من كسر الشهوة وتصفية النفس والتوسل بالصلاة والالتجاء اليها فانها جامعة لانواع العبادات النفسانية والبدنية من الطهارة وستر العورة وصرف المال فيهما والتوجه الى الكعبة والعكوف للعبادة واظهار الخشوع بالجوارح واخلاص النية بالقلب ومجاهدة الشيطان ومناجاة الحق وقراءة القرآن والتكلم بالشهادتين وكف النفس عن الاطيبين حتى تجابوا الى تحصيل المآرب وجبر المصائب روى انه عليه الصلاة والسلام كان اذا حزبه امر فزع الى الصلاة ويجوز ان يراد بها الدعاء (وانها) اى وان الاستعانة بهما او الصلاة وتخصيصها برد الضمير اليها لعظم شأنها واستجماعها ضروبا من الصبر او جملة ماامروا به ونهوا عنه (لكبيرة) لثقيلة شاقة كقوله تعالى كبر على المشركين ماتدعوهم اليه (الا على الخاشعين) اى المخبتين والخشوع الاخبات ومنه الخشعة للرملة المتطامنة والخضوع اللين والانقياد ولذلك يقال الخشوع بالجوارح والخضوع بالقلب

﴿ الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم وانهم اليه راجعون ﴾ اى يتوقعون لقـاء الله تعـالى ونيـل ما عنده او يتيقنون انهم يحشرون الى الله فيجازيهم ويؤيده ان فى مصحف ابن مسعود يعلمون وكان الظن لما شابه العلم فى الرجحان اطلق عليه لتضمين معنى التوقع قال اوس بن حجر شعر

فارسلته مستيقن الظن انه * مخالط مابين الشراسيف جائف *

وانمـا لم تثقل عليهم ثقلها على غيرهم فان نفوسهم مرتاضة بامثالها متوقعة فى مقابلتها مايستحقر لاجله مشاقها وتستلذ بسببه متاعبها ومن ثم قال عليه الصلاة والسلام * وجعلت قرة عينى فى الصلاة *

﴿ يا بنى اسرآئيل اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم ﴾ كرره للتأكيد وتذكيرا للتفضيل الذى هو اجل النعم خصوصا

اذ لاقطع باللقاء بالمعنى المذكور فانه وان علم انه لابدّ من الجزآء مطلقا لكن من اين يعلم بما يختم به عمله حتى يعلم لقاء كرامته وثوابه فلا بدّ من حمله على التوقع ولا بدّ على هذا التقدير من عامل ينصب قوله وانهم اليه راجعون لان المراد به رجوعهم الى المحشر بعد الموت والبعث وهو متيقن عند الخاشعين وليس بمتوقع محض فلا وجه لجعله معمولا لقوله يظنون بمعنى يتوقعون بل يقدّر مثل يعلمون او يتيقنون على طريقة قوله * علفتها تبنا وماء باردا * اى وسقيتها ماء باردا وحملها ثانيا على ملاقاة موقف العرض والحساب وحمل الرجوع اليه تعالى على رجوعهم الى جزآئه اياهم على اعمالهم فقوله يحشرون الى الله اى الى موقف حسـابه فلما حمل ملاقاته تعالى على ملاقاة موقف الحساب حمل الظن على اليقين حيث قال او يتيقنون لان ملاقاة المحشر وموقف الحساب امر متيقن به عند الخاشعين لان من لايجزم بلقاء موقف الحساب والجزآء لا يكون جازما بيوم القيامة وهو كفر والكفر لا يتصوّر من الخاشع لان ذكره على وجه المدح له ولا وجه لمدح الكافر فلابدّ ان يكون الظن مستعارا لليقين على تقدير ان يكون المراد بلقاء الله تعالى لقاء موقف الحساب والجزآء ﴿ قوله وكأنّ الظن لما شابه العلم ﴾ بيان لوجه استعمال الظن بمعنى اليقين مع ان الظن هو الاعتقاد الراجح الذى يحتمل النقض واليقين هو الاعتقاد الراجح الذى لايحتمل النقض فانهما لما تشابها من حيث ان كل واحد منهما اعتقاد راجح صح ان يستعار كل واحد منهما للآخر بحسب اقتضاء المقام فاستعير لفظ الظن ههنا لليقين لكون ملاقاة موقف العرض والجزآء امرا متيقنا به الا انه عبر عن اليقين بلفظ الظن للدلالة على انهم لا يأمنون من ملاقاة موقف الحساب والرجوع الى جزآء ربهم فى كل حال من حيث ان الظن فى معنى التوقع ﴿ قوله مستيقن الظن ﴾ حال من ضمير المتكلم فى قوله فارسلته فيكون زمان الاستيقان ماضيا كزمان الارسال الا انه عبر عن الاستيقان بلفظ اسم الفاعل الذى بمعنى الحال على حكاية الحال الماضية فكانت اضافته لفظية لكونها من اضافة اسم الفاعل الى معموله وهو الظن المؤذن بمعنى التوقع والاستشهاد فى ان الظن فيه بمعنى العلم والظاهر ان ضمير المفعول فى ارسلته راجع الى السهم والشراسيف جمع شرسوف وهى اطراف الاضلاع التى تشرف على البطن وقوله جائف اى نافذ الى الجوف ﴿ قوله وانما لم تثقل عليهم ﴾ اى لم تثقل الامور المذكورة من الاستعانة بها او الصلاة او جملة ما كلف به بنو اسرآئيل على الخاشعين لا لقلة مشقتها وثقلها فان مشقة ما اتوا به من الطاعات اكثر مشقة مما اتى به غيرهم لكنهم مع ذلك لما توقعوا فى مقابلتها مايستحقر لاجله مشاقها لم تثقل هى عليهم حيث فعلوها باتم رغبة ووفور نشاط * قال الامام فان قيل انها ان كانت ثقيلة على هؤلاء سهلة على الخاشعين وجب ان يكون ثوابهم اكثر وثواب الخاشعين اقل من ثوابهم وذلك باطل قلنا ليس المراد ان الذى يلحقهم من التعب اكثر مما يلحق الخـاشع ليلزم كون ثوابهم اكثر وكيف يكون كذلك والخاشع يستعمل عند صلاته جوارحه وقلبه وسمعه وبصره ولايغفل عن تدبر ما يأتى به من الذكر مع التذلل والخضوع واذا تذكر الوعيد لم يخل من حسرة وغم واذا ذكر الوعد فمثل ذلك واذا كان هذا فعل الخاشع فالثقل عليه بفعل الصلاة اعظم وانما المراد بقوله وانها لثقيلة على من لم يخشع من حيث انه لايعتقد فى فعلها ثوابا ولا فى تركها عقابا يصعب عليه فعلها لان الاشتغال بما لافائدة فيه يثقل على الطبع واما الخاشع فانه لما اعتقد فى فعلها اعظم المنافع وفى تركها اعظم المضار لم يثقل عليه ذلك لما يعتقد فى فعلها من الفوز بالنعيم المقيم والخلاص من العذاب الاليم ومثاله انه اذا قيل للمريض كل هذا الدواء المرّ فان اعتقد ان له فيه شفاء سهل عليه ذلك وان لم يعتقد ذلك فيه صعب الامر عليه ومن اجل ان الامر الصعب الشديد يسهل على من اعتقد فيه نفعا عظيما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم * حبب الىّ الطيب والنساء وجعلت قرّة عينى فى الصلاة * فانه عليه الصلاة والسلام كان يعدّ غيرها من الاعمال الدنيوية تعبا وكان يستريح فى الصلاة لما فيها من مناجاة الرب تعالى وكان يكثرها حتى تتورم قدماه وقرّة العين بردها كنى بها ههنا عن السرور والفرح ﴿ قوله كرره للتأكيد ﴾ وذلك لان الخطاب فى الموضعين متوجه الى الاولاد الموجودين فى زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وان المراد بالنعمة المذكورة فيها هى النعمة الواصلة اليهم سوآء كانت مختصة بهم او عامة شاملة لجميع البشر وان المقصود من وصفها بقوله انعمت عليكم استمالة قلوبهم وحملهم على اداء شكر تلك النعم الواصلة اليهم وتوبيخهم بنسيان نعم الله تعالى وتركهم شكرها وهذا المقصود يقتضى التعرّض لوصولها اليهم مع قطع النظر عن حصولها لغيرهم كما مر فتكون الفائدة فى اعادة الامر بتذكرها التأكيد مع تخصيص ما هو اجل النعم الواصلة اليهم بالتذكير وهو نعمة تفضيل آبائهم على اهل زمانهم

فان فضيلة الآباء نعمة عظيمة فى حق الاولاد فقوله اجل النعم خصوصا اشارة الى ان عطف قوله وانى فضلتكم على العالمين على قوله نعمتى التى انعمت عليكم من قبيل عطف الخاص على العام تنبيها على شرف الخاص فالمعنى اذكروا نعمتى عليكم وخاصة تفضيلى اياكم على العالمين ﴿قوله وربطه﴾ بالجر عطف على قوله للتأكيد اى تأكيد ماذكر قبله وليكون تمهيدا وتوطئة لذكر نعمة تفضيلهم على العالمين وربط تذكير النعم المذكورة بالوعيد الشديد المدلول عليه بقوله واتقوا يوما الآية فان الوعيد بما فى ذلك اليوم من الحساب والعذاب اشدّ من الوعيد المدلول عليه بقوله واياى فارهبون وبقوله واياى فاتقون وربط تذكير تلك النعم بالوعيد المذكور تخويفا لمن غفل عن تلك النعم واخل بحقوقها ويجوز ان يكون قوله وربطه على لفظ الفعل الماضى معطوفا على قوله كرره بل هو الظاهر ﴿قوله اى عالمى زمانهم﴾ اشارة الى جواب مايقال كيف قيل فى حق من وجد فى زمان نزول هذه الآية انى فضلتكم على العالمين مع ان العالم اسم لجميع مايعلم به وجود الصانع من الموجودات وتفضيلهم على العالمين بهذا المعنى يستلزم كونهم مفضلين على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى اصحابه وامته التى قال تعالى فى حقهم كنتم خير امة اخرجت للناس ومن المعلوم بالضرورة انهم ليسوا مفضلين عليهم * وتقرير الجواب ان المفضل على العالمين حقيقة واصالة ليس هم الموجودين فى زمان نزول هذه الآية بل هم الذين كانوا فى عصر موسى عليه الصلاة والسلام وبعده قبل ان تغير شريعة موسى عليه السلام والحكم عليهم بانهم مفضلون على العالمين انما يستلزم فضلهم على اهل زمانهم لا على من سيوجد بعدهم لان العالم اسم للموجود ومن سيوجد بعدهم من الصحابة والتابعين لهم من هذه الامة ليسوا بموجودين فى زمان نسبة الفضل اليهم فلا يتناولهم مفهوم العالمين فلا يلزم من تفضيل آبائهم الذين كانوا فى عصر موسى عليه السلام وبعده قبل ان تغير شريعته تفضيلهم على من سيوجد بعدهم من هذه الامة ﴿قوله بما منحهم الله﴾ متعلق بقوله تفضيل آبائهم ﴿قوله مقسطين﴾ اى عادلين ﴿قوله واستدل به﴾ اى بقوله تعالى وانى فضلتكم على العالمين على تفضيل البشر على الملك من حيث ان الملك من عالمى زمان بنى اسرآئيل ووجه ضعف هذا الاستدلال ماذكره الامام من ان مفهوم العالمين ان كان عاما متناولا لجميع مايسمى عالما لكون العالمين جمعا معرّفا باللام الاستغراقية لزم منه كون بنى اسرآئيل مفضلين على جميع مايسمى عالما الا ان الفضل المدلول عليه بقوله فضلتكم مطلقا لايدل الا على حقيقة الفضل وماهيته والمطلق يكفى فى تحققه تحقق فرد ما من افراد الماهية فمفهوم الآية كون بنى اسرآئيل مفضلين على العالمين باسرهم فى وجه ما من وجوه الفضل ولا يلزم منه كونهم مفضلين على جميع مايسمى عالما فى جميع وجوه الفضل لجواز كونهم افضل من غيرهم فى امر ويكون غيرهم افضل منهم فيما عدا ذلك الامر فقوله تعالى وانى فضلتكم على العالمين لايدل على كون بنى اسرآئيل مفضلين على الملائكة من جميع الوجوه وان دل على كونهم افضل منهم من وجه ومذهبنا ان خواص بنى آدم كالانبياء عليهم السلام افضل من جملة الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام المؤمنين وعوام المؤمنين افضل من عوام الملائكة ﴿قوله اى مافيه من الحساب والعذاب﴾ يعنى ان يوما ليس ظرفا لقوله تعالى واتقوا لان التقوى لاتقع فى يوم القيامة وانما تقع فى هذا اليوم وليس مفعولا به على الحقيقة ايضا لان نفس اليوم لايتقى وانما يتقى مايحصل فى ذلك اليوم من الحساب والعذاب فلابدّ من تقدير مضاف اى حساب يوم او عذاب يوم ونحو ذلك فلما حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه اعرب باعرابه فصار قوله يوما منصوبا على انه مفعول به وقوله تعالى لاتجزى نفس عن نفس شيأ فى محل النصب على انه صفة لقوله يوما بحذف العائد وتقديره لاتجزى نفس فيه وكذا الجمل التى عطفت عليها اى ولاتقبل منها شفاعة فيه ولا يؤخذ منها عدل فيه ولاهم ينصرون فيه لما ذكر الله تعالى انه فضلهم بان جعلهم اولاد الانبياء عليهم السلام كان ذلك مظنة ان يتوهموا انهم اذا اختاروا الحظوظ العاجلة والثمن القليل على الايمان واتباع الآيات تخاصمهم آباؤهم يوم القيامة فدفع الوهم المذكور بقوله واتقوا يوما وقوله شيأ مفعول به على ان يكون قوله تجزى بمعنى تقضى اى لاتقضى نفس عن غيرها ولاتؤدى شيأ من الحقوق الفائتة على ذلك الغير يقال جزى عنه كذا اى قضى عنه وفى حديث ابى بردة بن نيار تجزى عنك ولاتجزى عن احد بعدك اى تقضى تلك العناق الجذعة ماوجب عليك من الاضحية وبيانه ماذكره البخارى فى صحيحه ان ابابردة قال يارسول الله انى نسكت شاتى قبل الصلاة وعرفت ان اليوم يوم اكل وشرب واحببت ان تكون شاتى اوّل مايذبح فى بيتى فذبحتها وتغدّيت بها قبل ان آتى الصلاة فقال

وربطه بالوعيد الشديد تخويفا لمن غفل عنها واخل بحقوقها (وانى فضلتكم) عطف على نعمتى (على العالمين) اى عالمى زمانهم يريد به تفضيل آبائهم الذين كانوا فى عصر موسى عليه الصلاة والسلام وبعده قبل ان يغيروا بما منحهم الله تعالى من العلم والايمان والعمل الصالح وجعلهم انبياء وملوكا مقسطين واستدل به على تفضيل البشر على الملك وهو ضعيف (واتقوا يوما) اى مافيه من الحساب والعذاب (لاتجزى نفس عن نفس شيأ) لاتقضى عنها شيأ من الحقوق اوشيأ من الجزاء فيكون نصبه على المصدر

رسول الله صلى الله عليه وسلم *شاتك شاة لحم * قال يارسول الله فان عندنا عناقا جذعة هي احب الي من شاتين أفتجزي عني قال * نعم ولاتجزي عن احد بعدك * والعناق الانثى من ولد المعز والجذع ما اتى عليه اكثر السنة لاتمامها وانه ان كان من الضأن يجوز ذبحه في الاضحية وان كان المعز لايجوز وكانت جذعة ابن نيار من المعز وقوله اوشيأ من الجزاء فيكون نصبه على المصدر اي ويحتمل ان يكون انتصاب قوله شيأ على انه مفعول مطلق ويكون التقدير لاتقضي عنها شيأ من القضاء فان قوله لاتجزي لما كان فعلا متعديا احتمل ان يكون شيأ مفعولا به وان يكون مفعولا مطلقا بخلاف تجزئ من اجزأ عنه بالهمزة بمعنى اغنى عنه فانه فعل لازم فلا ينصب المفعول به فعلى قرآءة تجزئ بالهمزة يتعين ان يكون انتصاب شيأ على المصدرية **قوله** وايراده منكرا مع تنكير النفسين للتعميم فان كل واحدة من الكلمات الثلاث نكرة وقعت في سياق النفي فتفيد العموم في الجزاء والمجزي له والمجزي عنه والمعنى ان نفسا من الانفس لاتجزي شيأ من الجزاء اوشيأ من الحقوق عن نفس حتى يحصل القنوط واليأس لهم ولامثالهم وكذا الكلام في تنكير شفاعة وعدل فان المرء لاينوب عنه غيره في قضاء ماعليه من الحقوق يوم القيامة بل يقضي كل امرئ ماعليه من الحقوق مما اكتسبه في الدنيا من الحسنات ان وجدت والا فتحمل سيئات من له الحق قبله روي عن ابي هريرة رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم * رحم الله عبدا كان عنده لاخيه مظلمة في عرض اومال اوجاه فاستحله قبل ان تؤخذ منه وليس له دينار ولادرهم فان كانت له حسنات اخذ من حسناته وان لم يكن له حسنات حمل من سيئاته * **قوله** ومن لم يجوز حذف العائد المجرور بناء على ان حذفه يستلزم حذف الجار ايضا لامتناع ان يبقى الحرف الجار بعد حذف مجروره فيؤدي الى كثرة الحذف وهو خلاف الاصل فلما لم يجوز حذفه حمل الكلام على الاتساع وهو ان يجري الظرف مجرى المفعول به ويتعدى الفعل اليه بدون كلمة كما في قوله * ويوم شهدناه سليما وعامرا * والاصل شهدنا فيه وقولك آتيك اليوم وصليت اليوم اي في اليوم فلما جاز حذف كلمة مع الظرف اتسع في العائد المجرور حيث حذف عنه الجار لكونه ظرفا وجعل الضمير المجرور متصلا بالفعل فصار منصوبا ثم حذف على طريق حذف العائد المنصوب من جملة الصفة في قول الشاعر

* فما ادري أغيرهم تناء *	وطول العهد ام مال اصابوا *

فان الاصل اصابوه فحذف العائد المنصوب من الصفة فان جملة اصابوه في محل الرفع على انها صفة مال كما ان جملة لاتجزي نفس عن نفس شيأ صفة لقوله يوما وكان اصلها لاتجزي فيه ثم صارت لاتجزيه ثم لاتجزي وكان الشاعر قد خرج الى الشام فكتب الى بني عمه مرارا فلم يحيروا اليه جواب مكتوبه فنظم هذه الابيات فارسلها اليهم وهي قوله

* الا أبلغ معاتبتي وقولي *	بني عمي فقد حسن العتاب *
* وسل هل كان ذنب لي اليهم *	وهم منه فأعتبهم غضاب *
* كتبت اليهموا كتبا مرارا *	فلم يرجع الي لها جواب *
* فما ادري أغيرهم تناء *	وطول العهد ام مال اصابوا *
* فمن يك لايدوم له وصال *	وفيه حين يعزب انقلاب *
* فعهدي دائم لهموا وودي *	على حال اذا شهدوا وغابوا *

قوله ابلغ وسل كل واحد منهما امر للمكتوب الذي ارسله الى بني عمه وقوله بني عمي مفعول ابلغ وهم مبتدأ وغضاب خبره وقوله فاعتبهم مضارع منصوب باضمار ان بعد الفاء في جواب الاستفهام وهمزته للسلب اي فازيل عتابهم وضمير لها راجع الى قوله كتبا وتناء فاعل غير وهو تفاعل بمعنى تباعد من نأى ينأى اي بعد اصله تناؤي وقوله ومن يك شرط وجوابه قوله فعهدي دائم وقوله وفيه انقلاب جملة اسمية معطوفة على قوله لايدوم له وصال وضمير فيه راجع الى من ويعزب بمعنى يبعد وموضع الاستشهاد قوله ام مال اصابوا من حيث ان العائد المنصوب حذف من الصفة فيه وانما قال ذلك لان الغنى في اكثر الناس يغير الاخوان **قوله** اي من النفس الثانية العاصية والمعنى ان النفس العاصية المأخوذ منها تجازي على جرمها وان جاءت بشفاعة شافع لم تقبل منها شفاعة **قوله** او من الاولى على معنى ان نفسا من النفوس لو شفعت في حق النفس العاصية لاتقبل شفاعتها كانها

وقرئ لاتجزئ من اجزأ عنه اذا اغنى وعلى هذا تعين ان يكون مصدرا وايراده منكرا مع تنكير النفسين للتعميم والاقناط الكلي والجملة صفة ليوما والعائد فيها محذوف تقديره لاتجزي فيه ومن لم يجوز حذف العائد المجرور قال اتسع فيه فحذف عنه الجار واجري مجرى المفعول به ثم حذف كما حذف في قوله ام مال اصابوا (ولايقبل منها شفاعة ولايؤخذ منها عدل) اي من النفس الثانية العاصية او من الاولى وكأنه اريد بالآية نفي ان يدفع العذاب احد عن احد من كل وجه محتمل فانه اما ان يكون قهرا او غيره والاول النصرة والثاني اما ان يكون مجانا او غيره والاول ان يشفع له والثاني اما باداء ماكان عليه وهو ان يجزي عنه او بغيره وهو ان يعطي عنه عدلا

لاتؤدّى عنها شيأ من الحقوق الواجبة عليها ﴿قوله والعدل الفدية﴾ اى لايؤخذ من العاصى فدية بنجو بها من النار لانه لايجدها فى ذلك اليوم فكيف يفتدى بها قال تعالى ولو ان للذين ظلموا ما فى الارض جميعا ومثله معه لافتدوا به من سوء العذاب يوم القيامة ﴿قوله وقيل البدل﴾ اى من يكون بدلا عن نفسه يتحمل عنه ما يستحقه من العذاب قال الامام ابو الليث ويقال لو جاءت بعدل نفسها مكانها لايقبل منها وفى التيسير روى انه يعطى كل مؤمن يهوديا او نصرانيا فيقال له هذا فدآؤك من النار وفيه ايضا العدل بالفتح مثل الشئ من خلاف جنسه وبالكسر مثله من جنسه وقيل العدل بالفتح المساوى للشئ قيمة وقدرا وان لم يكن من جنسه وبالكسر المساوى له من جنسه وجرمه ﴿قوله والضمير لما دلت عليه النفس الثانية﴾ يعنى ضمير الجمع فى قوله تعالى ولاهم وقيل انه راجع الى النفس المنكرة من حيث تناولها للنفوس الكثيرة بسبب وقوعها فى سياق النفى الا انه لاوجه له لانه لفظ مفرد وتناوله للجماعة على سبيل البدل فلا وجه لرجوع ضمير الجمع اليه بل الوجه ان يرجع الى النفوس المدلول عليها بالنفس الواردة فى سياق النفى فان تلك النفوس مذكورة معنى بدلالة لفظ نفس المنكر الواقع فى سياق النفى عليها ﴿قوله وتذكيره الى آخره﴾ جواب عما يقال لو عاد الضمير الى النفوس المذكورة معنى لكان المناسب ان يقال ولاهن ينصرن بتأنيث الضمير واجاب عنه بان تذكير الضمير مبنى على تأويل النفوس بالعباد او الاناسى وعدل عن الجملة الفعلية المعطوفة على اخواتها الى الاسمية للدلالة على الدوام الوصفى اى وهم لاينصرون دآئما ماداموا هم وفيه ايماء الى انه ينصر غيرهم ﴿قوله والنصر اخص من المعونة لاختصاصه بدفع الضر﴾ والشدآئد بخلاف المعونة فانها قد تكون لاقامة الصنائع والاعمال واعلم ان من أخل بحق الغير فتوجه عليه بسبب ذلك شدآئد وعقوبات فانما ينجو منها بان يذب عنه اصدقاؤه وعشيرته باحد اربعة امور اما ان يقضوا ما عليه من نفس الحق ويؤدوه الى صاحب الحق او بان يلاينوه ويلاطفوه بوجوه الضراعة وصنوف الشفاعة والمنة او بان يعطوا فدآءه وعدله فيتقذوه من الاسر والحبس فان لم ينفع شئ من هذه الثلاثة تمسكوا بنصر الاخلاء والاعوان وتخليصهم اياه بالقوة والغلبة فذكر الله تعالى فى هذه الآية هذه الامور الاربعة على هذا الترتيب واخبر ان شيأ منها لايخلصه مما توجه اليه من الشدآئد قطعا لرجائهم واذهابا لطمعهم وهذه الاربعة انما تحقق من جهة عشائر من عليه الحق وقد يتخلص المجرم بعفو من له الحق وتجاوزه عما عليه واعتاقه مجانا وقد اخبر الله تعالى فى آية اخرى ان لايغفر ان يشرك به فأقنط الكفار اقناطا كليا ﴿قوله وقد تمسكت المعتزلة بهذه الآية على نفى الشفاعة لاهل الكبائر﴾ ووجه التمسك ان شفاعة فى قوله ولاتقبل منها شفاعة نكرة فى سياق النفى فتعم جميع انواع الشفاعة وان رسول الله صلى الله عليه وسلم لو كان شفيعا لاحد من العصاة لكان ناصرا له وذلك خلاف ما يفهم من قوله ولاهم ينصرون وانما خص اهل الكبائر بانتفاء الشفاعة عند المعتزلة لانهم لاينفون الشفاعة للمؤمنين بان تحصل لهم زيادة ثواب ومنفعة على قدر ما استحقوه من الثواب الموعود فان الشفاعة المتنازع فيها بينهم وبين اهل السنة انما هى الشفاعة لاهل الكبائر المستحقين للعقاب لاسقاط العقاب اما بان يشفع لهم فى عرصة القيامة حتى لايدخلوا النار او يشفع لمن دخل النار منهم حتى يخرجوا منها ويدخلوا الجنة واتفقوا على جواز ان يشفع للمؤمنين المستحقين للثواب فى ان تحصل لهم زيادة على قدر ما استحقوه من الثواب الموعود واتفقوا ايضا على انتفاء الشفاعة للكفار بالكلية * واجيب عن تمسك المعتزلة بهذه الآية فى نفى الشفاعة فى حق اهل الكبيرة بان الآية وان دلت على نفى الشفاعة مطلقا اى سوآء كانت فى حق الكفار او فى حق اهل الكبيرة من المسلمين الا ان تخصيصها بالكفار للآيات والاحاديث الواردة فى حقية الشفاعة لعصاة المؤمنين فى الآخرة خصوصا وان هذه الآية نزلت فى حق اليهود الذين يزعمون ان آباءهم الانبياء من ابراهيم واسحق ويعقوب عليهم الصلاة والسلام يشفعون لهم فأيئسوا عما زعموه بهذه الآية فلما نزلت الآية فى حق بنى اسرآئيل لم تكن دليلا على ان الشفاعة لاتقبل فى حق العصاة مطلقا بل تدل على انها لاتقبل فى حق الكفار فقط كأنه قيل لاتجزى نفس مامنكم عن نفس مامنكم الآية ﴿قوله تفصيل لما اجمله فى قوله تعالى اذكروا نعمتى التى﴾ فان تفصيل وجوه تلك النعم ابلغ فى تذكيرها وادخل فى التوبيخ على الكفران بها فكأنه قيل اذكروا نعمتى التى واذكروا اذ انجيناكم واذ فرقنا بكم البحر واذ واعدنا موسى عليه السلام وجعله معطوفا على قوله نعمتى يدل على ان اذ ههنا منصوب المحل على انه مفعول به لقوله اذكروا كالمعطوف عليه وظاهره مخالف لما اختاره المصنف فى تفسير قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة من ان

والشفاعة من الشفع كأنّ المشفوع له كان فردا فجعله الشفيع شفعا بضم نفسه اليه والعدل الفدية وقيل البدل واصله التسوية سمى به الفدية لانها سوّيت بالمفدى وقرأ ابن كثير وابو عمرو ولاتقبل بالتاء (ولاهم ينصرون) يمنعون من عقاب الله والضمير لما دلت عليه النفس الثانية المنكرة الواقعة فى سياق النفى من النفوس الكثيرة وتذكيره بمعنى العباد او الاناسىّ والنصر اخص من المعونة لاختصاصه بدفع الضر وقد تمسكت المعتزلة بهذه الآية على نفى الشفاعة لاهل الكبائر واجيب بانها مخصوصة بالكفار للآيات والاحاديث الواردة فى الشفاعة ويؤيده ان الخطاب معهم والآية نزلت ردّا لما كانت اليهود تزعم ان آباءهم تشفع لهم (واذ نجيناكم من آل فرعون) تفصيل لما اجمله فى قوله اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم وعطف على نعمتى عطف جبريل وميكائيل على الملائكة وقرئ انجيتكم ونجيتكم

كلمة اذ واذا لازمة الظرفية ومحلهـا النصب على الظرفية ابدا كما ذهب اليه الجمهور وذهب بعض العلماء الى انه لاتلزم ظرفيتهـا بل يجوز ارتفـاعها على الابتدآء او الخبرية نحو اذا آتيك اذ يأتى زيد اليك اى وقت اتيانى اليك وقت اتيان زيد اليك ويجوز وقوعهـا مفعولا به كما فى قوله عليه الصلاة والسلام لعائشة رضى الله عنها انى لأعلم اذا كنت عنى راضية واذا كنت علىّ غضبى فان اذا ههنا منصوبة المحل على انها مفعول به لاعلم وقد تقع اذ مجرورة المحل بالاضافة اليها كما فى قوله تعالى بعد اذ نجانا الله منهـا ولم يرض المصنف بقول هذا البعض بل جعلها لازمة الظرفية واوّل المواضع التى يظن كونهـا فيها غير ظرف بحمل الكلام على التقدير وجعل تقدير الحديث لأعلم غضبك علىّ ورضاك عنى اذا كنت الخ وجعل تقدير قوله تعالى واذكر اخا عاد اذ أنذر قومه بالاحقاف وقوله واذكر عبدنا ايوب اذ نادى ربه اذكر الحادث وقت انذار قومه والحادث وقت ندآئه ربه فحذف الحادث واقيم الظرف مقامه فعلى هذا ينبغى ان يكون قوله تعالى واذ نجيناكم فى تقدير والحادث اذ نجيناكم كأنه قيل اذكروا نعمتى واذكروا الحادث اذ نجيناكم ﴿قوله واصل آل اهل﴾ فابدلت الهاء همزة لقربها منها كما ابدلت فى ماء اذ اصله ماه بدليل جمعه على مياه ثم ابدلت الهمزة الساكنة الفالمفتحة ماقبلها كما ابدلت فى أأدم وأأمن ويدل عليه تصغيره على اهيل وقيل اصله أول من آل يأول اذا رجع وتصغيره أويل ويقال لاتباع الرجل انهم آله لان امورهم تؤل اليه فى نسبة او صحبة ذكر فى المطوّل ان الكسائى قال سمعت اعرابيا فصيحا يقول اهل وأهيل وال وأويل ﴿قوله وخص بالاضافة الى اولى الخطر﴾ اى الى اولى القدر والمنزلة فان خطر الرجل قدره ومنزلته بخلاف الاهل فانه قد يضاف الى غير العقلاء فيقال اهل مصر كذا واهل بيت كذا واهل الاسلام وغير ذلك وعلى تقدير اضافته الى العقلاء قد يضاف الى من لاحظ له ولا قدر فيقال أهل فلان الحجام او الكناس والآل لايضاف الا الى العقلاء الذين لهم خطر فى امر الدنيا والدين كآل النبى عليه السلام او فى امر الدنيا فقط كآل فرعون فالآل اخص من الاهل والعمالقة قوم نسبوا الى عمليق وهو عمليق بن لاود بن ارم بن سام ابن نوح عليه الصلاة والسلام وهم امم تفرقوا فى البلاد وسكان الشام منهم سموا بالجبابرة ومن سكن منهم بمصر فهم العمالقة فليس المراد بالعمالقة ههنا جميع من نسب الى عمليق بل الذين كانوا بمصر منهم واختلف فى ان فرعون علم شخص من ملوك مصر او هو يكون موضوعا للحقيقة الذهنية يعبر به عن كل من ملك العمالقة الكائنين فى مصر ويكون اطلاقه على فرد خارجى من افرادها كفرعون موسى لا لانه موضوع بازآء ذلك الفرد حقيقة بل لكون تلك الحقيقة الذهنية مطابقة لكل فرد من افرادها الخارجية مطابقة الكلى العقلى لجزئياته واختاره المصنف حيث قال وفرعون لقب لمن ملك العمالقة وموسى عليه السلام هو موسى بن عمران بن يصهر بن قاحث بن لاوى بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم عليهم السلام ومعلوم ان يوسف عليه السلام يوسف بن يعقوب عليه السلام واختلف فى ان فرعون موسى عليه السلام هل هو فرعون يوسف عليه السلام او غيره واشار المصنف الى ان المختار انه غيره بدليل تغاير اسميهما وتباعد ما بينهما من الزمان فان فرعون يوسف عليه السلام كان اسمه ريان بن الوليد واسم فرعون موسى مصعب بن ريان او وليد بن مصعب وروى الامام عن وهب انه قال فرعون يوسف هو فرعون موسى لقوله ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات ثم قال وهذا غير صحيح اذ كان بين دخول يوسف مصر وبين ان دخلها موسى عليه السلام اكثر من اربعمائة سنة الا ان يصح ان فرعون موسى عليه السلام قد عمر اكثر من اربعمائة سنة كما ذكره محيى السنة فى معالم التنزيل حيث قال وفرعون هو الوليد بن مصعب بن ريان وكان من القبط لا من العمالقة وعمر اكثر من اربعمائة سنة ﴿قوله تعالى يسومونكم﴾ جملة حالية من قوله آل فرعون اى حال كونكم سائمين العذاب ويجوز كونها جملة مستأنفة لمجرّد الاخبار بذلك فتكون حكاية حال ماضية وضميركم مفعول اوّل ليسومون وسوء العذاب مفعوله الثانى لان سام يتعدّى الى مفعولين كاعطى يقال سامه كذا اى اولاه اوالزمه اوكلفه اياه ﴿قوله يبغونكم﴾ اصله يبغون لكم سوء العذاب اى يطلبونه لكم فحذف الجار واوصل الفعل بنفسه وفى الصحاح بغيتك الشئ اى طلبته لك ويقال سامه خسفا اى بغى له ذلا وهوانا واولاه ظلما اى جعل الظلم بحيث يليه ويقرب منه واصل السوم الذهاب فى طلب الشئ فهو لفظ موضوع لمعنى مركب من الذهاب والابتغاء فاجرى مرّة مجرى الذهاب فقيل سامت الابل فهى سائمة اذا ذهبت فى المرعى فلم تعدّ الى المفعول وتارة اجرى مجرى الابتغاء فقيل سمت الابل فى المرعى اى طلبتها فيه وسمته كذا كما يقال بغيته كذا بمعنى طلبت له كذا ﴿قوله

واصل آل اهل لان تصغيره اهيل وخص بالاضافة الى اولى الخطر كالانبياء والملوك وفرعون لقب لمن ملك العمالقة ككسرى وقيصر لملكى الفرس والروم ولعتوّهم اشتق منه تفرعن الرجل اذا عتا وتجبر وكان فرعون موسى مصعب بن ريان وقيل ابنه وليدا من بقايا عاد وفرعون يوسف عليه السلام ريان وكان بينهما اكثر من اربعمائة سنة (يسومونكم) يبغونكم من سامه خسفا اذا اولاه ظلما واصل السوم الذهاب فى طلب الشئ

(سوء العذاب) افظعه فانه قبيح بالاضافة الى سائره والسوء مصدر ساء يسوء ونصبه على المفعول ليسومونكم والجملة حال من الضمير في نجيناكم او من آل فرعون
اومنهما جميعا لان فيهما ضمير كل واحد منهما (يذبحون ابناءكم ويستحيون نساءكم) بيان ليسومونكم ولذلك لم يعطف وقرئ
يذبحون بالتخفيف وانما فعلوا بهم ذلك لان فرعون رأى في المنام اوقال له الكهنة سيولد منهم من يذهب بملكه فلم يرد اجتهادهم من قدر الله شيأ (وفي ذلكم بلاء) محنة ان اشير بذلكم الى صنيعهم ونعمة ان اشير به الى الانجاء واصله الاختبار لكن لما كان اختبار الله تعالى عباده تارة بالمحنة وتارة بالمنحة اطلق عليهما ويجوز ان يشار بذلكم الى الجملة ويراد به الامتحان الشائع بينهما (من ربكم) بتسليطهم عليكم او ببعث موسى عليه السلام وتوفيقه لتخليصكم اوبهما (عظيم) صفة بلاء وفي الآية تنبيه على ان مايصيب العبد من خير او شر اختبار من الله تعالى فعليه ان يشكر على مساره ويصبر على مضاره ليكون من خير المختبرين (واذ فرقنا بكم البحر) فلقناه وفصلنا بين بعضه وبعض حتى حصلت فيه مسالك بسلوككم فيه اوبسبب انجائكم او ملتبسا بكم كقوله * تدوس بنا الجماجم والتريبا
وقرئ فرّقنا على بناء التكثير لان المسالك كانت اثني عشر بعدد الاسباط (فانجيناكم واغرقنا آل فرعون) اراد به فرعون وقومه واقتصر على ذكرهم للعلم بانه كان اولى به وقيل شخصه كما روى ان الحسن رضي الله تعالى عنه كان يقول اللهم صل على آل محمد اى شخصه واستغنى بذكره عن ذكر اتباعه (وانتم تنظرون) ذلك اوغرقهم واطباق البحر عليهم او انفلاق البحر عن طرق يابسة مذللة او جثثهم التي قذفها البحر الى الساحل او ينظر بعضكم بعضا روى انه تعالى امر موسى عليه السلام ان يسري ببني اسرآئيل فخرج بهم فصبحهم فرعون وجنوده وصادفوهم على شاطئ البحر فاوحى الله تعالى اليه ان اضرب بعصاك البحر فضربه فظهر فيه اثنا عشر طريقا يابسا فسلكوها فقالوا ياموسى نخاف ان يغرق بعضنا ولا نعلم ففتح الله فيها كوى فتراأوا وتسامعوا حتى عبروا البحر ثم لما وصل اليه فرعون ورآه منفلقا اقتحم فيه هو وجنوده فالتطم عليهم واغرقهم اجمعين واعلم ان هذه الواقعة من اعظم ما انعم الله به
على بني اسرآئيل ومن الآيات الملجئة الى العلم بوجود الصانع الحكيم وتصديق موسى عليه الصلاة والسلام ثم انهم بعد ذلك اتخذوا (العجل)
العجل وقالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ونحو ذلك فهم بمعزل في الفطنة والذكاء وسلامة النفس وحسن الاتباع عن امة محمد صلى الله عليه وسلم

افظعه اى اشنعه يقال فظع الامر فظاعة فهو فظيع اى شديد شنيع جاوز المقدار في الشدّة والشناعة وساءه يسوءه سوأ بالفتح ومساءة نقيض سرّه واساء اليه نقيض احسن اليه والاسم السوء بالضم وهو يتناول كل مايسوء الانسان من آفة وداء والسوء والسوأى نحو الحسن والحسنى وزنا ونقيضه معنى ولما كان العذاب كله سيئا وقبيحا فسر سوء العذاب بما هو افظع منه **قوله والجملة حال** اى جملة يسومونكم حال من ضمير المخاطب في نجيناكم **قوله لان فيهما** اى في الجملة المذكورة ضمير كل واحد من نجيناكم ومن آل فرعون فيصح كونها حالا منهما جميعا **قوله بيان ليسومونكم** امابان تكون مستأنفة لبيان كيفية سومهم سوء العذاب كأنه قيل كيف كان سومهم العذاب فقيل يذبحون اوبان تكون بدلا من الجملة التي قبلها كقوله متى تأتنا تلمم بنا في ديارنا * فان البدل فيه معنى البيان ولذلك ترك العاطف ههنا وعطف في سورة ابراهيم حيث قيل واذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم اذ انجاكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب ويذبحون ابناءكم ويستحيون نساءكم لانه لم يقصد بقوله ويذبحون ابناءكم بيان كيفية سومهم العذاب حتى يجب ترك العاطف، بل جعل قوله يسومونكم محمولا على سائر طرق التعذيب والتكاليف الشاقة سوى الذبح وجعل الذبح شيأ آخر سوى سوم العذاب فلما كانا امرين متغايرين صح عطف احدهما على الآخر روى انه جعل بني اسرآئيل خدماله وصنفهم في اعماله فصنف يبنون له وصنف يزرعون وصنف يضربون اللبن وصنف يكنسون المبرز ونحو ذلك من الاعمال الصعبة والتكاليف الشاقة ومن لم يكن له صنعة يضع عليه الجزية والخراج يؤدونها في اوقاتها والتشديد في قوله يذبحون للتكثير كما يقال فتحت الابواب وهذا يدل على ان المراد بالتكثير تكثير المفعول وقال الراغب وتخصيص التذبيح دون الذبح تنبيه على كثرة ذلك منهم وهذا يدل على ان المراد كثرة الفعل وتكرره لا كثرة المفعول **قوله محنة ان اشير الخ** يعني ان البلا مطلق الاختبار فيكون بالمحبوب والمكروه فذلكم ان اشير به الى صنيع قوم فرعون من السوم ومامعه فبلاء بمعنى محنة وان اشير به الى الانجاء فنعمة وان اشير الى مجموع ماذكر فالبلاء شامل لمعنييه وكذا قوله في تفسير من ربكم اشارة الى هذه الوجوه الثلاثة ووجهه ظاهر والمختبرين بفتح الباء **قوله فلقناه الخ** في باء بكم اوجه اولها الاستعانة والتشبيه بالآلة فتكون استعارة تبعية في معنى باء الاستعانة واليه اشار المصنف رحمه الله بقوله حتى حصلت فيه مسالك بسلوككم فيه وهو تكلف والثاني السببية الباعثة بمنزلة اللام واليه اشار بقوله او بسبب انجائكم والثالث المصاحبة فيكون ظرفا مستقرا واليه اشار بقوله او ملتبسا بكم كما في البيت المذكور وهو لابي الطيب المتنبي من قصيدة وقبله

كأن خيولنا كانت قديما	تسقى في قحوفهم الحليبا
فمرّت غير نافرة عليهم	تدوس بنا الجماجم والتريبا

يصف خيله بانها الفت الحروب فلا تنفر من القتلى وانها كرام كانت تسقى الحليب لان العرب كانت تسقيه الجياد منها خاصة والجماجم جمع الجمجمة وهي عظم الرأس والتريب عظام الصدور واحدتها تريبة وقوله فرّقنا على بناء التكثير فيه نظر يعلم بما في تزلنا **قوله اراد به فرعون وقومه** يعني انه كنى بآل فرعون عن فرعون وآله كما يقال بنو هاشم لهاشم وبنيه قال تعالى ولقد كرمنا بني آدم بمعنى هذا الجنس الشامل لآدم وقوله واقتصر الخ هذا وجه آخر لانهم اذا عذبوا بالاغراق كان مبدأ العناد ورأس الضلال اولى بذلك فالظاهر عطفه باو وقوله وقيل شخصه يعني ان آل هنا بمعنى شخص وهو ثابت في اللغة ولكنه ركيك اذلا حاجة اليه **قوله ذلك اوغرقهم الخ** الاشارة بذلك الى جميع مامر والطرق اليابسة بيان للواقع اذلا دلالة للنظم عليه ثم انه بين الوجه الاخير بما روى والبحر المذكور هو القلزم وقيل النيل وكوى بكسر الكاف وضمها جمع كوّة **قوله فالتطم عليهم** يقال التطمت الامواج اذا ضرب بعضها بعضا **قوله واعلم ان هذه الواقعة الخ** يشير الى ان قوم موسى عليه الصلاة والسلام مع ماظهر لهم من الآيات المحسوسة صدر منهم ماصدر وقوله فهم مبتدأ وقوله بمعزل خبره وقوله عن امة محمد متعلق به وفيه اثبات لفضل هذه الامة عليهم الا ان معجزاته عليه الصلاة والسلام ليست كلها نظرية بل منها محسوسات كثيرة كنبع الماء وتكثير الطعام وشق القمر الى غير ذلك فلعل المصنف رحمه الله لايسلم تواترها وانما كان اخباره بهذا معجزا لانه من الغيب اذهو لم يقرأ الكتب فيطلع عليها وفي قوله وانتم تنظرون تجوّز اى وآباؤكم ينظرون

بجعل نظر آبائهم لتيقنه كالمحسوس ﴿قوله لما عادوا الى مصر الخ﴾ تبع في هذا الكشاف وعود موسى عليه الصلاة والسلام وبنى اسرآئيل لم يذكره احد قال بهاء الدين بن عقيل فى تفسيره لم يصرح احد من المفسرين والمؤرخين بانهم دخلوا مصر بعد خروجهم منها وانما كانوا بالشام ولم يأت موسى عليه الصلاة والسلام لميقات الا بطور سيناء وهو من ارض الشام لامصر وقال ابن جرير ان الله اورثهم ارضهم ولم يردهم اليها وانما جعل مسكنهم الشام ﴿قوله لانه تعالى وعده الوحى الخ﴾ لما لزم فى المواعدة كونها من الجانبين بينها وههنا اشكال فان اربعين ليلة اما مفعول فيه ولا يصح لان المواعدة لم تقع فيها واما مفعول به ولا سبيل اليه الا بدون تقدير مضاف فلانه لامعنى لمواعدة نفس الزمان واما مع تقدير المضاف فلانه اما ان يقدر امران ولم يعهد فى العربية تقدير مضافين محذوفين لشئ واحد نحو لقيت زيدا بمعنى ثوبه وفرسه او يقدر واحد منهما ولا يصح تعليق المواعدة به لان الوحى موجود من الله لامن موسى والمجئ بالعكس واجاب عنه العلامة التفتازانى بان اربعين ليلة فى موقع المفعول به باعتبار ما يتعلق بها من الاحوال والافعال الصالحة لتعلق الوعد به ويكون من الطرفين وعدم تعلق به الا انه من الله الوحى وتنزيل التوراة ومن موسى المجئ والاستماع والقبول وكذا الكلام فى كل موضع تبين فيه اختلاف الطرفين فى باب المفاعلة ﴿قوله من بعد موسى او مضيه﴾ اى انطلاقه الى الطور والظاهر ان كلمة او فيه بمعنى الواو العاطفة التفسيرية لان كونها على اصل معناها يقتضى ان يجوز رجوع الضمير الى موسى عليه الصلاة والسلام بدون تقدير المضاف نعم لو جعل ضمير بعده راجعا الى الوعد لما احتيج الى تقدير المضاف الا ان المصنف جعله راجعا الى موسى عليه الصلاة والسلام مع اشعاره انه لاحاجة الى تقدير المضاف اليه ﴿قوله لكى تشكروا عفوه﴾ فسر لعل بكى اخذا بما قيل ان لعل فى القرآن بمعنى كى غير قوله تعالى فى الشعرآء لعلكم تخلدون فانها بمعنى كان اى كأنكم تخلدون ﴿قوله يعنى التوراة الجامع الخ﴾ اذا كان الكتاب والفرقان واحدا وهو التوراة فالعطف لان تغاير الذات كتغاير الصفات يصحح العطف كما مر فى قوله

❊ الى الملك القرم وابن الهمام ❊ وليث الكتيبة فى المزدحم ❊

وان فسر بالنصر الفارق بين المتقابلين وهو هنا بانفراق البحر فلا كلام ايضا ﴿قوله باتخاذكم العجل الخ﴾ فان قلت اتخذ مما ابدل فيه الهمزة كما فى اتّزن وهى لغة رديئة كما سيأتى قلت قال ابن النحاس ان اتخذ مما ابدل فيه الواو تاء لان فيه لغة يقال وخذ بالواو فجاء على هذه اللغة وقال الفارسى رحمه الله ان التاء الاولى اصلية لان العرب قالوا تخذ بكسر الخاء بمعنى اخذ قال تعالى لتخذت عليه اجرا واتخذ يتعدى لواحد وقد يتعدى لاثنين ﴿قوله فاعزموا على التوبة والرجوع الخ﴾ توبة بنى اسرآئيل اما ان تكون الرجوع والقتل مغاير لها فالعطف بالفاء ظاهر واما ان تكون الرجوع والقتل متمم لها وحينئذ لا اشكال ايضا الا انه قيل انه مجاز لاطلاق التوبة على جزئها كما انها فى الاول مجاز واما ان تكون جعلت لهم عين القتل فيأول توبوا باعزموا ليصح التفريع ومنهم من جعله تفسيرا وهو قد يعطف بالفاء ﴿قوله بريئا من التفاوت﴾ يشير الى ان البارئ اخص من الخالق كما فى هو الله الخالق البارئ المصور وفى الكشاف البارئ هو الذى خلق الخلق بريئا من التفاوت ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت مميزا بعضه عن بعض بالاشكال المختلفة والصور المتباينة ففيه تقريع بما كان منهم من ترك عبادة العالم الحكيم الذى برأهم بلطف حكمته حتى عرضوا انفسهم لسخط الله ونزول امره بان يفك ما ركبه من خلقهم وينثر ما نظم من صورهم واشكالهم حين لم يشكروا النعمة وقال الطيبى معنى التفاوت عدم التناسب فكأن بعضه يفوت بعضا ولا يلائمه ومعنى التمييز التفريق فاليد مميزة عن الرجل لكن ملائمة لها من حيث الصغر والكبر والغلظ والدقة كقوله اعطى كل شئ خلقه انتهى فالتمييز بين الاعضاء بعضها من بعض فمن قال ان قوله مميزا بعضها فى اكثر النسخ لايخفى ما فيه والاولى ما فى بعض النسخ بعضكم لم يأت بشئ وانما قال لقومه مع قوله ياقوم لدفع احتمال ان يكون ناداهم بذلك استعطافا لهم وان كانوا اجانب وظلمهم انفسهم بتنقيص ما لهم عند الله وضررهم واصل التركيب للخلوص ويلزمه التمييز المذكور وقوله او فتوبوا الخ اشارة الى الوجه الآخر وقوله بالبخع بالموحدة التحتية والخاء المعجمة والعين المهملة وهو قتل الانسان نفسه وفى الاساس بخع الشاة بلغ بذبحها القفا ومن المجاز بخعه الوجد اذا بلغ منه المجهود وعلى هذا فالقتل حقيقة والمراد ان يقتل كل احد نفسه وقتل الانسان نفسه وان كان ليس جائزا فى شرعنا لنهينا عنه فانه اذا كان بامر لآخرين لامانع منه وعلى الاخير بعضهم يقتل بعضا وعلى ما بعده مجاز وهو

مع ان ما تواتر من معجزاته امور نظرية دقيقة تدركها الاذكياء واخباره عليه الصلاة والسلام عنها من جملة معجزاته على ما مر تقريره (واذ وعدنا موسى اربعين ليلة) لما عادوا الى مصر بعد هلاك فرعون وعد الله موسى ان يعطيه التوراة وضرب له ميقاتا ذا القعدة وعشر ذى الحجة وعبر عنها بالليالى لانها غرر الشهور وقرأ ابن كثير ونافع وعاصم وابن عامر وحمزة والكسائى واعدنا لانه تعالى وعده الوحى ووعده موسى عليه السلام المجئ للميقات الى الطور (ثم اتخذتم العجل) الها ومعبودا (من بعده) من بعد موسى عليه السلام او مضيه (وانتم ظالمون) باشراككم (ثم عفونا عنكم) حين تبتم والعفو محو الجريمة من عفا اذا درس (من بعد ذلك) اى الاتخاذ (لعلكم تشكرون) لكى تشكروا عفوه (واذ آتينا موسى الكتاب والفرقان) يعنى التوراة الجامع بين كونه كتابا منزلا وحجة يفرق بين الحق والباطل وقيل اراد بالفرقان معجزاته الفارقة بين المحق والمبطل فى الدعوى او بين الكفر والايمان وقيل الشرع الفارق بين الحلال والحرام او النصر الذى فرق بينه وبين عدوه كقوله تعالى يوم الفرقان يريد به يوم بدر (لعلكم تهتدون) لكى تهتدوا بتدبر الكتاب والتفكر فى الآيات (واذ قال موسى لقومه ياقوم انكم ظلمتم انفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا الى بارئكم) فاعزموا على التوبة والرجوع الى من خلقكم بريئا من التفاوت ومميزا بعضكم عن بعض بصور وهيئات مختلفة واصل التركيب لخلوص الشئ عن غيره اما على سبيل التفصى كقولهم برئ المريض من مرضه والمديون من دينه او الانشاء كقولهم برأ الله آدم من الطين او فتوبوا (فاقتلوا انفسكم) تماما لتوبتكم بالبخع او قطع الشهوات كما قيل من لم يعذب نفسه لم ينعمها ومن لم يقتلها لم يحيها وقيل امروا ان يقتل بعضهم بعضا

ظاهر لكن قال بعضهم انه تفسير لبعض ارباب الخواطر ولا يجوز ان يفسر به هنا لان المراد هنا القتل الحقيق بالاتفاق والعبدة كالكتبة جمع عابد ﴿قوله روى ان الرجل الخ﴾ المراد بعضه ولده وولد ولده لانه كالجزء منه وقريبه بالباء الموحدة ظاهر وفى نسخة قرينه بالنون اى صديقه وقوله فلم يقدر المضىّ اى عليه والضبابة شبه السحابة ولا تتباصرون من البصر بمعنى الرؤية ونزلت التوبة اى اوحى اليه بقبولها ﴿قوله للتسبيب الخ﴾ فى الكشاف الفاء الاولى للسببية لا غير قال الطيبى يعنى الفاء للتسبيب لا للعطف التعقيبى كقولهم الذى يطير الذباب فيغضب عمرو وقال العلامة منهم من تخيل من قوله لا غير انها ليست للعطف وليس كذلك بل هى لهما معا والمعطوف عليه انكم ظلمتم الخ وكان المصنف تركه لهذا وقيل ان المانع من العطف لزوم عطف الانشاء على الخبر وكون الثانية للتعقيب مرّ وجهه ﴿قوله فتاب عليكم متعلق بمحذوف الخ﴾ ذكر للفاء هنا معنيين احدهما انها للسببية وقعت جزآء لشرط محذوف وثانيهما انها عاطفة على محذوف اى ففعلتم فتاب عليكم ويكون خطابا من الله تعالى لهم على طريقة الالتفات قال التفتازانى من الغيبة الى الخطاب حيث عبر عنهم بطريق الغيبة بلفظ قومه قال وهذا مع وضوحه قد خفى على كثيرين حتى توهموا ان المراد الالتفات من التكلم الى الغيبة فى فتاب حيث لم يقل فتبت انتهى وعلى الوجهين تسمى الفاء الفاء الفصيحة وهى الفاء التى تدل على ان ما بعدها متعلق بمحذوف هو سبب لما بعدها ﴿قوله الذى يكثر توفيق التوبة الخ﴾ اصل معنى التوّاب الرجاع فهو فى العبد الرجوع عن الذنب وفى الله الرجوع بلطفه الى العبد وتوفيقه لذلك والاحسان بقبوله والكثرة مأخوذة من المبالغة وقوله ويبالغ فى الانعام الخ هو معنى الرحيم وقوله توفيق التوبة الاضافة لامية او هو من قبيل مكر الليل ﴿قوله لاجل قولك اولن نقرّ لك﴾ لما كان الايمان يتعدّى بنفسه او بالباء كآمن لا باللام وجهه بان اللام ليست للتعدية بل تعليلية او صلة له بتضمينه معنى الاقرار لانه يتعدّى للمقرّ به بالباء وللمقرّ له باللام فلا يرد عليه ما قيل الاولى ان يقول لن نذعن لك اذ المتعدّى باللام هو الاذعان واما الاقرار فتعديته بالباء فلا بدّ من تأويله بالاذعان ﴿قوله وهى فى الاصل مصدر قولك جهرت الخ﴾ ظاهره انه حقيقة فى رفع الصوت تجوّز به عن العلانية بجامع الظهور فيهما وقال الراغب رحمه الله انه يقال لظهور الشئ بافراط حاسة البصر او حاسة السمع اما البصر فنحو رأيته جهارا وارنا الله جهرة واما السمع فكقوله سوآء منكم من اسر القول ومن جهر به واذا كان حالا من الفاعل فمعناه معاينين واذا كان من المفعول فمعناه ظاهر ﴿قوله وقرئ جهرة بالفتح﴾ اى بفتح الهاء قال ابن جنى فى المنتخب قرأ سهل بن شعيب السهمى جهرة وزهرة فى كل موضع محرّكا ومذهب اصحابنا فى كل حرف حلق ساكن بعد فتح لا يحرّك الا على انه لغة فيه كالنهر والنهر والشعر والشعر ومذهب الكوفيين انه يجوز تحريك الثانى لكونه حرفا حلقيا قياسا مطردا كالبحر والبحر وما ارى الحق الا معهم وكذا سمعته من عقيل وسمعت الشجرى يقول انا محموم بفتح الحاء وقالوا اللحم يريدون اللحم وقالوا سار نحوه بفتح الحاء ولو كانت الفتحة اصلا ما صحت اللام انتهى وظاهر كلام المصنف رحمه الله على الاوّل فانه يقتضى انه لغة فيه لا قياس وقوله فيكون حالا اى من الفاعل ﴿قوله والقائلون هم السبعون الخ﴾ فيه قولان ذكرهما الامام الاوّل ان هذا كان بعد ان كلف عبدة العجل بالقتل بعد رجوع موسى عليه الصلاة والسلام من الطور وتحريق عجلهم وقد اختار منهم سبعين خرجوا معه الى الطور والثانى انه كان بعد القتل وتوبة بنى اسرآئيل وقد امره الله ان يأتى بسبعين رجلا معه فلما ذهبوا معه قالوا له ذلك وما فى شرح المقاصد من ان القائلين ليسوا مؤمنين لم يقل به احد من ائمة التفسير لكن قوله لن نؤمن صريح فيه خصوصا على التفسير الثانى فتأمل واختلفوا فى سبب اختيارهم ووقته فقيل كان حين خرج الى الميقات ليشاهدوا ما هو عليه ويخبروا به وهذا هو الميقات الاوّل وقيل انه اختارهم بعد الاوّل ليعتذروا من ذلك وكلام المصنف مجمل فيه ﴿قوله وقيل عشرة آلاف من قومه﴾ فلا يكون قولهم ذلك لموسى عليه السلام فى ميقات الكلام وهو الطور لان هؤلاء العشرة آلاف لم يذهبوا معه الى الطور لأنه قد ثبت بالنص انه عليه السلام اختار سبعين رجلا للميقات لا عشرة آلاف ﴿قوله والمؤمن به ان الله الذى اعطاك التوراة وكلمك او انك نبى﴾ فان المقصود الاهم من ارسال موسى عليه السلام بعد هلاك فرعون وخلاص بنى اسرآئيل من قهره هو ان يؤمنوا بالله وبكتابه ويصدق رسوله فى دعوى الرسالة وما يتعلق بالطور انما هو لاثبات هذه المقاصد فعلق القوم ايمانهم بهذه المذكورات برؤية الله تعالى عيانا او ان يخبرهم بانه هو الله الذى لا اله الا هو وانه الذى ارسل اليهم موسى ليرشدهم الى الصراط

ـيل امر من لم يعبد العجل ان يقتل العبدة
ـى ان الرجل كان يرى بعضه وقريبه
ـقدر المضىّ لامر الله فارسل الله ضبابة
ـحابة سودآء لا يتباصرون فاخذوا
ـلون من الغداة الى العشىّ حتى دعا موسى
ـرون فكشفت السحابة ونزلت التوبة
ـنت القتلى سبعين الفا والفاء الاولى
ـبيب والثانية للتعقيب (ذلكم خير لكم
ـ بارئكم) من حيث انه طهرة من
ـرك ووصلة الى الحياة الابدية والبهجة
ـرمدية (فتاب عليكم) متعلق بمحذوف
ـجعلته من كلام موسى عليه السلام
ـ تقديره ان فعلتم ما امرتم به فقد تاب
ـكم وعطف على محذوف ان جعلته
ـابا من الله تعالى لهم على طريق الالتفات
ـه قال ففعلتم ما امرتم به فتاب عليكم
ـكم وذكر البارئ وترتيب الامر عليه
ـعار بانهم بلغوا غاية الجهالة والغباوة
ـى تركوا عبادة خالقهم الحكيم الى عبادة
ـر التى هى مثل فى الغباوة وان من
ـرف حق منعمه حقيق بان يسترد منه
ـلك امروا بالقتل وفك التركيب
ـه هو التواب الرحيم) الذى يكثر توفيق
ـبة او قبولها من المذنبين ويبالغ فى
ـعام عليهم (واذ قلتم يا موسى لن
ـن لك) لاجل قولك اولن نقر لك
ـتى نرى الله جهرة) عيانا وهى فى الاصل
ـدر قولك جهرت بالقرآءة استعيرت
ـانة ونصبها على المصدر لانها نوع من
ـية او الحال من الفاعل او المفعول
ـئ جهرة بالفتح على انها مصدر
ـغلبة او جمع جاهر كالكتبة فيكون
ـا والقائلون هم السبعون الذين اختارهم
ـى عليه السلام للميقات وقيل عشرة
ـف من قومه والمؤمن به ان الله الذى
ـطاك التوراة وكلمك او انك نبى

المستقيم والشرع القويم وانه انزل اليه التوراة ليحكم بمافيه ويأمرهم باتباعه والعمل بمافيه الا ان هذا التعليق منهم لما وقع بعد ظهور واضح المعجزات الباهرة الدالة على صدق موسى فى جميع مااخبر به كان ذلك سؤال تعنت وطلبا للدليل الزآئد على ماقام وكفى فى اثبات المطلوب فاوجب ان ينزل العذاب عليهم لان العنت يستوجب العقاب فلذلك قال تعالى فاخذتكم الصاعقة اى لفرط العناد والتعنت فان كفرهم وكونهم معاقبين بالصاعقة ليس من حيث ان رؤيته تعالى مستحيل مطلقا وانهم طلبوا ذلك المستحيل كما ذهب اليه المعتزلة بل انما اخذتهم الصاعقة لانهم لم يسألوا اما سألوه على وجه الاسترشاد والاهتدآء للحق وانما سألوه سؤال تعنت وعناد لانه لما تمت الدلائل الدالة على صدق مدّعى الرسالة كان طلب الدليل الزآئد عليها تعنتا وعنادا فلذلك استوجبوا العذاب ﴿قوله قيل جاءت نار﴾ حمل الصاعقة على مايصعقون اى يموتون بسببه ثم بين اختلاف المفسرين فى ان ذلك السبب ماهو فقيل هو نار وقعت من السماء فاحرقتهم وقيل صيحة جاءت من السماء وقيل ارسل الله تعالى جنودا فلما سمعوا حسيسها وهو الصوت الخفى خرّوا صعقين ميتين يوما وليلة ورجح الزمخشرى كون ذلك السبب هو النار الواقعة من السماء حيث قال والظاهر انه اصابهم ماينظرون اليه لقوله تعالى وانتم تنظرون لان الصيحة وحسيس الجنود يتعلقان بحاسة السمع ولا ينظر اليهما ولا يبصران ﴿قوله وانتم تنظرون مااصابكم بنفسه او باثره﴾ الاول على تقدير كون الصاعقة التى اصابتهم هى النار فانها تشاهد بنفسها والثانى على تقدير كونها غير النار فالصيحة والحسيس لا يبصران بانفسهما بل باثرهما وهو الموت وهو ايضا وان لم يكن مبصرا بنفسه حقيقة فان المرئى حقيقة هو من اصابه الموت الا انه جعل رؤيته عند اصابة الموت به بمنزلة رؤية نفس الموت ولذلك قيل وانتم تنظرون موت بعضكم عقيب بعض وقيد اخذ الصاعقة لهم بقوله وانتم تنظرون تنبيها على عظم العقوبة فان ورودها وهم يشاهدونها اعظم فى باب العقوبة منها اذا وردت بغتة وهم لا يعلمون ﴿قوله وقيد البعث﴾ اى بقوله من بعد موتكم مع ان ذكر البعث يغنى عن ذكر الموت بناء على ظهور كون البعث بعد الموت فبين فائدة التقييد به بان البعث لا يلزم ان يكون بعد الموت اذ يطلق البعث على ايقاظ النائم ايضا كما فى قوله تعالى فضربنا على آذانهم فى الكهف سنين عددا ثم بعثناهم لنعلم اىّ الحزبين احصى لما لبثوا امدا وعلى الافاقة بعد الاغماء والغشى وعلى الارسال ايضا كما فى قوله تعالى ولقد بعثنا فى كل امة رسولا فقيد بقوله من بعد موتكم ليعين ان المراد ثم احييناكم بدعاء موسى عليه السلام فان البعث قد يكون بمعنى الاحياء كما فى قوله تعالى الى يوم البعث واصل البعث اثارة الشئ عن محله وهذا المعنى موجود فى جميع موادّ استعمالاته ﴿قوله لعلكم تشكرون نعمة البعث﴾ فان البعث والعود الى دار التكليف نعمة جليلة من حيث ان المرء بسببه يكون كالمضطر الى عبادة الله تعالى فانه لما عاين قدرة الله تعالى على احيائه قرّت عينه واطمأنّ قلبه بالبعث والجزآء ﴿قوله او ما كفرتموه﴾ عطف على قوله نعمة البعث او البعث اى لعلكم تشكرون الشئ الذى كفرتموه وذلك الشئ هو نعمة الايمان التى كانوا عليها قبل مااخذتهم الصاعقة وقبل ان يقولوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة وكفرانهم نعمة الايمان سترهم اياها وعدم اعتدادهم بها بتعليقهم اياها بما لا يكون وشكرانهم لها ان يراعوا حقها ويعتدوا بها ويحفظوا ادآءها وقوله لما رأيتم بأس الله متعلق بقوله تشكرون ﴿قوله تعالى وظللنا﴾ عطف على قوله بعثنا * فان قيل قوله تعالى لعلكم تشكرون فى خطاب من اعيد بعد موته يدل على بقاء التكليف بعد الاحياء وفيه خفاء لان شرط التكليف ان لا يكون علم المكلف بالصانع القادر وبسائر مايجب الايمان به علما ضروريا لابتناء التكليف على المعرفة الحاصلة بالنظر والاستدلال دون الاضطرار والميت يعاين الاحوال الملجئة الى الايمان فيكون علمه بما يجب الايمان به ضروريا وبه يسقط التكليف * والجواب ان موت من اماتهم الله تعالى بالصاعقة لكونه بمنزلة النوم والاغماء لا يضطرهم الى مايجب الايمان به فلا يمنع من بقاء التكليف ﴿قوله يظلهم من الشمس﴾ اى يلقى اليهم الظل ويسترهم عن وقوع شعاع الشمس عليهم والتيه المفازة التى يتاه فيها اى يسار فيها متحيرا يقال تاه فى الارض اى ذهب فيها متحيرا وهذا هو النعمة السابعة من النعم التى ذكرهم الله تعالى اياها وظاهر هذه الآية يدل على ان هذا الاظلال كان بعد ان بعثهم حيث عطف قوله وظللنا على قوله فاخذتكم الصاعقة وذلك يدل على ان ترتيب الوقوع على حسب ترتيب الذكر وان كان لا يمتنع خلاف ذلك بناء على انه فرض مجرّد تعداد ماانعم الله تعالى به حملا لهم على شكرها لا بيان ترتيبها فى الوقوع وكان سبب نعمة التظليل فى المفازة المسماة بالتيه انهم لم يكن لهم فى التيه كنّ يسترهم ليتظللوا به فشكوا ذلك الى موسى عليه السلام فدعا ربه

(فاخذتكم الصاعقة) لفرط العناد والتعنت وطلب المستحيل فانهم ظنوا انه تعالى يشبه الاجسام وطلبوا رؤيته رؤية الاجسام فى الجهات والاحياز المقابلة للرآئى وهى محال بل الممكن ان يرى رؤية منزهة عن الكيفية وذلك للمؤمنين فى الآخرة ولافراد من الانبياء فى بعض الاحوال فى الدنيا قيل جاءت نار من السماء فاحرقتهم وقيل صيحة وقيل جنود سمعوا بحسيسها فخرّوا صعقين ميتين يوما وليلة (وانتم تنظرون) مااصابكم بنفسه او باثره (ثم بعثناكم من بعد موتكم) بسبب الصاعقة وقيد البعث لانه قد يكون عن اغماء او نوم كقوله تعالى ثم بعثناهم (لعلكم تشكرون) نعمة البعث او ما كفرتموه لما رأيتم بأس الله بالصاعقة (وظللنا عليكم الغمام) سخر الله لهم السحاب يظلهم من الشمس حين كانوا فى التيه

فارسل الله تعالى عليهم سحابا ابيض اى سخره لهم فيها بسبب سيرهم يظللهم من الشمس ويقيهم حرها وكان ينزل عليهم بالليل عمود من نور يسيرون فى ضوئه اذا لم يكن قمر وقيل ان ذلك العمود الذى يضئ لهم بالليل هو ذلك السحاب الذى كان يسترهم عن الشمس بالنهار فانه كان يضئ لهم بالليل من حيث كونه نورانيا قال القفال ان الله تعالى لما بعثهم بعد موتهم امرهم بعد ذلك ان يجاربوا اهل قرية اريحا واذرعات وقيل بلقاو هى قرية لعمالقة بقرب بيت المقدس فساروا فلما قربوا منها وسمعوا ان اهلها جبارون اشدّآء قامة احدهم سبعمائة ذراع ونحوه قالوا اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون الى ان قال فانها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون فى الارض اى ارض التيه وكانت اثنى عشر فرسخا فى مثلها فبقوا فى ذلك الحال اربعين سنة فاصابهم الجوع فيها فسألوا موسى عليه السلام فدعا ربه فانزل الله تعالى المن وهو الترنجبين والشرنجبين لغة فيه وهو شئ كالصمغ يشبه العسل الجامد فى الحلاوة وكان يقع على اشجارهم من طلوع الفجر الى طلوع الشمس وقوعا مثل وقوع الثلج يأخذ منه كل انسان مايكفيه يومه وليلته فان اخذ اكثر من ذلك دوّد واذا كان يوم الجمعة اخذ كل انسان منهم مقدار مايكفيه ليومين لانه لا يأتيهم يوم السبت وكان ذلك مثل الشهد المعجون بالسمن فلما اكثروا اكله سئموا من اكله فقالوا لموسى عليه السلام قتلنا هذا المن بحلاوته فدعا ربه فبعث اليهم طيرا كثيرا كانت تحشره عليهم ريح الجنوب قال بعضهم كان السلوى طير ايأتيهم مشويا وقال اكثر المفسرين انهم كانوا يأخذونها ويذبحونها ويجعلون المن بمنزلة الخبز والسلوى بمنزلة اللحم فيأكلونهما اكل اللحم مع الخبز مخلوطا قال الجوهرى السمانى طائر ولا تقل سمانى بالتشديد وكانت ثيابهم لاتتسخ ولا تبلى وكذا لا تطول شعورهم ولا اظفارهم واذا ولد لهم مولود كان عليه ثوب كالظفر يطول بطوله كذا فى الكشاف فى تفسير سورة الاعراف وهذا الذى كان لهم فى التيه هو ما وعده الله تعالى لنا فى الجنة من نحو البعث بعد الموت ومن الظل الممدود والنور المبسوط والنعم بلحم الطير وكل ما ارادوا من الثياب التى كانت لاتبلى عليهم ولا تتوسخ ونحو ذلك مما خصوا به فى الدنيا وذلك كله مما وعدلنا فى الجنة وكان لهم ذلك فى الدنيا معاينة ومع هذا لم يجيبوا الى مادعوا ولا تثبتوا على ماعهدوا وذلك لقلة افهامهم ونشأتهم على اخلاق البهائم والدواب ﴿قوله على ارادة القول﴾ واضماره اى وقلنا لهم كلوا والطيب الحلال فانه لحله كان طيبا كما ان الحرام لحرمته كان خبيثا واصل الطيب الطاهر وسمى الحلال طيبا لانه لم يتدنس بكونه حراما وقيل الطيب من المباح هو الذى يستطيبه الطبع وتتلذذ به النفس ومالم تتلذذ به النفس ولم يستطبه الطبع لايسمى طيبا وان كان حلالا مباحا ﴿قوله واصله فظلموا﴾ اى فظلمتم عقيب ماانعمنا عليكم بهذه النعم التى هى نعمة البعث والتظليل بالغمام وانزال المن والسلوى واباحتها لكم بان قلنا لكم كلوا من طيبات مارزقناكم بان كفرتم ووضعتم الكفران موضع الشكران واصل الظلم وضع الشئ فى غير موضعه واوثر طريق الخطاب فى مقام تعداد النعم لانه ادخل فى تذكيرها والامتنان بها والبعث على شكرها ثم التفت الى طريق الغيبة لان الاعراض عنهم وتوجيه الكلام الى مخاطب آخر ادخل فى التوبيخ والابعاد وقدّم مفعول يظلمون ايذانا باختصاص الظلم بهم وانه لايتعدّاهم وادخلت كلمة كان اشعارا بان ذلك شأنهم القديم وعادتهم المستمرة ويظلمون وان كان مضارعا صورة لكنه ماض من حيث المعنى ﴿قوله واذ قلنا﴾ اى واذكروا ما احدث من نعمتى عليكم اذ قلت ادخلوا هذه القرية اى وهى نعمة ثامنة وهى مع اشتمالها على سعة العيش لقوله تعالى فكلوا منها اى مما فيها من النعم الكثيرة كانت القرية بسبب كثرة النعم فيها كأنها نفس النعم فلذلك قيل منها بدل من نعمها وكلمة من فى قوله تعالى فكلوا منها للتبعيض او لابتداء الغاية وتضمن ايضا نعمة متعلقة بالدين حيث امرهم بما يمحو ذنوبهم وبين لهم طريق الخلاص مما استحقوه من العقوبة بسبب ابائهم على موسى عليه السلام دخول الارض التى فيها الجبارون فاراد الله تعالى ان يغفر لهم فامرهم بالتوبة التى هى الندم على مافعل من المعصية والعزم على ترك المخالفة وعبر عنها بما يدل عليها من الخضوع بالجوارح والاستغفار باللسان حيث امرهم بدخول الباب منحنين متواضعين قائلين مسئلتنا حط ذنوبنا ومغفرة خطايانا المتوقفان على الندم والعزم المذكورين اللذين هما فعل القلب وقيل انهم امروا بان يدخلوا الباب على وجه الخضوع بالجوارح وان يذكروا بالسنتهم طلب حط الذنوب حتى يكونوا جامعين بين ندم القلب وخضوع الجوارح والاستغفار باللسان نقل الامام الواحدى عن المفسرين انهم قالوا لما خرج بنوا اسرآئيل من التيه قال الله تعالى لهم ادخلوا هذه القرية قال ابن عباس رضى الله عنهما هى اريحا وقال قتادة والسدّى والربيع هى بيت المقدس فلا يكون امر الله تعالى اياهم بان يدخلوا القرية على لسان موسى عليه السلام لما ذكره المصنف فى تفسير

(وانزلنا عليكم المنّ والسلوى) الترنجبين والسمانى قيل كان ينزل عليهم المنّ مثل الثلج من الفجر الى الطلوع وتبعث الجنوب عليهم السمانى وينزل بالليل عمود نار يسيرون فى ضوئه وكانت ثيابهم لاتتسخ ولاتبلى (كلوا من طيبات مارزقناكم) على ارادة القول (وماظلمونا) فيه اختصار واصله فظلموا بان كفروا هذه النعم وماظلمونا (ولكن كانوا انفسهم يظلمون) بالكفران لانه لايتخطاهم ضرره (واذ قلنا ادخلوا هذه القرية) يعنى بيت المقدس وقيل اريحا امروا به بعد التيه (فكلوا منها حيث شئتم رغدا) واسعا ونصبه على المصدر او الحال من الواو

سورة الاعراف من ان اكثر المفسرين على ان موسى وهرون كانا مع بنى اسرآئيل فى التيه وكان احتباسهما فيه روحا لهما وزيادة فى درجتهما وعقوبة لهم وانهما ماتا فيه مات هرون اوّلا وموسى عليه السلام بعده بسنة ثم دخل يوشع اريحا بعد ثلاثة اشهر فلما لم يخرج موسى من التيه لم يكن امر الله تعالى اياهم بان يدخلوا القرية على لسان موسى عليه السلام كيف وقد ذكر المفسرون ان امر الله تعالى اياهم بذلك كان بعدما خرج بنوا اسرآئيل من التيه ولم يخرج موسى عليه السلام منه بل كان على لسان يوشع بن نون وكان خليفة موسى عليه السلام فامر الله تعالى يوشع بعد وفاة موسى وهرون عليهما السلام فى التيه وبعد خروج بنى اسرآئيل من التيه بعد مضىّ اربعين سنة ان يدخل هو مع قومه المدينة واريحا بفتح الهمزة وكسر الرآء وسكون الياء وبالحاء المهملة وقيل بفتح الهمزة وسكون الرآء وكسر الياء على وزن اصفيا وهى قرية من بيت المقدس وهى قرية الجبارين وهم قوم من بقايا عاد يقال لهم العمالقة ورئيسهم عوج بن عنق وقد مرّ نقلا عن الصحاح ان العمالقة قوم من اولاد عمليق بن لاود بن ارم بن سام بن نوح عليه السلام وهم امم تفرقوا فى البلاد وقيل ان تلك القرية التى امروا بالدخول فيها والمقام بها هى بيت المقدس استدلالا بقوله تعالى فى سورة المائدة ادخلوا الارض المقدّسة التى كتب الله لكم ولا شك ان الموضع الذى امروا بالدخول فيه فى الآيتين واحد وقوله واسعا اشارة الى ان الرغد صفة مشبهة كحسن من رغد عيشهم فهو رغيد ورغد اى طيب واسع وارغد القوم اى اخصبوا وانتصابه على انه نعت مصدر محذوف اى اكلا رغدا او على انه حال من فاعل كلوا اى كلوا راغدين متوسعين رافهين ﴿ قوله اى باب القرية او القبة ﴾ يعنى ان الباب للعهد والمعهود اما باب القرية التى امروا بدخولها او باب القبة المضروبة فى التيه التى كان موسى وهرون عليهما السلام يتعبدان فيها ﴿ قوله فانهم لم يدخلوا بيت المقدس فى حياة موسى عليه السلام ﴾ تعليل لكون المراد من الباب باب القبة ووجه التعليل ان امر الله تعالى اياهم بقوله وادخلوا الباب سجدا وقوله وقولوا حطة الظاهر انه على لسان موسى عليه السلام وان الفاء فى قوله تعالى فبدّل الذين يقتضى التعقيب فوجب ان يكون ذلك التبديل واقعا منهم عقيب هذا الامر فى حياة موسى عليه السلام ولا شك ان هذا التبديل انما وقع منهم حال دخولهم الباب فلو كان المراد بالباب باب القرية لوجب ان يدخلوه مبدّلين عقيب ما امروا بدخوله على لسان موسى فى حياته وقد اجمع المفسرون على انهم لم يدخلوه فى حياته عليه السلام ﴿ قوله متطامنين ﴾ اى مطأطئين رؤسكم منخفضين من التطامن وهو الانحناء والانخفاض والاخبات الخشوع والتواضع وقال الحسن المراد بقوله سجدا حقيقة السجود الذى هو الصاق الوجه بالارض لا مجرّد التطامن والانحناء وفيه بعد لان قوله سجدا حال من فاعل ادخلوا فلو حمل السجود على حقيقته لوجب ان يدخلوا واضعين وجوههم على الارض وهو غير متصوّر الا ان يحمل سجدا بمعنى الماضى على معنى ادخلوا الباب وقد سجدتم قبل الدخول او يجعل حالا مقدّرة على معنى ادخلوه مقدّرين السجود بعد الدخول ﴿ قوله اى مسألتنا او امرك حطة ﴾ يعنى ان قوله حطة مرفوع على انه خبر لمبتدأ محذوف حذف لدلالة حال المتكلم عليه والتقدير مسألتنا يا ربنا حطة اى حطة ذنوبنا او لدلالة حال المخاطب عليه والتقدير امرك وشأنك يا ربنا حطة اى نوع عظيم الشان من الحط وهو ان تحط عنا ذنوبنا وتخفف عنا ثقل اوزارنا على ان صيغة الفعلة للنوع وان التنوين فيها للتعظيم وقرئ بالنصب على الاصل فان الاصل فى المصادر ان تكون منصوبة على المصدرية او على انها مفعول بها وانما عدل الى الرفع للدلالة على معنى الثبات كما فى نحو كلمة طيبة فيكونون مأمورين بشيئين بعمل يسير وقول قصير الاوّل الانحناء عند الدخول والثانى التكلم بهذه الكلمة وحدها ﴿ قوله وقيل معناه امرنا حطة اى ان نحط فى هذه القرية ﴾ قيل عليه لو كان المراد ذلك لم يكن غفران خطاياهم متعلقا به لكن قوله تعالى وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم يدل على ان غفران الخطايا كان لاجل قولهم حطة ولذلك ضعف المصنف هذا القول بقوله وقيل ويمكن ان يجاب عنه بانه يحتمل ان يكون المراد بقولهم امرنا ان نستقرّ فيها ويجعل الاستقرار فيها وسيلة الى الدخول سجدا متواضعين يكون غفران الخطايا متعلقا به فيكون المعنى وقولوا امرنا ان نستقرّ فيها حتى نسجد ونستغفر ونتواضع ليغفر الله تعالى ذنوبنا بفضله وكرمه ﴿ قوله بسجودكم ودعائكم ﴾ معنى سببية السجود والدعاء مستفاد من كون قوله تعالى نغفر لكم مجزوما على انه جواب الامر السابق وكون المعنى ان تدخلوه ساجدين متواضعين قائلين مسألتنا حطة نغفر لكم بسببها بناء على ان الشرط سبب للجزآء فقوله بسجودكم مرتبط بقوله تعالى وادخلوا الباب سجدا وقوله ودعائكم مرتبط

(وادخلوا الباب) اى باب القرية او القبة التى كانوا يصلون اليها فانهم لم يدخلوا بيت المقدس فى حياة موسى عليه الصلاة والسلام (سجدا) متطامنين مخبتين او ساجدين لله شكرا على اخراجهم من التيه (وقولوا حطة) اى مسألتنا او امرك حطة وهى فعلة من الحط كالجلسة وقرئ بالنصب على الاصل بمعنى حط عنا ذنوبنا حطة او على انه مفعول قولوا اى قولوا هذه الكلمة وقيل معناه امرنا حطة اى ان نحط فى هذه القرية ونقيم بها (نغفر لكم خطاياكم) بسجودكم ودعائكم

وقرأ نافع بالياء وابن عامر بالتاء على البناء للمفعول وخطايا اصله خطايئ كخضائع فعند سيبويه انه ابدلت الياء الزآئدة همزة لوقوعها بعد الالف واجتمعت همزتان فابدلت الثانية ياء ثم قلبت الفا وكانت الهمزة بين الالفين فابدلت ياء وعند الخليل قدمت الهمزة على الياء ثم فعل بهما ماذكر (وسنزيد المحسنين) ثوابا جعل الامتثال توبة للمسيئ وسبب زيادة الثواب للمحسن واخرجه عن صورة الجواب الى الوعد ايها مابان المحسن بصدد ذلك وان لم يفعله فكيف اذا فعله وانه يفعله لامحالة (فبدّل الذين ظلموا قولا غير الذى قيل لهم) بدلوا بما امروا به من التوبة والاستغفار طلب مايشتهون من اعراض الدنيا (فانزلنا على الذين ظلموا) كرره مبالغة فى تقبيح امرهم واشعارا بان الانزال عليهم لظلمهم بوضع غير المأمور به موضعه اوعلى انفسهم بان تركوا ما يوجب نجاتهما الى مايوجب هلاكها (رجزامن السماء بما كانوا يفسقون) عذابا مقدرا من السماء بسبب فسقهم والرجز فى الاصل مايعاف عنه وكذلك الرجس وقرئ بالضم وهو لغة فيه والمراد به الطاعون روى انه مات به فى ساعة اربعة وعشرون الفا

بقوله وقولوا حطة **قوله** وقرأ نافع بالياء وابن عامر بالتاء على البناء للمفعول ـ يعنى انهما اتفقا فى قرآءة يغفر على البناء للمفعول فيكون قوله خطاياكم مرفوعا على انه مفعول مالم يسم فاعله الاان ابن عامر قرأها بالتاء لتأنيث الخطايا وان نافعا قرأبالياء لان تأنيثها غير حقيقى وللفصل ايضا فان الفعل اذا تقدّم على الاسم المؤنث وحال بينه وبين فاعله حائل جاز التذكير والتأنيث وباقى القرآء السبعة قرأوا نغفرلكم بنون العظمة ليوافق قوله واذ قلنا ادخلوا هذه وخطايا اصله خطايئ بياء بعد الالف ثم بهمزة بعد الياء لانها جمع خطيئة مثل خضيعة وخضائع وصحيفة وصحائف فابدلت الياء الزآئدة همزة لوقوعها بعد الالف فاجتمعت همزتان فابدلت الثانية منهما ياء لانكسار ماقبلها فصارت خطائى فاستثقلت الكسرة على الهمزة التى هى حرف ثقيل فى نفسها وبعدها ياء من جنس الكسرة فقلبوا الكسرة فتحة فتحرك حرف العلة وانفتح ماقبله فقلب الفا فصارت خطاءا الهمزة بين الفين فاستثقل ذلك لان الهمزة تشبه الالف فصاركأنه اجتمع ثلاث الفات فقلبوا الهمزة ياء فصارت خطايا ففيها على قول سيبويه خمس تغييرات ابدال الياء المزيدة همزة وابدال الهمزة الاصلية ياء وقلب الكسرة فتحة وقلب الياء الاصلية الفا وقلب الهمزة المزيدة ياء **قوله** وعند الخليل قدمت الهمزة على الياء ـ يعنى ان اصلها عنده ايضا خطايئ كخضائع فقدمت الهمزة على الياء فصار خطائى ثم قلبت كسرة الهمزة فتحة فقلبت الياء الفا فقلبت الهمزة ياء فصارت خطايا كامرّ ففيها على قول الخليل اربع تغييرات قلب المكان وابدال الكسرة فتحة وقلب الياء الفا وابدال الهمزة ياء **قوله** ثوابا ـ مفعول ثان لقوله وسنزيد لان زاد يستعمل لازما نحو زاد المال ومتعدّيا الى اثنين ثانيهما غير الاوّل نحو زيدت زيدا اجرا وزدناهم هدى وزادهم الله مرضا وقد يحذف احدمفعوليه اختصارا اواقتصارا نحوزدت زيدا ولاتذكرمازدته وزدت مالا ولاتذكر من زدته والآية من قبيل زدت زيدا **قوله** جعل الامتثال ـ اى امتثال ماامروا به من دخول الباب سجدا اومسألة الحطة توبة لمن كان مسيئا قبل ذلك وسببا لزيادة ثواب من كان محسنا قبله بالطاعة وحسن الانقياد وهذا لان قوله وسنزيد معطوف على قوله نغفرلكم والمعنى امتثلوا امرى نغفراساءة المسيئين منكم ونزدثواب المحسنين الاانه اخرج قوله وسنزيدعن صورة جواب الامرحيث لم يكن مجزوما مع انه معطوف على الجواب المجزوم وجعل على صورة الوعد حيث جعل مرفوعا بدخول السين المانعة من الانجزام لايهام انه تعالى يفعلها البتة ولايهام ان المحسن بصدد زيادة الثواب له وان لم يفعل الامتثال فكيف اذا امتثل ووجه الايهام ان الاخبار بقوله سنزيد بدون الجزم يدل على وقوع زيادة الثواب لهم مع قطع النظر عن الامتثال المذكور حيث لم تجعل الزيادة مسببة عن امتثالهم **قوله** بدلوا بماامروا به طلب مايشتهون ـ لما كان بدّل يتعدّى الى مفعولين الى احدهما بالباء وهو المتروك والى الآخر بنفسه وهو المأخوذ ولم يذكر فى الآية الامفعوله بلاواسطة حرف الجرقدّر المصنف مفعوله الآخر فقال بدلوا بما امروا به قولا مغايرا له دالا على طلب مايشتهون من امتعة الدنيا فانهم قد امروا بقول معناه التوبة والاستغفار فخالفوه ووضعوا مكانه قولا ليس معناه معنى القول الذى امروا به بل معناه طلب مايشتهون من اعراض الدنيا روى انهم قالوا بدل حطة حنطة وقال مجاهد لماقيل لهم قولوا حطة قالوا حطا سمقاثا وهو بلغتهم حنطة حمراء اى مسألتناهى ولانطلب غيرهاقالوه استخفافا بامر الله تعالى واعراضا عماعنده الى مايشتهونه من الاعراض الفانية **قوله** كرّره مبالغة فى تقبيح امرهم ـ يعنى ان مقتضى الظاهر ان يقال فانزلنا عليهم رجزا الاانه وضع الظاهر موضع المضمر مبالغة فى تقبيح امرهم لان المذكور اوّلا وان لم يكن من وضع المظهر موضع المضمر الاانه يفيد تقبيح امرهم والتسجيل عليهم بالظلم فتكريره يفيد زيادة التقبيح فكان فيه مبالغة فى التقبيح **قوله** او على انفسهم ـ معطوف على قوله بوضع بتقدير فعل مدلول عليه بماسبق اى ولظلمهم على انفسهم بكذا **قوله** واشعارا ـ عطف على قوله مبالغة وتقريره انه كرر قوله الذين ظلموا اشعارا بعلية ظلمهم لانزال الرجز عليهم لان ترتيب الحكم على الوصف يدل على ان الوصف علة ذلك الحكم ولوقيل وانزلناعليهم لم يحصل الاشعار المذكور لان الضمير انمايرجع الى ذات الموصوف مع قطع النظر عن اتصافه بذلك الوصف لاالى الموصوف من حيث انه موصوف فلا يحصل الاشعار بعلية الوصف **قوله** عذابا مقدرا من السماء ـ اشارة الى ان قوله من السماء ظرف مستقرّ صفة لقوله رجزا فيكون متعلقا بمحذوف والباء فى قوله بما كانوا سببية ومامصدرية ويجوز ان يتعلق الظرف بقوله انزلنا **قوله** مايعاف عنه ـ اى يتنفر عنه ويعدّ كريها يقال

عاف الرجل الشراب يعافه اذا كرهه فلم يشربه وانما قال فى الاصل لان المراد به فى الآية العذاب كما ذكره وذكر فى معالم التنزيل انه قيل ارسل الله عليهم طاعونا فهلك به منهم فى ساعة واحدة سبعون الفا وكذا فى الوسيط ايضا وذكر فى التيسير انه مات به فى ساعة واحدة اربعة وعشرون الف انسان ودام فيهم حتى بلغوا سبعين الفا والله اعلم

﴿ **قوله** تعالى واذا استسقى موسى ﴾ اى واذكروا ما انعمت به عليكم اذ سأل الله موسى لقومه ان يسقيهم الماء والسين استسقى للطلب على وجه الدعاء وهذا تذكير للنعمة التاسعة من الانعامات المعدودة على بنى اسرآئيل وهى جامعة لنعم الدنيا والدين اما اشتمالها على نعمة الدنيا فلانه تعالى ازال عنهم حاجتهم الشديدة الى الماء ولولاه لهلكوا فى التيه عطشا كما انه لولا ازال المنّ والسلوى لهلكوا من الجوع واما اشتمالها على النعمة الدينية فلانه من اظهر الدلائل على وجود الصانع وقدرته وعلمه ومن اوضح ما يدل على صدق موسى عليه السلام وفيه دلالة على ان حدوث العالم انما هو بطريق كونه مبدعا لا من شئ لانه تعالى قد اخرج بلطفه وقدرته من حجر صغير يحمل وينقل الى اىّ مكان يراد ماء يكفى خلقا لا يحصى عددهم وتفجر منه انهارا لكل فريق نهر على حدة وليس يحتمل ان يكون ذلك الماء بكليته محفوظا فيه لصغره ولا ان يخرج من الارض التى تحته وهو ظاهر فظهر ان الله تعالى كان ينشئ ذلك الماء فيه ويحدثه لا من شئ واذا كان الله تعالى قادرا على هذا كان قادرا على انشاء العالم لا من شئ سبق واصل تقدم وكذلك انشاء الله تعالى الثعبان المبين والحية التى تسعى من العصا بطريق الابداع بلا مادة ومن قدر على ابداع هذه المذكورات من غير مادة سبقت قدر على ابداع جميع العالم كذلك * فان قلت لا شك ان تظليل الغمام وانزال المنّ والسلوى كان فى التيه وان عطشهم واستسقاء موسى عليه السلام لاجلهم كان فى التيه ايضا ودخول القرية وما يتعلق به من النعم كان بعد الخلاص من التيه فكان الظاهر ان يذكر النعم الواقعة فى التيه ثم يذكر ما وقع بعد الخلاص منه فلم يكن الترتيب فى الذكر على حسب الترتيب فى الوقوع * اجيب بان المقصود تكثير ما انعم الله تعالى به على بنى اسرآئيل وتقريعهم على كفران كل واحدة منها على التفصيل ولو اورد ما وقع فى التيه اوّلا ثم اورد ما وقع بعد الخلاص منه لربما يظن ان المراد عدّ ما يتعلق بكل موضع نعمة واحدة وتقريعهم على ترك شكرها فان ما يتعلق بموضع واحد وان كان نعما متعددة فى انفسها الا انها عرضت لها وحدة باعتبار وحدة ما وقعت هى فيه ﴿ **قوله** اللام فيه للعهد ﴾ يعنى ان الله تعالى امره عليه السلام ان يضرب حجرا بعينه ثم اختلفوا على ثلاثة اقوال الاوّل انه كان حجرا طوريا رفعه موسى عليه السلام وحمله معه وكان حجرا خفيفا مثل رأس الانسان وقيل مثل رأس الهرّة وقيل مثل رأس الثور وكان مكعبا اى مربعا له اربعة اوجه والقول الثانى انه كان من احجار الجنة كما ان عصاه كانت من اشجار الجنة اهبط آدم من الجنة ومعه هذا الحجر وتلك العصا وتوارثهما الانبياء عليهم السلام الى ان وصلا الى شعيب عليه السلام فدفعهما الى موسى عليه السلام فحمل العصا بيده ووضع الحجر فى مخلاته والقول الثالث انه هو الحجر الذى وضع موسى عليه السلام ثوبه عليه حين تعرّى عنه ليغتسل ففرّ الحجر بثوبه وكانت الحكمة فيه ان بنى اسرآئيل كانوا يغتسلون عراة ينظر بعضهم الى سوأة بعض وكان موسى عليه السلام يغتسل وحده فقالوا والله ما يمنع موسى ان يغتسل معنا الا انه آدر أى ذو ادرة وهى النفخة التى تكون فى الخصية فذهب يغتسل مرة فوضع ثوبه على حجر ففرّ الحجر بثوبه فجمع موسى فى اثره يقول ثوبى يا حجر ثوبى يا حجر ولم يدركه موسى عليه السلام حتى فرّ الحجر على ملأ من بنى اسرآئيل فنظروا الى سوأة موسى عليه السلام فقالوا والله ما بموسى من بأس فبرّأ الله تعالى موسى بسبب فرار ذلك الحجر مما رموه به من الادرة فوقف الحجر بعد ما نظروا اليه فاخذ ثوبه فقال له جبرآئيل عليه السلام يقول الله تعالى ارفع هذا الحجر فان لى فيه قدرة ولك فيه معجزة فحمله فى مخلاته ﴿ **قوله** او للجنس ﴾ عطف على قوله للعهد فان اللام التى يشار بها الى حصة معينة من الجنس يقال لها لام العهد والتى لا تكون للاشارة الى حصة معينة يقال لها لام الجنس سوآء اشير بها الى نفس الحقيقة من حيث هى اى باعتبار وجودها فى ضمن جميع الافراد او فى ضمن بعض الافراد ويقال لها لام العهد الذهنىّ والمراد بلام الجنس ههنا لام العهد الذهنىّ والمعنى فقلنا له اضرب الشئ الذى يقال له الحجر اىّ حجر كان عن الحسن انه تعالى لم يأمره ان يضرب حجرا بعينه وقال هذا اظهر فى الحجة وابين فى القدرة اى اظهر فى كونه معجزة لموسى عليه السلام اذ لا يقولون حينئذ ان ذلك خاصة بهذا الحجر المخصوص وايضا هو ابين لكمال القدرة ﴿ **قوله** قيل لم يأمره ان يضرب حجرا بعينه ﴾ كأنه اشارة الى جواب ما يقال كيف يصح ان تحمل اللام على الجنس وقد صح ان موسى عليه السلام حمل حجرا معينا فى مخلاته

(واذا استسقى موسى لقومه) لما عطشوا فى التيه (فقلنا اضرب بعصاك الحجر) اللام فيه للعهد على ما روى انه كان حجرا طوريا مكعبا حمله معه وكان ينبع من كل وجه ثلاث اعين تسيل كل عين فى جدول الى سبط وكانوا ستمائة الف وسعة المعسكر اثنا عشر ميلا او حجرا اهبطه آدم من الجنة ووقع الى شعيب عليه السلام فاعطاه اياه مع العصا او الحجر الذى فرّ بثوبه لما وضعه عليه ليغتسل وبرّأه الله به عما رموه به من الادرة فاشار اليه جبريل عليه السلام بحمله او للجنس وهذا اظهر فى الحجة قيل لم يأمره ان يضرب حجرا بعينه ولكن لما قالوا كيف بنا لو أفضينا الى ارض لا حجارة بها حمل حجرا فى مخلاته وكان يضربه بعصاه اذا نزل فينفجر ويضربه بها اذا ارتحل فييبس فقالوا ان فقد موسى عصاه متنا عطشا فاوحى الله اليه لا تقرع الحجارة وكلمها تطعك لعلهم يعتبرون وقيل كان الحجر من رخام وكان ذراعا فى ذراع والعصا عشرة اذرع على طول موسى عليه السلام من آس الجنة ولها شعبتان تتقدان فى الظلمة

ليسق القوم بضربه و ذلك يقتضي ان يؤمر بضرب حجر معين فاجيب بان حمله ليس من حيث انه بخصوصه هو المأمور بضربه بل لكونه فردا من افراد الحجر حمله معه بعد ماقال له قومه كيف تصنع بنا اذا لم تجد شيأ من الحجر فى بعض المراحل ﴿قوله تعالى فانفجرت منه﴾ متعلق بمحذوف اما على طريق تعلق الجزآء بالشرط المحذوف او على طريق تعلق المعطوف بالمعطوف عليه المحذوف وتقدير الكلام على الاوّل فان ضربت فقد انفجرت و على الثانى فضرب فانفجرت وقدرت كلمة قد بعد الفاء الجزائية لما تقرّر ان فاء الجزآء اذا دخلت على الماضى الصريح لابدّ من قد ظاهرة او مقدّرة لتحقيق مادخلت هى عليه من الفعل الماضى باقيا على اصل معناه فكأنه قيل ان ضربته فقد انفجرت منه قبل ضربك و انفجارها و ان كان مسببا مترتبا على ضربه الا انه جعل متحقق الوقوع قبل الضرب مبالغة فى ترتبه عليه و عدم تخلفه عنه اصلا و لو زمانا يسيرا فكانّ الانفجار امر مستقرّ فيه و حاصل قبل الضرب و فيه مبالغة عظيمة ﴿قوله و هما لغتان فيه﴾ كسر الشين لغة تميم و قرأ الاعمش عشرة بفتح الشين و فيه لغة ثالثة اختارها المصنف و هى عشرة بسكون الشين و هى لغة الحجاز ﴿قوله اثنتا﴾ فاعل انفجرت و الالف فيه علامة الرفع لانه محمول على المثنى و ليس بمثنى حقيقة اذ لا واحد له من لفظه و عينا منصوب على انه تمييز للعدد و هى مؤنث سماعى سميت عين الماء عينا تشبيها لها بالعين الباصرة من حيث ان الباصرة اشرف مافى الرأس كما ان عين الماء اشرف مافى الارض و لان الماء يخرج من هذه كالدمع يخرج من تلك و انما جعلت العين على هذا العدد لان بنى اسرآئيل كانوا اثنى عشر سبطا و كانوا لا يأتلفون و كان كل سبط لا يتزوّج من سبط آخر ارادة تكثير سبط نفسه و ذلك يستلزم ان يكون بينهم نوع عصبية و مخالفة فجعل لكل سبط مشرب على حدة من عين على حدة لئلا يتنازعوا قال المفسرون كان فى ذلك الحجر اثنتا عشرة حفرة فكانوا اذا نزلوا وضعوا الحجر و جاء كل سبط الى حفرته فحفروا الجداول الى اهلها فذلك قوله تعالى قد علم كل اناس مشربهم اى موردهم و موضع شربهم من العين لا يخالطهم فيها غيرهم ﴿قوله مشربهم﴾ مفعول قوله علم بمعنى عرف و المشرب موضع الشرب ﴿قوله على تقدير القول﴾ يعنى ان كل واحدة من الجملتين فى محل النصب على انه مقول قول مضمر تقديره فقلنا لهم او قال موسى لهم كلوا من المنّ و السلوى اللذين رزقكم الله تعالى اياهما بلا تعب و اشربوا من هذا الماء الذى نبع و سال من هذا الحجر على ان يكون الرزق بمعنى المرزوق المتناول للمأكول و المشروب فيكون كل واحد من الاكل و الشرب مبتدأ من الرزق المتناول لهما ﴿قوله الماء وحده﴾ يعنى انه قيل اراد الله تعالى بالرزق الماء وحده و جعل كل واحد من الاكل و الشرب مبتدأ من الماء بناء على انه مشروب بنفسه و مأكول بالنظر الى ماينبت به و الذى حمله على تخصيص الرزق بالماء وحده انه لم يجد قرينة تدل على كون المأكول ايضا مرادا منه اذ لم يتعرّض له فى هذه القصة فان قصة تظليل الغمام و انزال المنّ و السلوى ذكرت قبل قصة الاستسقاء و قصة الامر بدخول القرية ثم ذكر عقيب قصة التظليل و الانزال قوله كلوا من طيبات مارزقناكم فلو حمل الرزق ههنا على مايتناول المنّ و السلوى لتكرّر الامر باكلهما فلذلك حمل على الماء وحده و جعل كل واحد من الاكل و الشرب مبتدأ من الماء بناء على انه مشروب بنفسه و مأكول بالنظر الى ماينبت به و لم يرض المصنف بهذا التخصيص اما اوّلا فلانه لم يكن اكلهم فى التيه من زروع ذلك الماء و ثماره و اما ثانيا فلانه جمع بين الحقيقة و المجاز بناء على ان الرزق اريد به الماء ثم جعل مشروبا باعتبار نفسه و مأكولا باعتبار ماينبت به و لفظ الماء حقيقة فى المشروب و مجاز فيما ينبت به فيلزم ان قوله كلوا و اشربوا من الرزق الذى هو الماء جمعا بين الحقيقة و المجاز ﴿قوله و لاتعتدوا حال افسادكم﴾ يعنى ان قوله تعالى مفسدين حال مقيدة من فاعل لاتعثوا و لما كان تقييد قوله لاتعثوا بقوله مفسدين تقييدا للشئ بنفسه بحسب الظاهر لكونه بمنزلة ان يقال لاتفسدوا فى الارض مفسدين بناء على ان العثوّ هو الافساد بين المصنف وجه تقييد العثوّ بالحال بقوله و انما قيده به يعنى ان العثوّ و ان غلب فى الفساد الا ان المراد به فى الآية ما هو اعم من الفساد ليكون تقييده بالحال تقييدا للعام بالخاص و ذلك المعنى الاعم المتناول للفساد و غيره هو فعل مالا يكون على صورة الصلاح فى الحال سوآء كان فسادا فى نفس الامر كفعل الظالم المعتدى او لم يكن كمجازاة المعتدى بمثل فعله فان تلك المجازاة و ان كانت على صورة الفساد بالنظر الى المعتدى الا انه عدل نظرا الى فعله و صلاح فى حق من عاداه بل فى حقه ايضا حيث كانت زاجرة له عن المعاودة الى مثل ذلك الفعل الردئ و قد يكون العثوّ فسادا محضا فى حق الحال الا انه يتضمن صلاحا راجحا على ذلك الفساد كما ذكر من المثالين

(فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا) متعلق بمحذوف تقديره فان ضربت فقد انفجرت او فضرب فانفجرت كما مرّ فى قوله تعالى فتاب عليكم وقرئ عشرة بكسر الشين و فتحها و هما لغتان فيه (قد علم كل اناس) كل سبط (مشربهم) عينهم التى يشربون منها (كلوا واشربوا) على تقدير القول (من رزق الله) يريد به مارزقهم الله من المنّ و السلوى و ماء العيون وقيل الماء وحده لانه يشرب ويؤكل ماينبت به (ولاتعثوا فى الأرض مفسدين) ولاتعتدوا حال افسادكم وانما قيده لانه وان غلب فى الفساد قد يكون منه ماليس بفساد كمقابلة الظالم المعتدى بفعله ومنه مايتضمن صلاحا راجحا كقتل الخضر عليه السلام الغلام و خرقه السفينة

ولما كان العثوّ اعم من الفساد لتناوله نحو القصاص فى الانفس والاطراف والحدود الزواجر والضرب الواقع للتأديب وعلاج الجانين ولا وجه للنهى عن شئ منها قيد قوله لاتعثوا بقوله مفسدين وجعل العثوّ المنهىّ عنه مايقصد به الافساد ﴿قوله ويقرب منه العيث﴾ يعنى ان ههنا لغتين عثى يعثى عثيا من باب علم وعثا يعثو عثوّا من باب دخل وكلاهما معتل اللام وقدمرّ ان كل واحد منهما اعم من الفساد المحض لكونه عبارة عن الفعل الذى لايكون على صورة الصلاح فى الحال سوآء كان فسادا فى نفس الامر اولا كالقصاص والحدود والعقوبات الواقعة للتأديب وههنا لغة ثالثة وهى عاث يعيث عيثا مثل باع يبيع بيعا وبين المصنف ان العيث والعثى متقاربان نحو جذب وجبذ غيران العيث اكثر مايقال فيما يدرك حسا بخلاف العثى والعثوّ فانهما قد يقالان فيما لايدرك حسا كافساد العقائد ﴿قوله ومن انكر امثال هذه المعجزات﴾ وهى ان تنفجر من حجر صغير يعادل راس انسان او اكثر منه قليلا اثنتاعشرة عينا وتسيل كل عين الى جماعة كثيرة يبلغ عددهم خمسين الفا او اكثر ويكفيهم لشربهم وسقى مواشيهم وان تنقلب العصا اليابسة ثعبانا يبتلع جميع ماألقته السحرة من الحبال والعصىّ وان يفرّ الحجر الجامد بثوب موسى عليه السلام بحيث اعجز موسى عن ان يدركه وغير ذلك من الآيات التسع وابرآء الاكمه والابرص واحياء الموتى فان بعض الطبيعيين من الفلاسفة انكروها واستبعدوها وقالوا كيف يعقل خروج المياه الكثيرة من الحجر الصغير فمن اعتقد بوجود الفاعل المختار القادر على مايشاء فامثال هذه الشبهة لاتخطر بباله ومن لم يعتقد بوجوده واستولى عليه ظلمة الجهل والغباوة فهو بمعزل عن الاعتقاد بحقية القرءآن وامر الرسالة فضلا عن ان يعتقد بحقية مااخبر به القرءآن من معجزات الانبياء عليهم السلام وهذا المنكر مع انه لم يتصوّر قدرة الله تعالى فى تغيير الطبائع والاستحالات الخارجة عن العادات فقد ترك النظر فيما اعترف به فانه قد تقرّر عندهم ان حجر المغناطيس يجرّ الحديد وان الحجر المنافر للخل ينفرّ عنه حتى انه لو القى فى اناء فيه الخل ينحرف عنه حتى يسقط خارج الاناء وان الحجر الحلاق يحلق الشعر ويزيله عن البدن وكل ذلك عندهم من اسرار الطبيعة وخواصها واذا لم يكن مثل ذلك منكرا عندهم فغير ممتنع ان يخلق الله تعالى حجرا يسخره لجذب الماء من تحت الارض فانهم يجوّزون انقلاب الهوآء ماء وبالعكس ولذلك قالوا ان وضع فى الكوز الفضى جمد فانه يجتمع على اطراف الكوز قطرات من الماء فقالوا تلك القطرات انما حصلت لان الهوآء انقلب ماء بقوّة برودة الكوز فمن جوّز هذا الانقلاب لايليق به ان ينكر انفجار العيون من حجر موسى عليه السلام والمقصود من هذا الكلام الزام المنكرين بما اعترفوا به والا فالله تعالى قادر على ان يخلق مايشاء بلا مادّة ومدّة واعلم ان الفلاسفة على كثرتهم واختلاف مذاهبهم تنقسم الى ثلاثة اقسام الدهريون والطبيعيون والالهيون فالدهريون طائفة من الاقدمين جحدوا الصانع المدبر العالم القادر وزعموا ان العالم لم يزل موجودا كذلك بلا صانع ولم يزل الحيوان متولدا من نطفة حيوان آخر متولد من نطفة ثالث الى غير النهاية وهؤلاء هم الزنادقة والطبيعيون قوم اكثر بحثهم عن عالم الطبيعة وعجائب الحيوان والنبات واكثروا الخوض فى علم تشريح اعضاء الحيوان فرأوا فيها من عجائب صنع الله تعالى وبدآئع حكمته مااضطروا معه الى الاعتراف بفاطر حكيم مطلع على غايات الامور ومقاصدها الا انهم لكثرة بحثهم عن الطبيعة ظهر عندهم لاعتدال المزاج تأثير عظيم فى قوام قوى الحيوان فظنوا ان القوّة العاقلة من الانسان تابعة لمزاجه ايضا وانها تبطل ببطلان مزاجه وانعدامه فاذا انعدم فلايعقل اعادة المعدوم كما زعموا فذهبوا الى ان النفس تموت ولاتعود فجحدوا الآخرة وانكروا الجنة والنار والقيامة والحساب فلم يبق عندهم للطاعة ثواب ولا للمعصية عقاب فلم يتقيدوا بفعل الواجبات واجتناب المنكرات وانهمكوا فى الشهوات انهماك الانعام وهؤلاء ايضا زنادقة فان اصل الايمان هو الايمان بالله تعالى واليوم الآخر وان آمنوا بالله وصفاته والصنف الثالث الالهيون وهم المتأخرون منهم مثل سقراط وهو استاذ افلاطون وافلاطون استاذ ارسطو وهم بجملتهم ردّوا على الصنفين الاوّلين الدهرية والطبيعية واوردوا لكشف فضائحهم مااغنوا به غيرهم ثم رد ارسطو على افلاطون وسقراط ومن كان قبله من الالهيين ردّا لم يقصر فيه حتى تبرأ من جميعهم الا انه استبقى من ردآئل كفرهم بقايا لم يوفق للنزوع عنها فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفين الاسلاميين كابن سينا والفارابى وغيرهما كذا ذكره حجة الاسلام الغزالى ﴿قوله وبوحدته﴾ اى ويريد بوحدة مارزقوا فى التيه من الطعام مع انه ليس بواحد بل هو طعامان المنّ والسلوى كونه على نسق واحد فى جميع الازمان وعدم اختلاف ألوانه بحسب تبدّل الازمنة فان مارزقوه فى كل زمان وان لم يكن

ويقرب منه العيث غيرانه يغلب فيما يدرك حسا ومن انكر امثال هذه المعجزات فلغاية جهله بالله وقلة تدبره فى عجائب صنعه فانه لما امكن ان يكون من الاحجار مايحلق الشعر وينفر الخلّ ويجذب الحديد لم يمتنع ان يخلق الله حجرا يسخره لجذب الماء من تحت الارض اولجذب الهوآء من الجوانب ويصيره ماء بقوّة التبريد ونحو ذلك (واذقلتم ياموسى لن نصبر على طعام واحد) يريد به مارزقوا فى التيه من المنّ والسلوى وبوحدته انه لايختلف ولايتبدّل كقولهم طعام مائدة الامير واحد يريدون انه لاتتغير الوانه

واحدا بالشخص ولابالنوع الا انه متحد مع مارز قوه فى الازمنة الباقية بمعنى انه ليس مخالفا له فى النهج فانه يقال فلان يفعل فعلا واحدا فى كل يوم وان كثرت افعاله اذا اختار طريقة واحدة وداوم عليها ويقال لايأكل فلان الاطعاما واحدا اذاكان لا يغيره عن نهجه وان كان يجمع على مائدته الوانا متعددة وقيل سموهما طعاما واحدا لانهم كانوا يجعلون المنّ اقراصا فيأكلونها مع السلوى فكانا بذلك طعاما واحدا كمن يجمع بين الخبز واللحم فيأكلهما جملة فان ذلك يعدّ طعاما واحدا فكذا هذا ﴿قوله ولذلك اجوا﴾ اى ولعدم اختلافه وتبدله كرهوا تناوله فانهم لماتناولوا ذلك الطعام اربعين سنة ملوه واشتهوا غيره يقال أجمت الطعام بكسر الجيم اذا كرهته لاجل المداومة عليه ﴿قوله او ضرب واحد﴾ عطف على قوله لايختلف اى يريد بوحدته انه لايختلف او أنه ضرب واحد اى نوع واحد مختص باهل التلذذ ﴿قوله كانوا فلاحة﴾ طائفة فلاحة اى حراثين والفلاحة بالكسر الحراثة يقال فلحت الارض اى شققتها للحرث ﴿قوله فنزعوا الى عكرهم﴾ اى اشتاقوا الى اصلهم فان العكر بالكسر الاصل واشتهوا ماألفوه وتعوّدوا به من اكل مايخرج من الارض بالزراعة فان رغبة الانسان فيما الفه اعظم من رغبته فيما لم يعتده وان كان شريفا لذيذا ﴿قوله سله لنا بدعائك﴾ يعنى ان قوله تعالى فادع امر من قولهم دعوت فلانا بمعنى صحت به واستدعيته وان الدعاء بمعنى الصيحة والاستدعاء لما كان وسيلة الى السؤال وتمهيدا له اقيم مقام السؤال واللام فى لنا لام العلة فكان المعنى سل ربك لاجلنا بدعائك وقوله يخرج مجزوم على انه جواب الامر ﴿قوله فان دعوته سبب الاجابة﴾ تعليل لصحة انجزامه على انه جواب ادع فان جواب الامر فى الحقيقة جواب لشرط مقدر مبنى عن السببية فان معنى قوله ادع لنا ربك يخرج ان تدع لنا ربك يخرج ومفعول يخرج محذوف اى يخرج مأكولا او شيأ كائنا مما تنبته الارض فيكون قوله مما متعلقا بمحذوف هو صفة لذلك المفعول المحذوف ومن للتبعيض ويجوز ان يتعلق بقوله يخرج فتكون من لابتدآء الغاية لان خروج الشئ المأكول يبتدئ من نبات الارض وهذا قول سيبويه وذهب الاخفش الى ان من زآئدة فى المفعول تقديره يخرج ماتنبته الارض فانه يجوّز زيادتها فى الاثبات والذى دعاه الى الحكم بزيادة من انه لم يجد مفعول قوله يخرج ولايصار الى الحذف والتقدير من غير ضرورة ولاضرورة ههنا لامكان كون قوله تعالى ماتنبت الارض مفعولا ومن فى قوله من بقلها لتبيين الجنس سوآء كان بدلا من قوله ما باعادة العامل او حالا من الضمير المحذوف الراجع الى ما والتقدير مما تنبته كائنا من بقلها والخضر جمع خضرة وهى لون الاخضر ووصف النبات بالخضرة مبالغة فى خضرته على طريق رجل عدل وقيل البقل كل ماانبته الارض واخضرّت به من النجم اى مما لاساق له وجمعه بقول والمراد به ههنا اطايبه التى تأكلها الناس كالنعناع والكرفس والطرخون وامثالها وفى الوسيط الفوم هو الحنطة بلا اختلاف بين اهل اللغة وعن ابن عباس رضى الله عنه الفوم الخبز تقول العرب فوّموا لنا اى اخبزوا وقيل هو الثوم ويدل عليه قرآءة ابن مسعود رضى الله عنه وثومها والفاء تبدل من الثاء كثيرا حيث قيل جدف فى جدث وعاثور وعافور ومعاثير ومعافير ولكنه غير قياسى واستدل على هذا القول بانه لو كان المراد بالفوم الحنطة والخبز لما جاز ان يقال لهم أتستبدلون الذى هو ادنى بالذى هو خير لان الحنطة والخبز اشرف الاطعمة ولان الثوم اوفق للعدس والبصل من الحنطة وادنى افعل من الدنوّ اصله ادنو قلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ماقبلها وقيل اصله ادنأ مهموزا من دنأ يدنأ دناءة والدنى الشئ الخسيس خففت همزته بقلبها الى جنس حركة ماقبلها كما فى لاهناك المرتع ويؤيده قرآءة زهير العراقى ادنأ بالهمزة ووجه كون مااختاروه اخس من طلبهم المن والسلوى انه انزل وانقص منهما فى اللذة والنفع وانه لايحصل الا بكلفة الحراثة والزراعة وتعب الحصاد والدياس والتذرية بخلاف المنّ والسلوى فانهما لايحتاجان الى شئ من ذلك كما قال المصنف فانه خير فى اللذة والنفع وعدم الحاجة الى السعى ولاسيما ان ما انزل عليهم لاشبهة فى حله وخلوصه مما يدنسه بخلاف ماسألوه فان الارض ومانبت منها يتخللها البيع والغصب وظلم الدابة فلا يخلو عن شائبة الشبهة فكان ادنى من هذا الوجه ايضا وذهب اكثر المفسرين الى ان ذلك السؤال منهم كان معصية لتضمنه استخفاف ماانعم الله تعالى به عليهم من المنّ والسلوى وهو معصية وقال الامام ان ذلك السؤال ليس بمعصية لان قوله تعالى كلوا واشربوا عند انزال المنّ والسلوى ليس بايجاب بل هو اباحة واذا كان كذلك لم يكن قولهم لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك معصية لان من ابيح له ضرب من الطعام له ان يسأل غير ذلك فلا يكون بسؤاله عاصيا فقوله تعالى ضربت عليهم الذلة والمسكنة وباؤا بغضب من الله لايجوز ان يكون مبنيا على ماتقدم من السؤال

ولذلك اجوا اوضرب واحد لانهما معا طعام اهل التلذذ وهم كانوا فلاحة فنزعوا الى عكرهم واشتهوا ماالفوه (فادع لنا ربك) سله لنا بدعائك اياه (يخرج لنا) يظهر لنا ويوجد وجزمه بانه جواب فادع فان دعوته سبب الاجابة (مما تنبت الارض) من الاسناد المجازى واقامة القابل مقام الفاعل ومن للتبعيض (من بقلها وقثائها وفومها وعدسها وبصلها) تفسير وبيان وقع موقع الحال وقيل بدل باعادة الجار والبقل ماانبته الارض من الخضر والمراد به أطايبه التى تؤكل والفوم الحنطة ويقال للخبز ومنه فوّموا لنا وقيل الثوم وقرئ وقثائها بالضم وهو لغة فيه (قال) اى الله اوموسى عليه السلام (أتستبدلون الذى هو ادنى) اقرب منزلة وادون قدرا واصل الدنوّ القرب فى المكان فاستعير للخسة كما استعير البعد للشرف والرفعة فقيل بعيد المحل بعيد الهمم وقرئ أدنأ من الدناءة (بالذى هو خير) يريد به المنّ والسلوى فانه خير فى اللذة والنفع وعدم الحاجة الى السعى

(بل)

بل هو مبنى على ماذكره الله تعالى بعد ذلك و هو قوله ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله الآية والظاهر ان ذلك السؤال منهم لايخلو عن قباحة وسوء ادب لتضمنه الكفران بجلالة قدر ما انزل عليهم من غير تعب وكد لاسيما اذا مهد بنفى الصبر عليه مؤكدا بكلمة لن حيث قالوا لن نصبر على طعام واحد اى لن نقدر على حبس انفسنا على نوع واحد من الطعام وهو المن والسلوى فالله تعالى خصهم بما لم يعطه طائفة من طوائف الانام ثم انهم استخفوا ذلك ونزعوا الى ما يحصل بالزراعة والشقاء مما لاقدر له فى جنب ما رزقوه فلذلك وبخهم الله تعالى بذلك وعده من جملة مساويهم وقبائح ما صدر عنهم بعد ما ذكرهم بجلائل نعمه وعظيم فضله واحسانه فان قوله تعالى يابنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم الى قوله واذ قلتم ياموسى لن نصبر الآية تذكير لنعمه وتعدادها عليهم ثم شرع فى تذكيرهم قبائح ما صنعوا فى مقابلة تلك النعم المذكورة فقال واذ قلتم ياموسى اى واذكروا ايضا ما وقع منكم اذ قلتم الى آخر الآيات المتعلقة بذلك والله اعلم **قوله انحدروا اليه** اى انزلوا يحتمل ان يكون التيه فى صعود ويكون المصر فى هبوط ويحتمل ان يكون الهبوط مطلق النزول من غير ان يلاحظ كونه من اعلى الى اسفل والظاهر ان قوله اهبطوا مصرا من جملة مقول قال فى قوله تعالى قال أتستبدلون الذى هو ادنى ثم ان كان القائل هو الله تعالى بان سأل موسى عليه السلام ذلك من ربه فاجاب الله تعالى منكرا عليهم بقوله على لسان موسى عليه السلام أتستبدلون الخسيس بالشريف وبقوله وان ابيتم الا ذلك فاهبطوا مصرا من الامصار فان ما سألتم لايوجد فى البرية وانما يوجد فى الامصار فالمناسب حينئذ ان يكون قوله اهبطوا مصرا امر تعجيز من قبيل قوله تعالى فأتوا بسورة من مثله والمعنى ان قدرتم فانزلوا مصرا اتخذوا فيه هذه الاشياء وذلك لان ارادته تعالى قد تعلقت باحتباسهم فى التيه اربعين سنة عقوبة لهم فلا وجه لان يطلب منهم الهبوط حقيقة وان كان القائل هو موسى عليه السلام بان اجابهم بالاستفهام الانكارى من عند نفسه من غير ان يوحى اليه ذلك يحتمل ان يكون اهبطوا مصرا ايضا من كلامه على سبيل الرد والتعجيز ويحتمل ان يكون ذلك وحيا الهيا خوطبوا به على لسان يوشع عليه السلام بعد موت موسى وهرون عليهما السلام وانقضاء مدة التيه ويكون امرا بهبوط مصر من امصار الارض المقدسة ويتم كلام موسى عليه السلام بالذى هو خير وفى الوسيط ان الكلام فيه اضمار كأنه قيل فدعا موسى عليه السلام فاستجبنا له وقلنا لهم اهبطوا مصرا وفى الحواشى السعدية قوله تعالى اهبطوا مصرا على ارادة القول اى فدعا موسى فاستجبنا له وقلنا لهم اهبطوا والظاهر ان قولهما هذا مبنى على ماقلنا من تمام قول موسى عند قوله بالذى هو خير وكون هذا الكلام امرا لهم على لسان يوشع بان يهبطوا مصرا من امصار بيت المقدس **قوله وقرئ بالضم** اى بضم باء اهبطوا على انه امر من باب نصر ينصر والقرآءة المعروفة بكسر الباء على انه من باب ضرب واصله الحد بين الشيئين وسمى البلد العظيم مصرا لكونه حدا حاجزا بين طرفى الطريق المار عليه **قوله وقيل اراد به العلم** عطف على قوله والمصر البلد العظيم يعنى ان المصر اسم لجنس البلد العظيم اى بلد كان وقيل هو علم لبلد معين وهو البلد الذى كانوا فيه مع فرعون وليس فى العالم بلدة ملقبة بهذا الاسم سواها فعلى هذا ينبغى ان لاينصرف لوجود العلتين العلمية والتأنيث لكنه صرف حيث قيل مصرا بالتنوين لكونه ثلاثيا ساكن الاوسط مثل هند ودعد ونوح ولوط ومثله يجوز فيه الامران فلذلك منع الصرف فى قوله أليس لى ملك مصر **قوله او على تأويل البلد** اى صرف لكون مسماه فى تأويل البلد بدون تاء التأنيث فلا يكون فى مصر حينئذ سوى العلمية اذ لم يطلق على مسماه باعتبار كونه بلدة حتى يجتمع فيه العلمية والتأنيث وان جعل اسم جنس لايكون فيه شئ من اسباب منع الصرف **قوله ويؤيده** اى ويؤيده القول بانه علم بلدة معينة وفى اللباب قرأ الحسن مصر بغير تنوين وكذلك وقعت هى فى مصاحف عثمان وابى وابن مسعود رضى الله عنهم ويعلم منه انهم حملوا المصر على بلدة معينة وهى بلدة فرعون واشار المصنف الى ضعف هذا الجواب وقيل اراد به العلم بناء على ان اكثر المفسرين قالوا لايجوز ان يراد به البلد الذى كانوا فيه مع فرعون لقوله تعالى ادخلوا الارض المقدسة التى كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم فانه ايجاب لدخول تلك الارض وذلك يقتضى المنع من دخول ارض اخرى وايضا ان قوله تعالى ولا ترتدوا على ادباركم صريح فى المنع من الرجوع الى فرعون وقوله تعالى واورثنا بنى اسرائيل وان كان صريحا فى انه ملك ارض مصر لبنى اسرائيل بعد هلاك قوم فرعون الا انه لاينافى كونهم ممنوعين من دخولها فان المالك قد يكون

(اهبطوا مصرا) انحدروا اليه من التيه يقال هبط الوادى اذا نزل به وهبط منه اذا خرج منه وقرئ بالضم والمصر البلد العظيم واصله الحد بين الشيئين وقيل اراد به العلم وانما صرفه لسكون وسطه او على تأويل البلد ويؤيده انه غير منون فى مصحف ابن مسعود

ممنوعا من دخول ملكه لعارض كالمعتكف في المسجد يحرم عليه دخول داره مع انها مملوكة له فكذا ارض مصر فانه تعالى وان ملكها بني اسرآئيل الا انه لما اوجب عليهم ان يسكنوا الارض المقدسة حرم عليهم دخول ارض مصر ﴿ قوله وقيل اصله مصرآئيم فعرب ﴾ لفظ مصرآئيم على وزن ميكائيل قيل انه اسم اعجمي لباني مصر فعرّب وسمى ذلك المبنى باسم بانيه ﴿ قوله تعالى ماسألتم ﴾ في محل النصب على انه اسم انّ ولكم خبرها والجملة جواب الامر كأنه قيل اهبطوا فان هبطتم فان لكم ماسألتم وما بمعنى الذي والعائد محذوف اى الذي سألتموه ﴿ قوله احيطت بهم ﴾ الظاهر ان يقال احاطت بهم بدل احيطت لان الذلة محيطة بهم دآئرة عليهم لا محاطة بهم بناء على ان احاط يستعمل لازما فالمحيط بمعنى الحائط الدآئر بالشئ ويتعدى الى المفعول بواسطة الباء والمصنف فرّق بين حاط واحاط وجعل الاوّل لازما تعدّى بالباء فقولنا حاط السور بالكرم معناه دار حوله واذا نقل الى باب الافعال يتعدى به الى واحد ويتعدّى بالباء الى ثان فيقال احاط كرمه بالسور اى بنى حوله حائطا يدور عليه فاذا بنى للمفعول يقام المفعول مقام الفاعل ويقال احيط كرمه بالسور الحائط اى بنى حوله حائط فاصل الكلام حاطت الذلة بهم بمعنى صارت حائطا لهم ثم قيل احاط الذلة بهم بمعنى جعلها حائطا لهم ثم بنى للمفعول فقيل احيطت الذلة بهم بمعنى جعلت الذلة حائطا بهم كتحوطهم بالقبة المضروبة عليهم من حيث احاطتها بهم من كل جانب احاطة القبة بمن ضربت هي عليه على سبيل الاستعارة بالكناية ولابدّ لها من قرينة تكون استعارة تخييلية وهي ههنا اثبات ماهو من لوازم المشبه به وهي القبة للمشبه الذي هو الذلة فان الضرب من لوازم القبة واثبت للذلة فالكلام من قبيل الاستعارة المكنية المقرونة بالاستعارة التخييلية على طريقة الخطيب الدمشقي ﴿ قوله او الصقت بهم ﴾ عطف على قوله احيطت يعني ان الاستعارة اما في الذلة بان شبهت الذلة بالقبة المضروبة على الشئ واما في قوله ضربت بان شبه الصاق الذلة بهم ولزومها لهم بضرب الطين على الحائط والصاقه به ثم استعير اسم الضرب المشبه به لالصاق الذلة واشتق من الضرب بهذا المعنى لفظ ضربت فهو استعارة تحقيقية تبعية لا مكنية وتخييلية ﴿ قوله مجازاة لهم ﴾ علة لقوله تعالى ضربت عليهم الذلة والمسكنة مصدر فعل المسكين وصيغة مفعيل من ابنية مبالغة الفاعل كمعطير لمن كثر تعطره فالمسكين الفقير سمى مسكينا لان الفقر اسكنه واقعده عن الحركة وفي الحواشي القطبية انما قال وضربت بالواو لا بالفاء تنبيها على انه ليس بمرتب على سؤالهم النوع الآخر من الطعام بل هو مرتب على ماذكر بعده من قوله تعالى ذلك بانهم كانوا يكفرون الآية ﴿ قوله رجعوا به ﴾ فان العرب تقول لمن قدم من سفر التجارة انه باء بالربح وبالخسران اى رجع وقوله بغضب في موضع الحال من فاعل باؤا اى رجعوا مغضوبا عليهم من الله تعالى وليس بمفعول به كما في نحو مررت بزيد وقيل باؤا بغضب اى صاروا احقاء من غضب الله وعقابه بما يساوي ذنبهم فان بوء شخص بآخر عبارة عن مساواته له بحيث يقتل احدهما بصاحبه وفي المثل باءت عرار بكحل وهما بقرتان قتلت احداهما بالاخرى وهو مثل يضرب اذا قتل القاتل بمقتوله وان فسر البوء بالرجوع يفهم من الكلام معنى المساواة ايضا كأنه قيل رجعوا بشئ من الخير والشرّ على حسب استحقاقهم له ﴿ قوله تعالى ذلك ﴾ مبتدأ وبانهم مع ما في حيزها خبره ويكفرون في محل النصب على انه خبر كان وكان مع ما في حيزها في محل الرفع على انه خبر ان وكان استمرارية تدل على ان ذلك دأبهم وعادتهم المستمرة وقوله بغير الحق في موضع النصب على انه حال من فاعل يقتلون اى يقتلونهم مبطلين غير ملابسين بشئ من الحق لا في الواقع ولا في زعمهم الفاسد واليه اشار المصنف بقوله بغير الحق عندهم اى في زعمهم فاللام في قوله بغير الحق للجنس اى غير ملابسين بشئ من الحق روى ان زكريا عليه السلام لما سمع ان ابنه يحيى قد قتل انطلق هاربا حتى مرّ بشجرة فنادته يانبي الله هلم الىّ فانفلقت له فدخل فيها زكريا فلما عرفوه فلقوا الشجرة مع زكرياء فلقين بالمنشار ﴿ قوله بسبب كفرهم ﴾ يعني ان الباء في قوله تعالى بانهم للسببية وان كلمة ان مع ما في حيزها في تأويل المفرد والمراد بالآيات اما المعجزات التي اظهرها الله تعالى في ايدي الانبياء في دعوى الرسالة فانهم كافرون بها واما الكتب المنزلة كلها او آية من آياتها مثل الكفر بآية الرجم او بالآية التي فيها نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم من التوراة ﴿ قوله اى جرّهم العصيان الى آخره ﴾ اشارة الى ان ذلك الثانية اشارة الى الكفر بالآيات وقتل النبيين وان الباء في قوله بما عصوا سببية وما مصدرية والمدى الغاية والتمادي البلوغ الى الغاية والاعتداء التجاوز عن الحدّ ولم يذكر في الآية انهم في اى شئ يتجاوزون عن الحدّ لدلالة قوله ما عصوا عليه ﴿ قوله وقيل كرر الاشارة الخ ﴾ عطف على

وقيل اصله مصرائيم فعرّب (فان لكم ما سألتم وضربت عليهم الذلة والمسكنة) احيطت بهم احاطة القبة بمن ضربت عليه او الصقت بهم من ضرب الطين على الحائط مجازاة لهم على كفران النعمة واليهود في غالب الامر اذلاء مساكين اما على الحقيقة او على التكاف مخافة ان تضاعف جزيتهم (وباؤا بغضب من الله) رجعوا به او صاروا احقاء بغضبه من باء فلان بفلان اذا كان حقيقا بان يقتل به واصل البوء المساواة (ذلك) اشارة الى ما سبق من ضرب الذلة والمسكنة والبوء بالغضب (بانهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق) بسبب كفرهم بالمعجزات التي من جملتها ما عدّ عليهم من فلق البحر واظلال الغمام وانزال المنّ والسلوى وانفجار العيون من الحجر او بالكتب المنزلة كالانجيل والفرقان وآية الرجم والتي فيها نعت محمد صلى الله عليه وسلم من التوراة وقتلهم الانبياء فانهم قتلوا شعياء وزكرياء ويحيى وغيرهم بغير الحق عندهم اذ لم يروا منهم مايعتقدون به جواز قتلهم وانما حملهم على ذلك اتباع الهوى وحب الدنيا كما اشار اليه بقوله (ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون) اى جرّهم العصيان والتمادي والاعتداء فيه الى الكفر بالآيات وقتل النبيين فان صغار الذنوب سبب يؤدّي الى ارتكاب كبارها كما ان صغار الطاعات اسباب مؤدّية الى تحرّي كبارها وقيل كرر الاشارة للدلالة على ان مالحقهم كما هو بسبب الكفر والقتل فهو بسبب ارتكابهم المعاصي واعتدائهم حدود الله تعالى وقيل الاشارة الى الكفر والقتل والباء بمعنى مع

ماسبق بحسب المعنى كأنه قيل ذلك الثانى اشارة الى الكفر بالآيات وقتل النبيين وقيل انه اشارة الى ماشير اليه بذلك الاوّل من ضرب الذلة والمسكنة والبوء بالغضب الاانه كرر الاشارة ولم يكتف بعطف مابعده على ماذكر قبله ليدل على ان كل واحد مماذكر قبله وماذكر بعده سبب مستقل فى التأدية الى مالحقهم من الذلة والمسكنة والبوء بالغضب ولولم يكرر لفظ ذلك بل عطف احد السببين على الآخر لربما توهم ان السبب اجتماع الامرين ولم يرض المصنف بهذا القول حيث نقله بلفظ قيل بناء على ان حمل الكلام على التأسيس خير من حمله على التأكيد وقيل الاشارة الى الكفر والقتل كما فى القول الاوّل الاان الباء ليست للسببية بل بمعنى مع والمعنى ذلك الكفر والقتل مع ماعصوا فقوله تعالى ذلك مبتدأ ومع ماعصوا خبر اى كفرهم وقتلهم الانبياء مقرون بانواع المعاصى والاعتدآء فى باب العصيان كأنه قيل ضربت عليهم كذا وكذا لانهم كفروا وقتلوا وما اكتفوا بهما بل ضموا اليهما الاعتدآء ولعل وجه ضعف هذا القول ان كون الباء بمعنى مع خلاف الظاهر لاسيما اذا كانت الاولى للسببية فينبغى ان تكون الثانية ايضا كذلك وهو الوجه الذى اختاره المصنف ﴿قوله وانما جوّزت الاشارة بالمفرد الى شيئين فصاعدا الخ﴾ فان ذلك الثانى اشارة الى شيئين على الوجه المختار وذلك الاوّل الى اشارة الى اكثر من شيئين فالقياس ان يقال ذانك او اولئك الاانه اشير اليها بلفظ ذلك بناء على تأويل الشيئين او الاشياء بماذكر او ماتقدّم قصدا للاختصار فقد اشير بلفظ ذلك الى شيئين فى قوله تعالى عوان بين ذلك اى ماذكر من الفارض والبكر واشير به الى الاشياء فى قوله تعالى كل ذلك كان سيئة اى كل ماذكر ونظيره فى الضمير قول رؤبة يصف بقرة وقيل فرسا وخيلا

فيها خطوط من سواد وبلق ❁ كأنه فى الجلد توليع البهق

افرد ضمير كأنه مع رجوعه الى الجمع وهو الخطوط او الى المثنى وهو السواد والبلق بتأويل ماذكر والمراد بالبلق ههنا البياض لسبق السواد والتوليع اختلاف الالوان ﴿قوله والذى حسن ذلك﴾ اى جوّز الاشارة بالمفرد الى المتعدد ان تثنية المضمرات واسماء الاشارة والموصولات وجمعها وتأنيثها ليست على الحقيقة اى ليست على قانون تثنية اسماء الاجناس وجمعها فانها صيغ مرتجلة غير مبنية على واحدها بان يثنى بالحاق الالف والنون او الياء والنون ويجمع بالحاق الواو والنون او الياء والنون على لفظ واحدها حتى تكون تثنية وجمعا على الحقيقة بل هى صيغ موضوعة ابتدآء وضعا شخصيا لتدل على معنى التثنية والجمع الحقيقيين فانهما موضوعان لمعنى التثنية والجمع وضعا نوعيا لاشخصيا فلما لم تكن تثنية المبهمات وجمعها تثنية وجمعا على الحقيقة جاز ان يراد بمفردها مايراد بتثنيتها وجمعها وبمذكرها مايراد بالمؤنث ولذلك جاز ان يعبر بالذى عن الجماعة كما مرّ فى تفسير قوله تعالى كمثل الذى استوقد نارا ﴿قوله تعالى ان الذين آمنوا الآية﴾ لما ذكر الله تعالى عقوبة الكفرة من الذلة والمسكنة والبوء بغضب الله تعالى نعوذ بالله من ذلك كله بين ماوعده للمؤمنين من الاجر العظيم تصريحا بانه يجازى المحسنين باحسانهم وطاعتهم والمسيئين باساءتهم وعصيانهم كما قال ليجزى الذين اساؤا بما عملوا ويجزى الذين احسنوا بالحسنى الاان الاخبار عن الذين آمنوا وماعطف عليهم بقوله من آمن منهم فلهم اجرهم يقتضى ان يكون الايمان المذكور فى خبران غير الايمان المذكور فى اسمها لان اتحادهما يستلزم ان يكون منقسما الى المؤمن وغيره وهو باطل ونظير هذه الاية قوله تعالى ياايها الذين آمنوا آمنوا فالمصنف بين المغايرة بينهما بوجهين الاوّل ان يكون المراد بالايمان المذكور اوّلا الاقرار باللسان مطلقا سواء صدّق بقلبه اولا مجازا على طريق ذكر المقيد واراد المطلق فان الايمان الحقيقى هو الاقرار باللسان بشرط ان ينضم اليه التصديق فيكون اطلاق اسم الايمان على الاقرار باللسان مطلقا مجازا مرسلا ويكون المعنى ان الذين آمنوا بألسنتهم واقرّوا بانهم على دين رسول الله صلى الله عليه وسلم من آمن منهم مصدّقا بقلبه فلهم اجر عظيم ولاشك ان الاقرار المقيد غير المطلق فيكون الكلام من قبيل تقسيم الكلى الى جزئياته والوجه الثانى ان يكون المراد بالايمان المذكور الايمان الخالى عن التصديق القلبى وهو ايمان المنافقين وبالثانى ايمان المخلصين ولاشك ان الايمان اللسانى الخالى عن التصديق يقابل الايمان المقرون به جمل المكلفين اربع طوآئف الاولى من اقرّ بلسانه انه على دين رسول الله صلى الله عليه وسلم والطوآئف الثلاث الباقية هى ماذكرت بقوله والذين هادوا والنصارى والصابئين وقسم كل واحدة منها الى قسمين وبين ان احد قسمى كل واحدة منها له اجر عظيم عند ربه وهذا القسم هو من كان فى دينه قبل ان ينسخ مصدّقا بقلبه جميع مايجب ان يصدق به عاملا بمقتضى شرعه وبيان نبيه وقسيمهم وهم الذين عصوا وكانوا يعتدون فقد سبق

وانما جوّزت الاشارة بالمفرد الى شيئين فصاعدا على تأويل ماذكر اوتقدّم للاختصار ونظيره فى الضمير قول رؤبة يصف بقرة شعر

فيها خطوط من سواد وبلق *
كأنه فى الجلد توليع البهق *

والذى حسن ذلك ان تثنية المضمرات والمبهمات وجمعها وتأنيثها ليست على الحقيقة ولذلك جاء الذى بمعنى الجمع (ان الذين آمنوا) بألسنتهم يريد به المتدينين بدين محمد صلى الله عليه وسلم المخلصين منهم والمنافقين وقيل المنافقين لانخراطهم فى سلك الكفرة

حالهم * فان قيل كيف يصح ان من ليس له دين او كان له دين و نسخ كالصابئين له اجر جزيل و لا خوف عليه و لا حزن مع انه ليس له دين يستحق من تدين به الاجر الجزيل و ينجو به من الخوف و الحزن * قلنا يصح هذا على قول من قال انهم قوم كانوا على دين نوح عليه السلام و ذلك كان دينا حقا قبل ان ينسخ فلا اشكال ذكر فى التيسير انه قال السدى هم طائفة من اهل الكتاب و به اخذ ابو حنيفة حيث قال هم كاهل الكتاب فى حل ذبائحهم و نكاح نسائهم لانهم يقرأون الزبور و يعظمون الكواكب تعظيم القبلة حيث يتوجهون اليها فى صلاتهم كما يتوجه المسلمون الى الكعبة و يقولون ان الله تعالى امر بتعظيم هذه الكواكب و اتخاذها قبلة للصلاة و الدعاء و من قال انهم يعبدون الملائكة او الكواكب و يقولون انها آلهة مدبرة لهذا العالم فالاشكال المذكور يرد على قوله لانهم مشركون كعبدة الاصنام و به اخذ ابو يوسف و محمد رحمهما الله تعالى حيث قالا لا تؤكل ذبائحهم و لا تنكح نساؤهم و لا يلزم من عدم صحة كلام المصنف على ذلك القول عدم صحته اصلا فان كلامه مبنى على قول من يقول ان لهم دينا حقا قبل ان ينسخ و اما على قول من يقول انهم من قبيل المجوس و عبدة الاصنام و مشركى العرب فلا دين لهم و لا اجر بل هم ممن باؤا بغضب من الله و لعل قول المصنف هم قوم بين النصارى و المجوس اشارة الى اختلاف اقوال العلماء فى حقهم و يكون ما ذكره بعده تفصيلا لاقوالهم الا ان قوله و قيل بالواو يأبى هذا الاحتمال فان الظاهر حينئذ ان يترك الواو ﴿قوله و يهود اما عربى من هاد اذا تاب﴾ فعلى هذا الالف من هاد منقلبة عن واو و الاصل هود يهود بمعنى تاب يتوب و سمى اليهود يهودا لانهم تابوا من عبادة العجل و قالوا انا هدنا اليك اى تبنا و رجعنا اليك و عن ابى عمرو بن العلاء انه عربى من هاد يهيد اى تحرك و ان الفه منقلبة عن ياء و سمى اليهود يهودا لانهم كانوا يهيدون اى يتحركون عند قرآءة التوراة و يقولون ان السموات و الارض تحركتا حين آتى الله تعالى موسى التوراة فلزمهم هذا الاسم لذلك ﴿قوله وكأنهم سموا باسم اكبر اولاد يعقوب عليه السلام﴾ و اسمه كان يهوذا بالذال المعجمة فلما عربته العرب غيروها بالدال المهملة و حذفوا الالف عند اطلاقه على الطائفة و قالوا الواحد يهودى نسبة الى يهود اجريا على عادتهم فى التلاعب بالاسماء الاعجمية عند تعريبها ﴿قوله والنصارى جمع نصران كالندامى﴾ جمع ندمان و الحيارى جمع حيران و نصران صفة مشبهة كعطشان و سكران الا انه غير مستعمل و نصرانى بزيادة الياء التى للمبالغة و ان كان نصران اسم قرية تكون الياء فى نصرانى للنسبة اليها ﴿قوله فسموا باسمها﴾ على تقدير ان يكون اسم القرية نصران ﴿قوله او من اسمها﴾ اى او سموا باسم مأخوذ من مادة اسم تلك القرية على تقدير ان يكون اسمها ناصرة ﴿قوله و هو ان كان عربيا فمن صبأ اذا خرج﴾ يقال صبأ ناب البعير يصبأ صبأ و صبوأ اى طلع حده و صبأ الرجل صبوأ اى خرج من دين الى دين و يقال صبا يصبو صبوة و صبوا اى مال الى الجهل كذا فى الصحاح و قرأ الجمهور و الصابئين بالهمزة بعد الباء كالخاطئين و قرأ نافع بياء ساكنة بعد الباء بغير همزة بينهما و قرئ بياءين خالصتين بدل الهمزة فمن همزه جعله من صبأ ناب البعير و من لم يهمزه يحتمل ان يجعله من المهموز و يبدل همزة صابئ حرف علة للتخفيف اما الى ياء او واو ثم يعل كاعلال قاض او غاز الا ان سيبويه لا يرى قلب هذه الهمزة الا فى الشعر و الاخفش و ابو زيد يريان ذلك مطلقا و يحتمل ان يجعله من صبا يصبو اذا مال و لذلك كانت العرب يسمون رسول الله صلى الله عليه و سلم صابيا لانه عليه السلام اظهر دينا خلاف اديانهم و مال اليه فأعل الصابى كاعلال الغازى ﴿قوله من كان منهم﴾ قدر لفظة منهم ترجيحا لاحتمال ان يكون قوله من آمن مبتدأ و قوله فلهم اجرهم خبره و يكون المبتدأ مع خبره خبر قوله ان الذين آمنوا او الخبر الجملة لا بد فيه من عائد و لم يذكر فى الآية فقدره حيث قال من كان منهم فانه اشارة الى ان تقدير الكلام من آمن منهم اى من الطوائف الاربع المذكورة و قوله فى دينه فى محل النصب على انه حال من الضمير المستتر فى قوله مصدقا و قوله مصدقا خبر كان و المعنى ان هؤلاء الطوائف الاربع من كان منهم مصدقا عاملا حال كونه فى دينه قبل ان ينسخ فلهم اجرهم ﴿قوله و قيل من آمن من هؤلاء الكفرة ايمانا خالصا و دخل فى الاسلام دخولا صادقا﴾ مبنى على ما قيل من ان المراد من الذين آمنوا المنافقون و مما بعدهم من الطوائف الثلاث من تدين بدينهم بعد ما نسخ و قوله ايمانا خالصا ناظر الى الذين آمنوا نفاقا و قوله و دخل فى الاسلام ناظر الى ما بعدهم من الطوائف ﴿قوله الذى وعدلهم على ايمانهم و عملهم﴾ اشارة الى ان استحقاقهم الاجر بسبب الايمان و العمل انما هو بحسب التفضل و الاحسان على طريق وفاء الكريم بما وعده لا على طريق الوجوب العقلى كما زعمه المعتزلة فلذلك عدل عن تعبير صاحب الكشاف و هو قوله فلهم اجرهم الذى يستوجبونه بايمانهم و عملهم فانه مبنى على

(والذين هادوا) تهوّدوا يقال هاد وتهوّد اذا دخل فى اليهودية ويهود اما عربى من هاد اذا تاب سموا بذلك لما تابوا من عبادة العجل واما معرب يهوذا وكأنهم سموا باسم اكبر اولاد يعقوب عليه السلام (والنصارى) جمع نصران كالندامى والياء فى نصرانى للمبالغة كما فى احمرى سموا بذلك لانهم نصروا المسيح عليه السلام اولانهم كانوا معه فى قرية يقال لها نصران او ناصرة فسموا باسمها اومن اسمها (والصابئين) قوم بين النصارى والمجوس وقيل اصل دينهم دين نوح عليه السلام وقيل هم عبدة الملائكة وقيل عبدة الكواكب وهو ان كان عربيا فمن صبأ اذا خرج وقرأ نافع وحده بالياء اما لانه خفف الهمزة وابدلها ياء اولانه من صبا اذا مال لانهم مالوا عن سائر الاديان الى دينهم اومن الحق الى الباطل (من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا) من كان منهم فى دينه قبل ان ينسخ مصدّقا بقلبه بالمبدأ والمعاد عاملا بمقتضى شرعه وقيل من آمن من هؤلاء الكفرة ايمانا خالصا ودخل فى الاسلام دخولا صادقا (فلهم اجرهم عند ربهم) الذى وعدلهم على ايمانهم وعملهم

مذهبه ﴿ **قوله** حين يخاف الكفار من العقاب ويحزن المقصرون على تضييع العمر وتفويت الثواب ﴾ مبنى على ماسبق من قوله والخوف على المتوقع والحزن على الواقع ﴿ **قوله** او بدل من اسم ان ﴾ عطف على قوله مبتدأ يعنى ان قوله من آمن يحتمل ان يكون بدل البعض من اسم ان وما عطف عليه اما انه بدل البعض من المتدينين بدين محمد صلى الله عليه وسلم فظاهر اذ لا شك ان من آمن حقيقة من هؤلاء المتدينين كان بعضا منهم لما مر من انه يدخل المخلصون والمنافقون واما انه بدل البعض من الذين هادوا وامثالهم فلأن من آمن حقيقة من هؤلاء الكفرة بعض منهم * فان قيل كيف يكون المؤمنون المخلصون بعضا من المنافقين والكافرين المجاهرين قلنا ان ذوات المؤمنين بعض من ذوات هؤلاء المنافقين والكفار المجاهرين ولا يلزم ان يصدق عليهم بعد ما احدثوا الايمان انهم منافقون او كفار مجاهرون ﴿ **قوله** والفاء لتضمن المسند اليه معنى الشرط ﴾ قدمر ان كلمة من يجوز كونها مرفوعة على الابتدآء سوآء جعلت شرطية او موصولة و قوله فلهم خبر المبتدأ على التقديرين وجواب الشرط ايضا على تقدير كونها شرطية والفاء داخلة على خبر المبتدأ الذى هو اسم موصول صلته فعل وهو جواب الشرط ايضا على تقدير كون من شرطية والجملة الاسمية خبر ان ويجوز كونها فى محل النصب على انها بدل من الذين فلا تكون كلمة من شرطية لان مافيه معنى الشرط لايعمل فيه ماقبله وحينئذ يكون قوله فلهم خبر انّ وجاز دخول الفاء فى خبر انّ لتضمن المسند اليه معنى الشرط والظاهر انه اراد بالمسند اليه لفظة من سوآء جعلت بدلا او مبتدأ فانه على التقديرين مسند اليه اما على الثانى فظاهر واما على الاول فلأنه وان كان تابعا لاسم انّ فى الاعراب الا انه مقصود بالنسبة حينئذ فيكون هو المسند اليه بالحقيقة ثم انه متضمن لمعنى الشرط سوآء جعلت شرطية او موصولة وهو ظاهر الا انه على تقدير كونها بدلا لايجوز كونه شرطية لما مر من ان مافيه معنى الشرطية لايعمل فيه ماقبله وانما قلنا ان المراد بالمسند اليه لفظة من لا الموصول الواقع اسم انّ مع ان النحاة صرحوا بان اسم الموصول فى نحو الذى يأتينى فله درهم متضمن معنى الشرط لانهم انما صرحوا بذلك فيما اذا كان اتصاف ذات المسند اليه بمضمون الصلة سببا لثبوت معنى الخبر له وفيما نحن فيه ليس اتصاف المسند اليه بالايمان بمعنى الاقرار بالشهادتين سواء كان ذلك الاقرار معه مواطأة القلب ام لا سببا لاستحقاق الاجر بل السبب له انما هو الاقرار المقرون بالاخلاص وكذا اليهودية والنصرانية والصابئية لايكون شئ منها سببا له وهو ظاهر فلم يكن اسم ان وما عطف عليه متضمنا لمعنى الشرط وان كان اسما موصولا صلته فعل لانعدام السببية فلذلك قلنا انه اراد بالمسند اليه لفظة من سوآء جعل بدلا او مبتدأ ﴿ **قوله** باتباع موسى ﴾ متعلق بقوله ميثاقكم والميثاق العهد المؤكد باليمين وذلك انما يكون بفعل الامور التى توجب الانقياد والطاعة وهى فى هذه الآية هى اتباع موسى عليه السلام والانقياد له فيما جاء به من عند الله تعالى فانهم اعطوا العهد والميثاق باتباع موسى عليه السلام وقبول التوراة والعمل بمافيها والله تعالى اخذ ميثاقهم بذلك فى حال رفع الجبل فوقهم والواو فى قوله تعالى ورفعنا للحال لان اخذ الميثاق كان بعد رفع الطور كما يقال فعلت ذلك وقد ركب الامير كأنه قيل واذ اخذنا ميثاقكم حال رفعنا الطور فوقكم وفوقكم ظرف مكان ناصبه رفعنا كلفظ تحت فى قولك قدمت لكم طعاما وقد فرشت تحتكم البساط ﴿ **قوله** حتى اعطيتم الميثاق ﴾ متعلق بقوله تعالى ورفعنا فوقكم الطور وهذا هو الانعام العاشر من الانعامات المعدودة على بنى اسرآئيل وذلك لانه تعالى انما اخذ ميثاقهم لمصلحتهم فصار ذلك نعمة بالغة لهم والطور قيل انه اسم لكل جبل ينبت شيأ دون مالا ينبت وقيل انه اسم جبل بعينه ثم اختلف فى ذلك الجبل المعين قيل هو الجبل الذى كان عليه موسى عليه السلام حين كلمه الله تعالى وانزل عليه الالواح وقيل هو جبل من جبال فلسطين روى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان الله تعالى امر جبلا من جبال فلسطين فانقلع من اصله حتى قام على رؤسهم وذلك ان الله تعالى نزل التوراة على موسى عليه السلام جملة واحدة وفيها تكاليف شاقة فامر موسى قومه ان يقبلوها ويعملوا بما فيها فأبوا ان يقبلوها للاصار والاثقال التى فيها وكانت شريعة ثقيلة فامر الله تعالى جبريل عليه السلام فقلع جبلا على قدر سعة مستقر عسكرهم وكان فرسخا فى فرسخ فرفعه فوق رؤسهم مقدار قامة الانسان كالظلة واوحى تعالى الى موسى ان قبلوا التوراة والا ارسلت عليهم هذا الجبل ورضختهم به فلما رأوا ان لامهرب لهم الا قبولها قبلوها وسجدوا من الفزع وجعلوا يلاحظون الجبل بمؤخر احدى عينيهم وهم سجود فصار ذلك سنة لليهود لايسجدون الا على انصاف وجوههم ويقولون بهذا السجود رفع العذاب عنا فهذا معنى

(ولا خوف عليهم ولاهم يحزنون) حين يخاف الكفار من العقاب ويحزن المقصرون على تضييع العمر وتفويت الثواب ومن مبتدأ خبره فلهم اجرهم والجملة خبر ان او بدل من اسم انّ وخبرها فلهم اجرهم والفاء لتضمن المسند اليه معنى الشرط وقد منع سيبويه دخولها فى خبر ان من حيث انها لاتدخل الشرطية وردّ بقوله تعالى ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم (واذ أخذنا ميثاقكم) باتباع موسى والعمل بالتوراة (ورفعنا فوقكم الطور) حتى اعطيتم الميثاق روى ان موسى عليه الصلاة والسلام لما جاءهم بالتوراة فرأوا مافيها من التكاليف الشاقة كبرت عليهم وابوا قبولها فامر جبريل عليه السلام فقلع الطور فظلله فوقهم حتى قبلوا (خذوا) على ارادة القول (ما آتيناكم) من الكتاب (بقوّة) بجدّ وعزيمة

(واذكروا ما فيه) ادرسوه ولا تنسوه اوتفكروا فيه فانه ذكر بالقلب اواعملوا به (لعلكم تتقون) لكى تتقوا المعاصى اورجاء منكم ان تكونوا متقين ويجوز عند المعتزلة ان يتعلق بالقول المحذوف اى قلنا خذوا واذكروا ارادة ان تتقوا (ثم توليتم من بعد ذلك) اعرضتم عن الوفاء بالميثاق بعد اخذه (فلولا فضل الله عليكم ورحمته) بتوفيقكم للتوبة او بمحمد صلى الله عليه وسلم يدعوكم الى الحق ويهديكم اليه (لكنتم من الخاسرين) المغبونين بالانهماك فى المعاصى او بالخبط والضلال فى فترة من الرسل ولو فى الاصل لامتناع الشئ لامتناع غيره فاذا دخل على لا افاد اثباتا وهو امتناع الشئ لثبوت غيره

اخذ الميثاق فى حال رفع الجبل فوقهم فان فى هذه الحالة قيل لهم خذوا ما آتيناكم بقوة وكان فيما آتاهم الله تعالى الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ونظير هذه الآية قوله تعالى واذ نتقنا الجبل فوقهم كأنه ظلة وظنوا انه واقع بهم والنتق الزعزعة وهى تحريك الشئ ونفضه يقال زعزعته فتزعزع اى حركته فتحرك وفرس ناتق اذا كان ينفض راكبه * فان قيل كيف صح اخذ ميثاقهم حال كون الجبل عليهم وهو يجرى مجرى الالجاء الى الايمان ومبنى التكليف بالايمان على الاختيار دون الجبر والالجاء * اجيب بان صورته صورة القسر والالجاء الا انهم لما شاهدوا هذا الصنع العجيب والقدرة الباهرة حصل لهم اذعان وقبول اختيارى فكان ايمانهم مستندا الى النظر والاستدلال لا الى الجبر والالجاء ولو سلم انه مستند الى الجبر والالجاء فلعل مثل هذا الايمان يكون معتبرا مقبولا فى الامم السالفة وقوله تعالى خذوا فى محل النصب على انه مقول قول مضمر اى وقلنا لهم خذوا وهذا القول المضمر يجوز ان يكون حالا من فاعل رفعنا والتقدير رفعنا الطور قائلين لكم خذوا ما آتيناكم واقبلوه واعملوا بمقتضى ما فيه من التكاليف وقوله تعالى ما آتيناكم مفعول خذوا وما موصولة بمعنى الذى والعائد محذوف وقوله تعالى بقوة حال من فاعل خذوا اى خذوه مجدين فى الاخذ والعمل بما فيه غير متكاسلين او من ذلك العائد المحذوف اى ملابسا بقوة وصعوبة بحيث يصعب العمل به والاجتهاد فى معرفته وحفظه ﴿ قوله ادرسوه ﴾ اى اقرأوه مبنى على ان يراد بالذكر الذكر باللسان وقوله اوتفكروا فيه مبنى على ان يراد به الذكر بالقلب كما صرح به بقوله فانه اى فان التفكر ذكر القلب ﴿ قوله او اعملوا به ﴾ فعلى هذا يكون قوله تعالى اذكروا مجازا من قبيل ذكر السبب وارادة المسبب فان كل واحد من معنيى الذكر سبب للعمل ﴿ قوله لكى تتقوا المعاصى ﴾ مبنى على ان تكون كلمة لعل بمعنى كى التعليلية كما ذهب اليه الانبارى وجماعة من النحاة وقوله اورجاء منكم ان تكونوا متقين مبنى على ان تكون لعل بمعنى الترجى الذى هو اصل معناها وكل واحد من المعنيين يصح سواء تعلق لعل بخذوا واذكروا او بالقول المحذوف اما على الاول فظاهر اذ لا محذور فى ان يقال خذوه مجدين وعازمين على العمل بما فيه واقرأوا وتفكروا فيه لكى تتقوا اورجاء منكم ان تتقوا كل ما يؤثم من فعل او ترك حتى الصغائر فان حقيقة الترجى وان كان يمتنع ممن هو علام الغيوب لكنه يصح من العباد واما على الثانى فقوله قلنا لهم خذوا واذكروا لكى تتقوا يكون من قبيل قوله تعالى خلق الموت والحياة ليبلوكم ايكم احسن عملا ويكون الترجى فى قوله قلنا لهم كذا رجاء منهم ان يتقوا استعارة تمثيلية بان يشبه معاملة الله تعالى معهم فى ارشادهم الى ما هو مناط السعادة فى الدارين بمعاملة من يسعى فى ارشاد جماعة رجاء لفلاحهم ﴿ قوله ويجوز عند المعتزلة ان يتعلق بالقول المحذوف ﴾ فحينئذ يحملونه بمعنى الارادة مجازا فانهم يجوّزون تخلف مراد الله تعالى عن ارادته ويقولون انه تعالى يريد الايمان والطاعة والتقوى من جميع المكلفين الا ان العبد قد يتبع شهوته وحظوظه العاجلة فيفعل ما شاء فانهم ذهبوا الى ان معنى ارادة الله تعالى فعل غيره عبارة عن امره به فلذلك يجوّزون تخلف المراد عن الارادة فى فعل غيره لان المأمور به لا يجب ان يكون مراد الآمر ﴿ قوله اعرضتم عن الوفاء بالميثاق بعد اخذه ﴾ اصل التولى الادبار عن الشئ بالجسم ثم استعمل فى الاعراض عن الافعال والاعتقادات اتساعا ومجازا فانا نعلم اجمالا انهم بعد قبولهم التوراة ورفع الطور فوقهم تولوا عن العمل بكثير مما فيها وحرفوها وقتلوا الانبياء وكفروا بهم ولم يزالوا فى التيه مع مشاهدتهم الاعاجيب ليلا ونهارا يخالفون موسى عليه السلام ويلقونه بكل اذى ويجاهرون بالمعاصى فى معسكرهم ذلك حتى خسف ببعضهم واحرقت النار بعضهم وعوقبوا بالطاعون والقرآن وان لم يكن فيه بيان ما تولوا به عن التوراة الا انه معروف بنقل اهل التواريخ ﴿ قوله بتوفيقكم للتوبة ﴾ على ان يكون المراد بالفضل تلطفه بهم حين ابوا قبول التوراة والمعنى لولا فضل الله عليكم برفع الجبل فوقكم لدمتم على عدم قبول التوراة ولكنه تفضل عليكم ورحمكم وتلطف بكم حتى تبتم ﴿ قوله او بمحمد صلى الله عليه وسلم ﴾ على ان يكون المراد بالفضل ما تفضل عليهم به حين ما تولوا واعرضوا عن الايمان والطاعة حتى كفروا بالمسيح عليه السلام وهموا بقتله فلم يتركوا يتخبطون فى اودية الضلال بل ارسل اليهم سيد المرسلين يدعوهم الى الحق ويرشدهم الى ما فيه سعادة الدارين ﴿ قوله ولو فى الاصل لامتناع الشئ لامتناع غيره ﴾ اى لامتناع الجواب لامتناع الشرط لانه موضوع للدلالة على تعليق وجود الجواب على التحقق المفروض للشرط فالشرط ملزوم للجواب وكونه مفروض التحقق يستلزم انتفاءه وانتفاء الملزوم يستلزم انتفاء اللازم فلو قلت لو جئتنى لاكرمتك فقد جعلت المجئ ملزوما للاكرام وحكمت

(بانتفائه)

بانتفائه فوجب لذلك انتفاء الاكرام اللازم فظهر انه لامتناع الجواب لامتناع الشرط وكلمة لولا لامتناع الجواب لثبوت غيره لان المعلق عليه بكلمة لولا هو انتفاء الشرط فرضا وكون انتفائه مفروضا يستلزم ثبوته فلو قلت لولا فضل الله عليك لخسرت فقد جعلت انتفاء الفضل ملزوما لثبوت الخسران ولما جعلت انتفاءه مفروضا محضا فقد حكمت بثبوته الذى هو انتفاء ملزوم الخسران وانتفاء ملزوم الخسران يستلزم انتفاء نفس الخسران فكلمة لولا فى الآية افادت امتناع خسرانهم لثبوت فضل الله تعالى ورحمته عليهم ﴿قوله والاسم الواقع بعده﴾ اى بعد لولا مرفوع على الابتداء عند سيبويه وخبره واجب الحذف لدلالة الكلام عليه وسد جواب لولا مسده والتقدير ولولا فضل الله تعالى ورحمته كائن او حاصل لكم لكنتم من الخاسرين وعند الكوفيين انه مرفوع على انه فاعل مضمر اى لولا حصل فضل الله ورحمته ﴿قوله اللام موطئة للقسم﴾ مخالف لاصطلاح النحاة فان اللام الموطئة عندهم هى اللام الداخلة على حرف الشرط بعد تقدم القسم لفظا او تقديرا لتؤذن بان ما يأتى بعد ذلك الشرط هو جواب القسم لا جواب الشرط وان جزاء الشرط مضمر لدلالة جواب القسم عليه يقال وطئ الفراش ونحوه ككرم يوطئ وطاءة وطاءة وطأة اى صار وطيئا لينا ناعما ووطأته انا توطئة سميت هذه اللام موطئة للقسم لانها تسهل على السامع تفهم جواب القسم عند اجتماع الشرط والقسم فى مثل قولك والله لئن اكرمتنى لأكرمنك بتقديم القسم لفظا وقولك لئن اكرمتنى لأكرمنك بتقديمه تقديرا فاللام الداخلة على حرف الشرط هى اللام الموطئة والتى بعد الشرط هى لام جواب القسم واللام فى قوله تعالى ولقد علمتم ليست داخلة على حرف الشرط فلا تكون موطئة على اصطلاح النحاة بل هى لام جواب لقسم محذوف تقديره والله لقد علمتم ﴿قوله والسبت مصدر قولك سبتت اليهود اذا عظمت يوم السبت﴾ حمل السبت المذكور فى الآية على المصدر دون الزمان المعين الذى هو آخر ايام الاسبوع لان المنهى عنه هو الاعتداء فيما وجب عليهم من تعظيم يوم السبت بترك العادات والاشتغال بالعبادات لا الاعتداء فى شئ آخر فى يوم السبت ولو كان المراد بالسبت اليوم المذكور لم يعلم انهم فى اى فعل جاوزوا الحد الذى حد لهم فان الاعتداء هو مجاوزة الحد على وجه محظور روى ان موسى عليه السلام اراد ان يجعل يوما من ايام الاسبوع خالصا لطاعة الله تعالى ويتمحض فيه للعبادة فاحب ان يكون ذلك اليوم يوم الجمعة فخالفه اليهود وقالوا نجعل ذلك اليوم يوم السبت لانه لم يخلق لعمل فانه تعالى ابتدأ خلق العالم فى يوم الاحد واتمه يوم الجمعة فلم يكن يوم السبت يوم العمل فنتمحض فيه للعبادة فلما اختاروه لترك سائر المباحات التى لا يتعلق بها ثواب ولا عقاب ولا تكتبها حفظة الاعمال لا صاحب اليمين ولا صاحب الشمال نهوا فيه عن الاصطياد ايضا وصار اختيارهم وبالا عليهم حيث اعتدى فيه ناس منهم بارتكاب ما حرم عليهم من الاصطياد فمسخهم الله تعالى وجعلهم على شكل القردة خاسئين اى ذليلين صاغرين مبعدين مطرودين روى محيى السنة عن قتادة انه قال صار الشبان قردة والشيوخ خنازير فمكثوا على ذلك ثلاثة ايام كما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الممسوخة لا تنسل ولا تأكل ولا تشرب ولا تعيش اكثر من ثلاثة ايام وقيل انها تعيش وتنسل والله اعلم ﴿قوله واصله القطع﴾ يقال سبت فلان اى قطع العمل ويقال للنوم سبات لانه يقطع الحركات الاختيارية واليهود يسبتون يوم السبت اى يقطعون الاعمال فيه وسمى يوم السبت بذلك لانه تعالى قطع فيه ان يخلق شيأ حيث ابتدأ الخلق يوم الاحد وختمه يوم الجمعة ولم يخلق شيأ يوم السبت والعلم فى قوله تعالى ولقد علمتم بمعنى المعرفة فلذلك عدى الى واحد ولو كان على اصل معناه لعدى الى اثنين لانه يدل على معرفة الذات بما عليه من الحال وفرق آخر بين العلم والمعرفة ان المعرفة يسبقها جهل والعلم قد لا يسبقه الجهل ولذلك لا يجوز ان تسند المعرفة اليه تعالى وقوله منكم فى محل النصب على انه حال من الضمير المستتر فى اعتدوا اى كائنين منكم ﴿قوله واخرج خرطومه﴾ اى اخرج انفه ورأسه من الماء لأمنه فى ذلك اليوم فيستتر وجه الماء من كثرة الحيتان حتى لا يرى شئ منه فاذا مضى السبت تفرقت ولزمت قعر الماء ثم ان الشيطان وسوس اليهم وقال انما نهيتم عن اخذها يوم السبت فحفروا الحياض حول البحر وشرعوا منه اليها الانهار والجداول اى حفروا منه اليها طرقا وجعلوا ما حفروه من الانهار والجداول كالشارع المنتهى الى الحياض وكانت الحيتان تدخل الحياض يوم السبت فيصطادونها يوم الاحد ﴿قوله جامعين بين صورة القردة والخسوء﴾ اشارة الى ان خاسئين خبر بعد خبر لقوله كونوا كقولهم حلو حامض اى مز جامع بين الطعمين ويجوز ان يكون حالا من الضمير المستكن فى قردة لانه فى معنى المشتق اى كونوا ممسوخين حال كونكم خاسئين مطرودين كالكلب اذا دنا من الناس

والاسم الواقع بعده عند سيبويه مبتدأ خبره واجب الحذف لدلالة الكلام عليه وسد الجواب مسده وعند الكوفيين فاعل فعل محذوف (ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السبت) اللام موطئة للقسم والسبت مصدر قولك سبتت اليهود اذا عظمت يوم السبت واصله القطع امروا بان يجردوه للعبادة فاعتدى فيه ناس منهم فى زمن داود عليه السلام واشتغلوا بالصيد وذلك انهم كانوا يسكنون قرية على الساحل يقال لها ايلة واذا كان يوم السبت لم يبق حوت فى البحر الا حضر هناك واخرج خرطومه فاذا مضى تفرقت فحفروا حياضا وشرعوا اليها الجداول وكانت الحيتان تدخلها يوم السبت فيصطادونها يوم الاحد (فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين) جامعين بين صورة القردة والخسوء وهو الصغار والطرد

يقال له اخسأ اي تباعد و انطرد صاغرا ذليلا و لا يجوز ان يكون صفة لقردة و الا لقيل خاسئة لان القردة ليست من ذوي العقول فلا تجمع جمع السلامة لانه يختص بالعقلاء ولعل وجه ارتباط هذه الآية بما قبلها انه تعالى نعي عليهم سوء صنيعهم و هو اعراضهم عن الوفاء بالميثاق بعد اخذه الذي هو سبب تام لاستحقاقهم العقاب الشديد و الخسران المبين ثم بين ان خلاصهم عما استحقوه من العقاب و الخسران انما هو سبق فضل الله تعالى ورحمته في حقهم و الا لعجل لهم العذاب كما عجل في حق المعتدين في السبت فالمقصود من الآية تأبيد لزوم الخسران لهم لولا فضل الله تعالى عليهم ورحمته و ايضا خوف الله تعالى بهذه الآية اهل عصر النبي صلى الله عليه وسلم من اليهود في ترك الايمان به عليه الصلاة و السلام بان ذكرهم ما اصاب المعتدين في السبت من المسخ كأنه يقول يا معشر اليهود المعاندين لقد عرفتم ما اصاب المعتدين في السبت من اسلافكم حين خالفوا ما امروا به من ترك الاصطياد حيث مسخوا و هلكوا جميعا فكيف تأمنون ان يصيبكم مثل ما اصابهم بسبب اصراركم على الكفر و تمردكم على سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم فان قيل انهم بعد ان صاروا قردة لا يبقى لهم فهم ولا عقل فلا يعلمون ما نزل بهم من العذاب و مجرد القردية غير مؤلم فكيف يكون تذكير قصة الممسوخين سببا لتخويفهم و الجواب ان الممسوخين انما يطرأ التحول عن صورتهم المحسوسة مع بقاء معنى الانسانية فيهم من الفهم و العقل فانه لا يبعد عن قدرة الله تعالى ان يكون الانسان العاقل الفاهم ثابتا على حاله مع تغير شكله و صورته الى اقبح الاشكال فلا يقدر على النطق و سائر ما يختص بالانسان من الافعال مع انه يعرف ما ناله من تغير الخلقة بسبب المعصية فكان في نهاية الحيرة و الخجالة وربما كان متألما بسبب تغير صورته و اعضائه ﴿**قوله** وقال مجاهد ما مسخت صورتهم و لكن قلوبهم﴾ اي بالطبع والختم وهذا القول منه مخالف لما اشتهر بين الناس من انه تعالى مسخ صورتهم حتى ان اليهود اذا سبوا يقال لهم يا اخوة القردة و الخنازير الا انه احتج على امتناع مسخ الصورة بامرين احدهما ان الانسان هو هذا الشكل المشاهد والبنية المحسوسة و ابطالها يكون اعداما لها و ايجادا للبنية القردية و يرجع حاصله الى انه تعالى اعدم الاعراض التي باعتبارها كانت تلك الاجسام انسانا و خلق فيها الاعراض التي كانت باعتبارها قردا فهو اعدام و ايجاد و ليس بمسخ و ثانيهما انا لو جوزنا ذلك لما أمنا في كل ما نراه قردا او كلبا انه كان انسانا عاقلا و ذلك يفضي الى الشك في المشاهدات * و اجيب عن الاول بان الانسان ليس هو نفس البنية المخصوصة و الشكل المشاهد لان الشكل و الهيئة كثيرا ما يتبدل و الانسان موجود باق بعينه و الباقي غير الزائل فوجب ان يكون الانسان امرا آخر وراء هذه البنية و الشكل المخصوصين فيجوز ان يبقى ذلك الامر مع تطرق التغير الى هذه البنية و هذا هو المراد بالمسخ و عن الثاني بان مجرد ايجاد صورة الممسوخ مع الصورة الاصلية للنوع المباين له لا يقتضي ان نشك في المشاهدات لان للممسوخ علامات تميزها عما يشاكله فثبت بما قررنا جواز المسخ و امكن اجراء الآية على ظاهرها ولم يكن بنا حاجة الى التأويل الذي ذكره مجاهد و ان كان ما ذكره غير مستبعد جدا لان الانسان اذا اصر على جهالته بعد ظهور الآيات و جلاء البينات قد يقال في العرف الشائع انه حمار او قرد و اذا كان هذا المجاز من المجازات المشهورة لم يكن في المصير اليه محذور البتة ﴿**قوله** وقوله كونوا ليس بأمر﴾ يعني انه ليس امر تكليف بل هو تمثيل لنفاذ ارادته تعالى و تأثير قدرته في تكون المراد بامر الآمر المطاع للمأمور المطيع في سرعة حصول المأمور به عقيب الامر من غير امتناع و توقف فعبر عن سرعة التكوين و تأثير القدرة و الارادة من غير لبث و توقف في الامر المستعقب لحصول المأمور به ﴿**قوله** المسخة او العقوبة﴾ اي المذكورتين معنى لان قوله تعالى فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين في معنى مسخناهم او عاقبناهم بتحويل صورتهم الى صورة القردة فانه عقوبة لهم على اصرارهم على المخالفة و العصيان ﴿**قوله** عبرة تنكل المعتبر بها﴾ اي تمنعه يعني ان النكال هو العقوبة التي يعاقب بها الجاني ليعتبر بها غيره فيمتنع عن ارتكاب ما فعله الجاني مخافة ان يعاقب بمثل ما عوقب به قال الراغب النكال العقوبة الرادعة للجاني عن المعاودة الى الجناية و لغير الجاني عن اتيان مثلها منقول من قولهم نكل فلان عن العدو او عن اليمين اذا جبن و ارتدع وفي اللباب النكال المنع و سمي العقاب نكالا لانه يمنع به غير المعاقب ان يعود الى ما فعله الشخص الاول و التنكيل اصابة الغير بالنكال ليرتدع غيره و سمي القيد نكلا لانه يمنع به و المعنى انا جعلنا ما جرى على هؤلاء عقوبة رادعة لغيرهم ﴿**قوله** من الامم﴾ بيان لما بين يديها وما خلفها المفسرين بما قبل المسخة و ما بعدها بان جعلت الجهتان المكانيتان اعني القدام و الخلف مستعارتين

وقال مجاهد ما مسخت صورتهم ولكن قلوبهم فمثلوا بالقردة كما مثلوا بالحمار في قوله كمثل الحمار يحمل اسفارا و قوله كونوا ليس بأمر اذ لا قدرة لهم عليه و انما المراد به سرعة التكوين و انهم صاروا كذلك كما اراد بهم وقرئ قردة بفتح القاف و كسر الراء و خاسين بغير همز (فجعلناها) اي المسخة او العقوبة (نكالا) عبرة تنكل المعتبر بها اي تمنعه و منه النكل القيد (لما بين يديها و ما خلفها) لما قبلها و ما بعدها من الامم اذ ذكرت حالهم في زبر الاولين

للزمان وان يراد به اهله من العقلاء الا انه عبر عنهم بكلمة ما ومقتضى الظاهر ان يقال لمن بين يديها ومن خلفها تحقيرا لشأنهم فكأنهم غير عقلاء بالنسبة الى المتكلم العليّ شانه الباهر سلطانه فالمراد بمن قبل تلك المسخة هم الذين مضوا قبل عصر هؤلاء الممسوخين وكان في كتبهم ان تلك المسخة ستقع فيمن لم يحرّم ما حرّمه الله تعالى فاعتبروا بها وامتنعوا عما يؤدّي اليها * فان قيل كيف يجوز ان يراد بما بين يديها الامم السابقة على المسخة والحال ان الفاء في قوله فجعلناها نكالا لما بين يديها تدل على تأخر الجعل عن المسخة والقول بكونوا قردة اجيب بان اللازم تأخر جعلها نكالا وعبرة لمجموع الفريقين من حيث هو هو وهو لا ينافي ان يتقدم كونها عبرة لاحد الفريقين على المسخ والقول ولم يتعرّض لكونها نكالا وعبرة لاهل عصر الممسوخين مع انهم احق بذلك لمشاهدتهم اياها بناء على انهم لحضورهم في ذلك العصر ومشاهدتهم اياها لم يحتج الى بيان كونها عبرة لهم لانها لما كانت عبرة لمن قبلهم ولمن بعدهم فكونها عبرة لهم وهم يشاهدونها اولى او لمعاصريهم ومن بعدهم على ان تكون كلمة ما في الموضعين بمعنى من ايضا وان يراد بمن بين يدي المسخة الامم الذين كانوا في عصر الممسوخين وزمانهم بناء على ان لفظ بين يديها وان كان ظرف مكان ومستعملا في المكان المداني لمكان من اضيف اليه الواقع فيما بين يديه الا انه استعير للزمان المداني لزمانه واريد بالزمان المداني لزمان المسخة اهل ذلك الزمان بطريق ذكر الظرف وارادة المظروف واهل الزمان المتصل بزمان المسخة هم الذين كانوا في عصر الممسوخين ﴿قوله او لما بحضرتها من القرى وما تباعد عنها﴾ مبنى على ان يكون ضمير قوله تعالى فجعلناها للقرية وان يراد بها اهلها لان نفس القرية ليست من اهل الاعتبار ذكر الامام ابو منصور في شرح التأويلات انه قيل الهاء في جعلناها راجعة الى القرية التي كانوا فيها والمراد اهل القرية كما في قوله تعالى واسأل القرية فصار تقرير الآية فجعلنا اهل هذه القرية نكالا زاجرا ومانعا لما بين هذه القرية من القرى وما خلفها من القرى عن الاقدام على مثل هذه الجناية الموجودة منهم وهي الاعتداء بارتكاب ما حرّم عليهم وروى الامام الواحدي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال يعني ما بين يديها من القرى وما خلفها من القرى يعتبرون بهم فلا يعملون عملهم ومبنى كلامهما ان يكون ما بين يدي القرية وما خلفها بمعنى ما يقرب منها ويلاصقها من القرى وما بعد عنها لما مر من ان لفظ بين يديه ينبئ عن القرب والجوار ﴿قوله او لاهل تلك القرية وما حواليها﴾ بفتح اللام يقال قعدوا احوله وحواله وحوليه وحواليه بمعنى كذا في الصحاح وهذا ايضا مبنى على ان تكون الضمائر الثلاثة للقرية الا ان المراد بما بين يدي القرية في هذا الوجه اهل تلك القرية لا اهل ما يقرب منها من القرى اولان لفظ بين يدي القرية وان انبأ عن القرب منها الا انه كما يصح ان يراد بالقرب من القرية قرب القرى الواقعة حواليها منها يصح ان يراد به ايضا قرب اهلها منها واعتبر في الوجه السابق قرب القرى منها وفي هذا الوجه قرب اهلها منها ﴿قوله او لاجل ما تقدم عليها من ذنوبهم وما تأخر منها﴾ فضمير جعلناها للمسخة وكلمة ما في الموضعين بمعناها واللام للتعليل على هذا الوجه بخلاف الوجوه السابقة فان اللام فيها للصلة وما بمعنى من اذا لم تجعل الضمائر للقرية فالمعنى على هذا الوجه جعلنا المسخة عقوبة لاجل ذنوبهم المتقدمة على المسخة والمتأخرة عنها والمراد بما تأخر عنها سيئاتهم التي سنوها فبقي آثارها بعد هلاكهم والا فلا ذنب منهم بعد المسخة والحاصل ان المراد بما يكون بعد المسخة ما ثبت وبقي بعدها كقوله تعالى ونكتب ما قدموا وآثارهم ﴿قوله تعالى وموعظة﴾ معطوف على قوله نكالا وهو مصدر ميمي بمعنى العظة والتذكير وهو التخويف والتحذير سواء كان بالاقوال والنصائح او بان يعاقب الجاني بسبب جنايته فان البريئ من الجناية يتعظ ويخاف من ان يعاقب بتلك العقوبة المترتبة على تلك الجناية فيحترز عنها فلذلك كانت المسخة المتعلقة بالمعتدين موعظة في حق المتقين عن الاعتداء في السبت من قوم المعتدين فيه او في حق جميع المؤمنين الذين يتقون عما حرّم عليهم ﴿قوله واذ قال موسى لقومه ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة﴾ الآية لما عدّد الله تعالى ما انعم به على بني اسرائيل من فنون نعمه استمالة لقلوبهم وبعثا لهم على الاعتراف بنعمه والاشتغال بشكرها ثم خوّفهم بان ذكرهم ما نزل بالمعتدين بما عدّ لهم من المسخة والعقوبة شرع الآن في تقريعهم بذكر بعض قبائحهم وهو الاستهزاء بالامر والاستقصاء في السؤال وترك المسارعة الى الامتثال وقتل النفس المحرّمة اتباعا للهوى ثم نسبة قتلها الى من هو بريئ منه بهتانا وافتراء عليه ﴿قوله اوّل هذه القصة قوله تعالى واذ قتلتم نفسا﴾ وذلك لان

واشتهرت قصتهم في الآخرين او لمعاصريهم ومن بعدهم او لما بحضرتها من القرى وما تباعد عنها او لاهل تلك القرية وما حواليها او لاجل ما تقدم عليها من ذنوبهم وما تأخر منها (وموعظة للمتقين) من قومهم او لكل متق سمعها (واذ قال موسى لقومه ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة) اوّل هذه القصة قوله تعالى واذ قتلتم نفسا فادّارأتم فيها وانما فكت عنه وقدمت عليه لاستقلاله بنوع آخر من مساويهم وهو الاستهزاء بالامر والاستقصاء في السؤال وترك المسارعة الى الامتثال

قتلها و التدارئ فيها بان يدفع كل واحد منهم القتل عن نفسه و ينسبه الى غيره و يتخاصموا فى شأنه كان مقدما فى الوجود على الامر بالذبح فكان الظاهر ان يقال و اذقتلتم نفسا فادّارأتم فيها فقلنا اذبحوا بقرة واضربوه ببعضها ليحيى فيخبر بقاتله ليكون الترتيب فى الذكر على حسب الترتيب فى الوجود فان جميع ماذكر فى هذه الآيات قصة واحدة فكان الظاهر ان يكون نظمها فى الذكر على حسب انتظامها فى الوجود الا انها جعلت قصتين و قدّم آخرها على اوّلها لكون ماقدّم منها مستقلا فى افادة نوع آخر من مساويهم فتقديمه و جعله قصة واحدة يفيد تقريعا مستقلا بنوع من قبائح اعمالهم زآئد على مايفيده ما اخرمنها فان ماقدّم منها يفيد تقريعهم على الاستهزآء بالامر والاستقصاء فى السؤال و ترك المسارعة الى الامتثال و ما اخرمنها و هو اوّل القصة يفيد تقريعهم بنوع آخر و هو قتلهم النفس المحرّمة اتباعا للهوى ثم نسبة قتلها الى من هو برئ منه بهتانا و افترآء عليه و مايترتب عليه من القبائح فلوروعى ترتيب الوجود لكان المجموع قصة واحدة و لفات الغرض الذى هو تكثير قبائحهم و الاستقصاء فى تقريعهم عليها و التاء فى البقرة ليست للتأنيث و انما هى لتدل على انها فرد واحد من جنس البقر كالبطة والدجاجة و الحمامة و يميز الذكر من الانثى بالصفة يقال بقرة ذكر و بقرة انثى و قيل البقرة اسم للانثى خاصة من هذا الجنس و يقال للذكر منه ثور فانه كثيرا مايفرق بين ذكور الحيوانات و اناثها بان يوضع لكل واحد من الذكر و الانثى اسم على حدة مثل رجل و امرأة و جمل و ناقة و ثور و بقرة و عير و أتان الا ان الامام ابامنصور استدل على ان البقرة المذكورة كانت ذكرا بقوله تعالى انها بقرة لاذلول تثير الارض و لاتسقى الحرث بناء على ان اثارة الارض و سقى الحرث من عمل الثيران ﴿قوله فقتل ابنه بنو اخيه﴾ اى ابناء اخ الشيخ الذين هم ابناء عم المقتول قتلوه بعد موت الشيخ لانهم لو قتلوه فى حال حياة الشيخ لم يكن لهم سبيل الى الطمع فى ميراث المقتول لكون ابيه احق بميراثه من بنى عمه و التعرّض لذكر الشيخ مع انه يكفى ان يقال كان فى بنى اسرآئيل رجل موسر و له ابن عم فقير لاوارث له سواه فلما طال عليه موته قتله ليرثه كانه للتنبيه على ان يساره حصل بسبب الوراثة عن ابيه روى انهم لما وجدوا البقرة المنعوتة اشتروها بملئ جلدها ذهبا فذبحوها فضربوا القتيل ببعضها فقام القتيل باذن الله تعالى و عروقه تنفجر دما و قال قتلنى فلان لابن عمه ثم سقط ميتا ﴿قوله اى مكان هزؤ او اهل هزؤ او مهزوأ بنا او الهزؤ نفسه﴾ الهزؤ مصدر هزئت منه و هزئت به و هو الدعابة و المزاح يقال مزح يمزح مزحا و مزاحا اى لاغ كرد باوى و لما كان الهزؤ مصدرا لم يصلح ان يكون مفعولا ثانيا للاتخاذ لانه فى تأويل خبر المبتدأ و الحدث لايحمل على العين حمل هو هو فلذلك قدّر المضاف و هو اما مكان او أهل او جعل الهزؤ بمعنى المهزوء به تسمية للمفعول به بالمصدر كما فى قوله تعالى احل لكم صيد البحر اى مصيده و قولهم كان هذا فى علم الله تعالى اى فى معلومه و قولهم الله رجاؤنا اى مرجوّنا او جعل المفعول الاوّل نفس الهزؤ للمبالغة نحو رجل عدل و الظاهر ان يقال او مهزوأ بهم بدل بنا لكن وضع ضمير المتكلم موضع ضمير الغائب بناء على اتحاد المعنى كما فى قوله رضى الله عنه * انا الذى سمتنى امى حيدره * اصله سمته لان العائد الى الذى ينبغى ان يكون ضمير الغائب لكونه اسما ظاهرا منزلا منزلة الغائب ﴿قوله لفرط الاستهزآء﴾ علة لقوله او الهزؤ نفسه ﴿قوله استبعاد الماقاله﴾ علة لقولهم اتتخذنا هزؤا على جميع التقادير المذكورة يعنى ان القوم انما قالوا ذلك لانهم لما طلبوا من موسى عليه السلام تعيين القاتل فقال موسى اذبحوا بقرة و لم يعرفوا مناسبة هذا الجواب لسؤالهم ظنوا انه عليه السلام يداعبهم و يمازحهم فانه من المحتمل ان يكون عليه السلام امرهم بذبح البقرة و لم يبين لهم الحكمة فى الامر بذبحها فلاجرم موقع ذلك الامر عندهم موقع الهزؤ ﴿قوله و استخفافا به﴾ او بما قاله و لذلك قال بعضهم ان القوم كفروا بهذا القول لانهم سموه عليه السلام هازئا و من سمى رسولا من الرسل هازئا يكفر ﴿قوله و قرأ حمزة بالسكون﴾ اى بسكون الزاى مع الهمزة و يعلم منه ان الباقين قرأوا بضم الزاى الا ان حفصا قرأ بضم الزاى مع قلب الهمزة واوا تخفيفا و حكم كفؤا فى قوله تعالى و لم يكن له كفوا احد حكم هزؤا فيما ذكر من الاسكان و التحريك و من ابقاء الهمزة على اصلها و قلبها واوا ﴿قوله لان الهزؤ فى مثل ذلك﴾ اى فى مقام التبليغ و الارشاد و الجواب عما رفع اليه من القصة جهل و سفه بخلاف مقام التهكم و التحقير مثل فبشرهم بعذاب اليم ﴿قوله نفى به عن نفسه مارمى به على طريقة البرهان﴾ اى على طريق الكناية فان الكناية اثبات الشئ ببينة فان مقتضى الظاهر ان ينفى عن نفسه نفس مانسب اليه و هو كونه هازئا بالمسترشدين و لم يستعذ منه صريحا بل استعاذ من السبب الموجب له لينتقل منه الى لازمه الذى هو الاستعاذة من كل ماتفرّع على ذلك السبب من الهزؤ

وقصته انه كان فيهم شيخ موسر فقتل ابنه بنوا اخيه طمعا فى ميراثه و طرحوه على باب المدينة ثم جاؤا يطالبون بدمه فامرهم الله ان يذبحوا بقرة و يضربوه ببعضها ليحيى فيخبر بقاتله (قالوا أتتخذنا هزؤا) اى مكان هزؤ او اهل هزؤ او مهزوأ بنا او الهزؤ نفسه لفرط الاستهزآء استبعادا لما قاله و استخفافا به و قرأ حمزة و اسماعيل عن نافع بالسكون و حفص عن عاصم بالضم و قلب الهمزة واوا (قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين) لان الهزؤ فى مثل ذلك جهل و سفه نفى به عن نفسه مارمى به على طريقة البرهان و اخرج ذلك فى صورة الاستعاذة استفظاعا له (قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ماهى) اى ماحالها و صفتها و كان حقه ان يقولوا اىّ بقرة هى او كيف هى لان مايسأل به عن الجنس غالبا لكنهم لما رأوا ما امروا به على حال لم يوجد بها شئ من جنسه اجروه مجرى مالم يعرفوا حقيقته و لم يروا مثله

و نحوه فان انتفاء السبب برهان واضح لانتفاء المسبب * قال الامام واعلم ان هذا القول من موسى عليه السلام يدل على ان الاستهزآء من الكبائر العظام و لما علم القوم ان الامر بالذبح جدّ و عزم من الله تعالى و انه تعالى قد امر به و علموا ان المأمور بذبحه هو جنس البقرة حيث قيل لهم اذبحوا بقرة الا انهم لما لم يعلموا ذلك الجنس بوصفه سألوا عن الوصف فقالوا لموسى عليه السلام ادع لنا ربك يبين لنا ماهي و كلمة ما استفهامية في محل الرفع بالابتدآء تقديره اىّ شئ هي و الجملة في محل النصب على انها مفعول يبين جعل المصنف كلمة ما الاستفهامية في الآية للسؤال عن الوصف حيث فسرها بقوله اى ما حالها و صفتها مع ان المشهور ان يطلب بها ماهية المسمى و جنسه سوآء كانت منطبقة على الافراد الخارجية او لا فالاولى تسمى ما الحقيقة كما في قولك ما الانسان و ما الحركة فهي بهذا الاعتبار متأخرة عن هل البسيطة و هي التي يطلب بها وجود الشئ في نفسه و الثانية تسمى ما الشارحة للاسم لانه يطلب بها شرح ما دل عليه الاسم اجمالا مع قطع النظر عن انطباقه على الحقيقة الخارجية كما في قولك ما العنقاء و يسأل بها عن الماهية الموجودة قبل العلم بوجودها و عن الماهية المعدومة و هي بهذا المعنى متقدّمة على هل البسيطة و كونها للسؤال عن وصف المسمى نادر قليل مثل ان يقال ما زيد لقصد السؤال عن حاله و وصفه فيجاب بانه صالح و نحوه الا ان جنس المأمور بذبحه لما كان معلوما عند القوم بانه هو البقرة لم يبق الابهام الا في تعيين شخصه و انه اىّ بقرة او في حاله و صفته فان كان المطلوب تعيين شخصه كان حق السؤال ان يقال اىّ بقرة هي و ان كان المطلوب بيان حاله و صفته كان الظاهر ان يقال كيف هي و نحوه مما يسأل به عن الوصف الا انه اقيمت كلمة ما مقام ما يسأل به عن تعيين الشخص او عن الوصف تنبيها على ان المأمور بذبحه و ان كان معلوما بجنسه الا انهم لما سمعوا له صفة ليس من شأن جنس البقرة ان تتصف بها و هي ان تحيي الميت بان يضرب ببعض اجزآءها اجروا ما امروا بذبحه مجرى ما لم يعرفوا حقيقته فسألوا عنه بما يسأل به عن الحقيقة مع ان الظاهر ان يسألوا بما يسأل به عن الوصف فسألوا اوّلا عن سنها ثم لونها فاجيبوا ببيانهما ثم طلبوا تمام الكشف ببيان اوصافها الزآئدة على ما ذكر ﴿قوله لامسنة و لافتية﴾ المسنة في اصطلاح باب الزكاة هي البقرة التي طعنت في الثالثة و هذا المعنى ليس بمراد ههنا بل المراد بالمسنة ههنا الكبيرة الهرمة من قولهم اسن الرجل اى كبر و صار شيخا و سميت البقرة الهرمة فارضا لانها فرضت سنها اى قطعتها و بلغت آخرها و الفرض في الاصل القطع ﴿قوله و منه البكرة و الباكورة﴾ اى من كون تركيب البكر للاوّلية البكرة و هي اوّل النهار و الباكورة و هي اوّل الفاكهة و لا في قوله لافارض نافية بمعنى غير و فارض صفة لبقرة توسطت كلمة لا بين الصفة و الموصوف كما في نحو مررت برجل لاطويل و لاقصير و جوّز ابو البقاء ان يكون فارض خبر مبتدأ محذوف اى لا هي فارض و قوله و لابكر مثل ما تقدّم و كرّرت كلمة لا لانها متى وقعت قبل خبرا و نعت او حال وجب تكريرها تقول زيد لاقائم و لاقاعد و مررت برجل لاطويل و لاقصير و مررت به لاضاحكا و لاباكيا و عوان صفة لبقرة و يجوز ان يكون خبرا لمبتدأ محذوف كما تقدّم في لافارض و العوان النصف و هو المتوسط بين السنين لاصغير و لاكبير و المتوسطة بين الصغيرة و الكبيرة احسن ما يكون من البقر و اقواه ﴿قوله تعالى بين ذلك﴾ متعلق بمحذوف اى عوان كائن بين ما ذكر من الفارض و البكر اشير بلفظ ذلك الى مؤنثين مع انه موضوع للاشارة الى واحد مذكر بتأويل ما ذكر او ما تقدم و عود هذه الكنايات الواقعة في السؤالات نحو ماهي و مالونها و المذكورة في الجوابات اى في قوله انها بقرة لافارض و انها بقرة صفرآء و انها بقرة لاذلول و اجرآء الصفات على بقرة تدل على ان مراد الله تعالى بها في اوّل الامر بقرة معينة لامطلقة ثم عينت باجرآء الصفات المذكورة في الاجوبة عليها و لاخفاء و لاخلاف في ان لفظ بقرة في قوله تعالى ان تذبحوا بقرة يدل على ان البقرة المأمور بذبحها في اوّل الامر بقرة مطلقة مبهمة لان النكرة الواقعة في سياق الاثبات لايراد بها فرد معين لانها انما تدل على الفرد المنتشر الشائع في جنسه و لا في ان الامتثال في آخر الامر انما وقع بذبح بقرة معينة موصوفة بالاوصاف المذكورة في الاجوبة حتى لو ذبحوا غيرها لم يقع امتثالا لكنهم اختلفوا في ان المأمور بذبحها في اوّل الامر هل هي البقرة المعينة لكنها ما كانت مبينة وقت الخطاب بل اخر البيان عن ذلك الوقت او البقرة المبهمة الا انها غيرت الى المعينة بسبب تاقلهم في الامتثال و كثرة سؤالهم و استكشافهم فذهب بعضهم الى الاوّل و اختاره المصنف رحمه الله و استدل عليه بان الكنايات الواقعة في السؤالات نحو ماهي و مالونها لاشك تعود الى البقرة المأمور بذبحها في قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة ثم الكنايات الواقعة في الاجوبة في قوله انها بقرة تنصرف الى المسئول عنها و قد حمل عليها البقرة المعينة بالصفات

(قال انه يقول انها بقرة لافارض و لابكر) لامسنة و لافتية يقال فرضت البقرة فروضا من الفرض و هو القطع كأنها فرضت سنها و تركيب البكر للاوّلية و منه البكرة و الباكورة (عوان) نصف قال شعر * نواعم بين ابكار و عون * (بين ذلك) اى بين ما ذكر من الفارض و البكر و لذلك اضيف اليه بين فانه لايضاف الا الى متعدّد

فلابدّ ان تكون البقرة المأمور بذبحها هى المعينة بوصفها وانها قد عينت فى الاجوبة باجرآء تلك الصفات عليها لكن لايلزم منه كونها بقرة مبهمة مطلقة كما يدل عليه ظاهر اللفظ فان النكرة فى سياق الاثبات للفرد المنتشر و الاطلاق ويدل عليه ماورد فى الحديث ايضا من انهم لو اتوا بادنى بقرة فذبحوها لأجزأتهم لكنهم شدّدوا فشدّد الله عليهم حيث اوجب عليهم ان يذبحوا بقرة معينة لم يتأت لهم تحصيلها الا بان اشتروها بملئ مسكها ذهبا بعد ما طلبوها اربعين سنة على ماقيل وقد اوجب الله تعالى عليهم اوّلا ان يذبحوا اىّ بقرة كانت الا انهم ظنوا ان المراد بها بقرة معينة لانظير لها فى ابناء جنسها من حيث انهم سمعوا ان لها صفة عجيبة ليست لغيرها من البقر وهى ان يضرب بعضها وهى مذبوحة ميتة ميت آخر فيحيي فسألوا عن حالها وصفتها فوقعت الضمائر لبقرة معينة بحسب زعمهم واعتقادهم فعينها الله تعالى تشديدا عليهم وان لم يكن المراد من اوّل الامر هى المعينة ﴿قوله ويلزمه تأخير البيان الخ﴾ اى القول بان المراد بها البقرة المعينة يلزمه القول بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب اذ لم يقترن بخطاب ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة ما يبينها ويعينها عند وقت الخطاب وذلك جائز عندنا خلافا للمعتزلة ولايجوز تأخيره عن وقت الحاجة الى العمل بالاتفاق لانه تكليف بمالايطاق وهو وان كان جائزا الا انه غير واقع بالنص ﴿قوله ومن انكر ذلك﴾ اى من انكر جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب زعم ان المأمور بذبحها اوّلا بقرة مبهمة غير مخصوصة بحيث يحصل الامتثال بذبح اىّ بقرة كانت تمسكا بظاهر اللفظ وبما روى فى الحديث وبانه لو كان المراد بقرة معينة لاستحقوا المدح باستقصائهم فى السؤال لكنهم عيروا بذلك حيث قيل لهم فافعلوا ماتؤمرون من ذبح مايصح ان يطلق عليه اسم البقرة وقيل فى حقهم ايضا وما كادوا يفعلون وبانه لوكان المراد بها بقرة معينة وتأخر بيانها لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة الى العمل لان الوقت الذى امروا فيه بالذبح وقت الحاجة الى العمل لانهم كانوا محتاجين فيه الى تعيين القاتل وتخليص انفسهم عن يد المدّعى واجاب المصنف عن هذا الدليل فى اصوله المسمى بالمنهاج بانا لانسلم ان وقت الخطاب هو وقت الحاجة وانما يكون كذلك على تقدير كون الامر موجبا للفور وهو ممنوع وعن الدليل السابق بان التعنيف والتعيير على طلب البيان انما هو لتوانيهم بعد ورود البيان ﴿قوله بقرة من شق البقر﴾ اى من جانبها كيف اتفق يقال خذ من شق الثياب اى من عرضها من غير ان تتحرّى وتختار الاحسن ﴿قوله ويلزمه النسخ قبل الفعل﴾ اى القول بان المأمور بذبحها اوّلا هو بقرة مبهمة اىّ بقرة كانت ثم انقلبت الى المخصوصة بان قيدت النكرة الواقعة فى سياق الاثبات باوصاف مخصصة تشديدا عليهم لاجل استقصائهم فى السؤال وتكاسلهم فى الاشتغال بالامتثال يستلزم القول بجواز نسخ الوجوب قبل الفعل وجوّزه اهل السنة خلافا للمعتزلة * لنا ان ابراهيم عليه السلام امر بذبح ولده بدليل قول الولد يا ابت افعل ماتؤمر ثم نسخ الامر بالذبح قبل العمل به فكذا ههنا امروا بذبح بقرة مطلقة ثم قيدت باوصاف مخصصة والزيادة على الكتاب نسخ وذلك النسخ وقع قبل الامتثال بالامر الاوّل ﴿قوله فان التخصيص ابطال للتخيير الثابت بالنص﴾ بيان لكون القول المذكور مستلزما للنسخ قبل الفعل وتقريره انهم لما امروا بذبح بقرة ما فقد خيروا بين امتها وحين خصصها بتلك الصفات زال حكم التخيير الثابت بالنص ولانعنى بالنسخ الا رفع الحكم الشرعى بطريق شرعى متأخر وقيل هو بيان انتهاء حكم شرعى بطريق شرعى متراخ ﴿قوله والحق جوازهما﴾ اى جواز كل واحد من تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة الى العمل ومن النسخ قبل الفعل وتجويزهما عبارة عن تجويز ما يتفرع من القولين ثم اشار الى ترجيح القول الثانى وهو ان يكون المراد بها بقرة من شق البقر اىّ بقرة كانت ثم نسخ هذا الحكم المطلق قبل الفعل وهو الذبح ووجه الترجيح ماذكره من الامور الاربعة التى ذكرها بقوله ظاهر اللفظ وما عطف عليه من الامور الثلاثة فان قوله والمروىّ عطف على قوله ظاهر اللفظ وكذا قوله وتقريعهم وقوله وزجرهم فانهما ايضا معطوفان على قوله ظاهر اللفظ وقوله تعالى فافعلوا ماتؤمرون تقريع لهم على تماديهم فى السؤال وزجر لهم عن المراجعة اليه فان قوله تعالى فافعلوا ماتؤمرون فى حكم ان يقال لهم دعوا البحث والتفتيش والاستقصاء فى السؤال وسارعوا الى الامتثال بذبح ماتسمى بقرة ويؤيد كون المراد بقرة مبهمة انه لو كان المراد البقرة المعينة الغير المبهمة لما كان لتقريعهم وزجرهم على طلب التعيين وجه لان المأمور بذبحها اذا كانت معينة غير مبهمة حسن الاستفسار وطلب التعيين ﴿قوله اى ماتأمرونه﴾ على ان تكون ما موصولة ويكون العائد اليها محذوفا وفعل الامر فى اصل استعماله يتعدى الى مفعولين الى الاوّل بنفسه والى الثانى بواسطة الباء فرقا بين المأمور والمأمور به الا انه قد شاع

(حذف)

وعود هذه الكنايات واجرآء تلك الصفات على بقرة يدل على ان المراد بها معينة ويلزمه تأخير البيان عن وقت الخطاب ومن انكر ذلك زعم ان المراد بها بقرة من شق البقر غير مخصوصة ثم انقلبت مخصوصة بسؤالهم ويلزمه النسخ قبل الفعل فان التخصيص ابطال للتخيير الثابت بالنص والحق جوازهما ويؤيد الرأى الثانى ظاهر اللفظ والمروىّ عنه عليه الصلاة والسلام لو ذبحوا اىّ بقرة ارادوا لأجزأتهم ولكن شدّدوا على انفسهم فشدّد الله عليهم وتقريعهم بالتمادى وزجرهم عن المراجعة بقوله (فافعلوا ماتؤمرون) اى ماتؤمرونه بمعنى تؤمرون به من قوله امرتك الخير فافعل ماامرت به *

حذف الباء الجارة فى هذا الفعل وتعديته الى المفعولين بنفسه نحو قوله * امرتك الخير فافعل ما امرت به * فلذلك جعل المصنف ما فى الآية مبنيا على هذا الاستعمال الشائع حيث فسرها بقوله اى ماتؤمرونه ولم يقدر الباء الجارة ثم ذكر ان ماتؤمرونه بمعنى ماتؤمرون به ﴿ قوله او امركم بمعنى مأموركم ﴾ على ان تكون كلمة ما مصدرية ويكون الفعل المأوّل بالمصدر بمعنى المفعول اى المأمور بمعنى المأمور به وهو قليل جدّا فان الكثير الشائع ان تكون صيغة المصدر بمعنى المفعول واما كون الفعل المأوّل بالمصدر بمعنى المفعول فانه قليل جدّا ﴿ قوله قال انه يقول انها بقرة ﴾ اى قال لهم موسى ان ربكم يقول انها بقرة صفراء ﴿ قوله الفقوع نصوع الصفرة ﴾ اى خلوصها وشدّتها وفى الصحاح الناصع الخالص من كل شئ يقال ابيض ناصع واصفر ناصع وعن الاصمعيّ انه قال كل ثوب خالص البياض او الصفرة او الحمرة فهو ناصع والفقوع مصدر قولك اصفر فاقع اى شديد الصفرة ﴿ قوله ولذلك ﴾ اى ولكون الفقوع منبئا عن النصوع والخلوص تؤكد الصفرة به لان نصوع الصفرة لاشتماله على معنى الصفرة وزيادة يقرّرها ويؤكدها ولم يرد بكون نحو فاقع وحالك تأكيدا لما يذكر قبله من الالوان انه تأكيد صناعيّ له لانه وصف صناعيّ له بل المراد انه وصف له للتأكيد مثل امس الدابر ونفخة واحدة وفى الصحاح حلك الشئ يحلك حلوكة اذا اشتدّ سواده ﴿ قوله فضل تأكيد ﴾ مبتدأ وفى اسناده الى اللون خبره قدّم عليه وقوله وهو صفة صفراء جملة اسمية فى محل النصب على انه حال من ضمير اسناده وقوله للملابسة بها متعلق باسناده وتعليل لاسناد فاقع الى غير ما هو له فان حقه ان يسند الى ضمير صفراء بان يقال بقرة صفراء فاقعة لان الفقوع الذى هو شدّة الصفرة وخلوصها من صفات الاصفر لامن صفات لونه الذى هو الصفرة فان ما كان شديد الصفرة هو نفس الاصفر لاصفرته فقوله لونها فاقع معناه صفرتها شديدة الصفرة لاوجه له ظاهر بل الوجه ان يقال انها فاقعة الا انه اسند الفقوع الى صفرتها ليدل على ان فى اتصاف ذات الاصفر بالصفرة فضل التأكيد والمبالغة فيه فان اصل التأكيد وان كان يحصل باسناد فاقع الى ضمير صفراء بان يقال بقرة صفراء فاقعة الا ان اسناده الى اللون المضاف اليها بان يقال فاقع لونها يفيد فضل التأكيد والمبالغة لانه فى قوّة ان يقال انها بقرة صفراء شديدة الصفرة صفرتها مع كون نفسها شديدة الصفرة والمعنى ان شدّة صفرتها بلغت الى حيث شملت وسرت الى جميع صفاتها الحالة فيها حتى الى صفرتها وبهذا الاعتبار صار من قبيل جدّ جدّه وجنّ جنونه اى ازداد جنونه حتى سرى الى جميع ما فيه من الاوصاف حتى الجنون وقوله وعن الحسن سوداء شديدة السواد يعنى ان الحسن البصرى قال الصفراء فى الآية بمعنى السوداء بناء على ان العرب تسمى الاسود اصفر كما فى قوله تعالى كأنه جمالات صفر فانه بمعنى سود وصدر الآية قوله تعالى انطلقوا الى ظل ذى ثلاث شعب لاظليل ولا يغنى من اللهب انها ترمى بشرر كالقصر كأنه جمالات صفر وفى قول الاعشى فى مدح قيس

* تلك خيلى منه وتلك ركابى * هنّ صفر اولادها كالزبيب *

اى كالزبيب الاسود قوله تلك خيلى جملة اسمية ومنه فى موضع النصب على انه حال من المشار اليه وهو خيلى والعامل معنى الفعل المستفاد من تلك اى اشير اليها حال كونها حاصلة من الممدوح كما قيل فى قوله تعالى هذا بعلى شيخا والركاب الابل التى يسار عليها ولا واحد لها من لفظها وانما واحدها الراحلة واولادها فاعل صفر وهو بمعنى سود بقرينة تشبيهها بالزبيب فان التشبيه بالزبيب يراد به الوصف بالسواد لكون الغالب فيه السواد وفى الاستشهاد بالبيت بحث لجواز ان يكون المراد هنّ صفر اولادها سود كالزبيب بان يكون قوله هنّ صفر جملة وقوله اولادها كالزبيب جملة اخرى * واجيب بانه احتمال بعيد لا يحسن الا بذكر العاطف اى واولادها كالزبيب ﴿ قوله ولعله عبر بالصفرة عن السواد لانها من مقدّماته ﴾ توجيه لتفسير الصفرة بالسواد انما وقع وذكر له وجهين الاوّل ان الصفرة من مقدّمات السواد فان الصفرة تترقى من الضعف الى القوّة الى ان تصير سوادا قويا فعلى هذا يكون لفظ الصفرة ههنا مجازا من قبيل تسمية الشئ باسم ما يؤول هو اليه والثانى ان سواد الابل تعلوه صفرة فعبر عن سوادها باسم ما يرى من لونها فى بادئ النظر فقيل ناقة صفراء واريد انها سوداء والسرور لذة وانشراح مختفٍ فى القلب لا يرى له اثر فى ظاهر البشرة واصله من السرّ وسميت اللذة المستبطنة سرورا لكونها سرّا فى القلب والسرور والحبور والفرح امور متقاربة لكن السرور هو مجرّد اللذة المنكتمة فى القلب لا يرى له اثر فى الظاهر والحبور ما يرى حبره اى اثره فى ظاهر

او امركم بمعنى مأموركم (قالوا ادع لنا ربك يبين لنا مالونها قال انه يقول انها بقرة صفراء فاقع لونها) الفقوع نصوع الصفرة ولذلك تؤكد به فيقال اصفر فاقع كما يقال اسود حالك وفى اسناده الى اللون وهو صفة صفراء للملابسة بها فضل تأكيد كأنه قيل صفراء شديدة الصفرة صفرتها وعن الحسن سوداء شديدة السواد وبه فسر قوله تعالى جمالات صفر قال الاعشى

تلك خيلى منه وتلك ركابى *
هنّ صفر اولادها كالزبيب *

ولعله عبر بالصفرة عن السواد لانها من مقدّماته اولان سواد الابل تعلوه صفرة وفيه نظر لان الصفرة بهذا المعنى لاتؤكد بالفقوع (تسرّ الناظرين) اى تعجبهم والسرور اصله لذة فى القلب عند حصول نفع او توقعه من السرّ

البشرة وهما ممدوحان واما الفرح فهو مايورث أشرا وبطرا ولذلك كثيرا مّايذم قال الله تعالى ان الله لايحب الفرحين ﴿قوله تكرير للسؤال الاوّل﴾ من حيث انه سؤال عن حال البقرة وصفتها والافهذا سؤال عن حال البقرة الموصوفة بالوصف الاوّل وطلب زيادة البيان كما اشار اليه بقوله واستكشاف زآئد ووجه كونه في الموضعين سؤالا مع انه في موقع المفعول لقوله يبين ان المعنى يبين لنا جواب هذا السؤال ﴿قوله اعتذار عنه﴾ اى عن تكرير السؤال والاستكشاف الزآئد وقرئ ان الباقر وان الاباقر وان البواقر والباقر هو البقر الكثير وفي الصحاح الباقر جماعة البقر مع رعاتها كالجامل لجماعة الجمل والمراد به ههنا الاوّل واستعماله في البقرة الواحدة من قبيل استعمال اللفظ في جزئه ﴿قوله ويتشابه بالياء والتاء﴾ ذكر المصنف في تشابه اربع عشرة قرآءة الاولى تشابه بتخفيف الشين وفتح الباء والهاء وهي قرآءة العامة فلذلك اختارها المصنف وكتب نظم القرآن عليها والمعنى ان البقر الموصوف بالتعوين والصفرة كثير فاشتبه علينا ايها يذبح والثانية يتشابه بالياء التحتانية والتاء والثالثة تتشابه بالتاءين الفوقانيتين وتأنيث الفعل مبنى على كونه مسندا الى ضمير البقر وهو مؤنث باعتبار المعنى لدلالته على الكثرة الجنسية والرابعة تشابه بحذف احدى التاءين للتخفيف والخامسة يشابه بادغام التاء في الشين على التذكير اى بالياء التحتانية اصله يتشابه فقلبت التاء شينا لقربهما في المهموسية وادغمت الشين في الشين والسادسة تشابه بادغام التاء في الشين على التأنيث اصله تتشابه فادغمت التاء الثانية في الشين كما عرفت فظهر بهذا التقرير ان قول المصنف وتشابه بطرح التاء وادغامها على التذكير والتأنيث اشارة الى ثلاث قرآءات لان القرآءة بطرح التاء لابدّ ان تكون بالتخفيف على التأنيث وهي القرآءة الرابعة والقرآءة بادغام التاء على التذكير القرآءة الخامسة وعلى التأنيث القرآءة السادسة والسابعة تشابهت على وزن تفاعلت وهو ظاهر والثامنة تشابهت بتشديد الشين وتوجيه هذه القرآءة مشكل لان التاء في هذا الباب لاتدغم الا في المضارع وروى هنا قرآءة اخرى لم يذكرها المصنف وهي تشابه بتشديد الشين ايضا وطرح تاء التأنيث الساكنة من تفاعلت ووجهها على اشكالها ان يكون الاصل ان البقرة تشابه بتاءين الاولى تاء البقرة والثانية تاء التفاعل فلما اجتمع مثلان قلبت تاء التفاعل شينا لقربهما في المهموسية ثم ادغمت الشين في الشين كما قيل اشبه في اشتبه فلما تعذر الابتدآء بالساكن اجتلبت همزة الوصل للابتدآء بها فصار اشابهت مثل اثاقلت فلما اتصلت الكلمة بلفظ البقرة استغنى عن همزة الوصل فسقطت فصار ان البقرة شابهت فرسمت تاء البقرة متصلة بالشين لكون هذا الرسم ادل على العبارة المرادة منه بالنسبة الى رسمها منفصلة فصار ان البقر تشابهت والتاسعة تشبه بتشديد الشين والباء والاصل تتشبه ادغمت التاء الثانية في الشين والعاشرة تشبه بالتذكير ماضيا والاربع الباقية متشابه ومتشابهة ومتشبه ومتشبهة كل واحدة منها على صيغة اسم الفاعل الأوليان من تشابه والاخريان من تشبه وتذكير هذه الالفاظ وتأنيثها مع كونها مستندة الى ضمير البقر وهو جمع بقرة جائز ان لان فاعلها اسم جنس وفيه لغتان التذكير نظرا الى اللفظ والتأنيث لكونه مأوّلا بالجماعة لما في الجنس من الكثرة الجنسية قال اعجاز نخل خاوية فانث واعجاز نخل منقعر فذكر وقال يزجى سحابا ثم يؤلف بينه وقال والنخل باسقات ﴿قوله لمهتدون الى المراد ذبحها او الى القاتل﴾ الالف واللام في قوله المراد ذبحها بمعنى التى فلذلك انث ضمير ذبحها الراجع اليه والمعنى وانا بمشيئة الله تعالى نهتدى الى البقرة التى يراد ذبحها ونجدها موصوفة باوصافها التى ذكرت لنا وانا بمشيئة الله تعالى نهتدى الى القاتل ونجده حيث بين لنا طريق الاهتدآء اليه واللام في قوله لمهتدون لام الابتدآء دخلت على خبر ان وقوله ان شاء الله شرط حذف جوابه لدلالة ان ومافي حيزها عليه والتقدير وانا لمهتدون الى البقرة او الى القاتل ان شاء الله اهتدينا واعترض بالشرط بين اسم ان وخبرها اهتماما بمشيئة الله تعالى واستعانة به تعالى وتفويضا للامور اليه واعترافا بقدرته ﴿قوله لولم يستثنوا﴾ اى لولم يقولوا ان شاء الله سميت كلمة ان شاء الله استثناء تشبيها لها بالاستثناء من حيث ان كل واحد منهما يصرف الحكم السابق عن ظاهره فانه لولم يورد الاستثناء لتناول الحكم السابق للمستثنى وغيره وبايراده صرف الكلام عن ظاهره فكذا كلمة ان شاء الله اذا لم تورد يكون الكلام السابق دالا على وقوع الحكم البتة وبايرادها يصرف الكلام عن ظاهره ويكون وقوعه معلقا بمشيئة الله تعالى ﴿قوله آخر الابد﴾ كناية عن المبالغة في التأبيد والمعنى الى الابد الذى هو آخر الاوقات والمقصود من نقل الحديث ترجيح الاحتمال الاوّل وهو ان يكون المعنى انا لمهتدون الى البقرة لان معنى الحديث لولم يستثنوا مابينت البقرة لهم ابدا ورجح الاحتمال الثاني مارواه الامام الواحدى

(قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ماهى) تكرير للسؤال الاوّل واستكشاف زآئد وقوله (ان البقر تشابه علينا) اعتذار عنه اى ان البقر الموصوف بالتعوين والصفرة كثير فاشتبه علينا وقرئ ان الباقر وهو اسم لجماعة البقر والاباقر والبواقر ويتشابه بالياء والتاء وتشابه بطرح التاء وادغامها في الشين على التذكير والتأنيث وتشابهت مخففا ومشدّدا وتشبه بمعنى تتشبه ويشبه بالتذكير ومتشابه ومتشابهة ومتشبه ومتشبهة (وانا ان شاء الله لمهتدون) الى المراد ذبحها اوالى القاتل وفي الحديث لولم يستثنوا لمابينت لهم آخر الابد

عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال المعنى لمهتدون الى القاتل وقال لو لا انهم استثنوا ما اطلعوا على القاتل ويمكن ان يقال الاهتدآء الى القاتل كناية عن الاهتدآء الى البقرة التي اريد ذبحها لان الاهتدآء الى الاول لازم للاهتدآء الى البقرة فذكر اللازم لينتقل منه الى الملزوم ﴿قوله واحتج به اصحابنا على ان الحوادث بارادة الله تعالى﴾ لما زعمت المعتزلة من ان بعض الحوادث يقع بارادة العبد مع كون ارادته متعلقة بخلافه ووجه الاحتجاج ان تعليق الاهتدآء بمشيئته تعالى وان صدر عن قوم موسى الا ان الحديث المذكور قرره فدل على ان الاهتدآء انما يحصل لهم بمشيئة الله تعالى والاهتدآء من جملة الحوادث واذا توقف حصوله على مشيئته تعالى توقف حصول سائر الحوادث عليها ايضا لعدم المرجح فثبت ان الحوادث كلها تقع بمشيئة الله تعالى وارادته وان قوم موسى عليه السلام مع غلظ افهامهم وقلة عقولهم كانوا اعرف بالله واكمل توحيدا من المعتزلة لانهم عرفوا توقف الحوادث على ارادته تعالى حيث علقوا حصول الاهتدآء لهم بها والمعتزلة يقولون قد شاء الله تعالى من المكلفين كلهم ان يؤمنوا ويطيعوا ويهتدوا لما هو الحق من الاعمال والاخلاق الا ان اكثرهم شاؤا خلاف ذلك فغلبت مشيئتهم على مشيئته تعالى حيث كان الامر كما شاؤا لا كما شاء الله تعالى نعوذ بالله تعالى من الخطأ اعتقادا وعملا فالآية حجة لنا عليهم في المشيئة ﴿قوله وان الامر قد ينفك عن الارادة﴾ لما زعمت المعتزلة من ان الامر عين الارادة وان كل ما امر الله به فقد اراده وذلك لانه لو كان الامر بذبح البقرة المتوقف على الاهتدآء اليها وتحصيلها عين ارادة ذبحها والاهتدآء اليها لم يكن لتعليق الاهتدآء بالمشيئة وجه لان الامر بذبح البقرة متحقق فلو كان الامر عين الارادة لكانت الارادة ايضا منجزة فلا يصح تعليق الاهتدآء بها بكلمة ان لانها للاستقبال سوآء دخلت على المضارع او الماضي ولزم منه ان تكون الارادة محتملة للثبوت فيما يستقبل وعدم الثبوت فيه مع كونها عين الامر المحقق الوقوع * قال الامام وعند المعتزلة لما امرهم الله تعالى بذلك فقد اراد اهتدآءهم لا محالة فحينئذ لا يبقى لقولهم ان شاء فائدة والمعتزلة والكرامية احتجوا على حدوث الارادة بقوله تعالى ان شاء الله لان كلمة ان انما تدخل على ما يحدث في المستقبل واجيب بان اللازم من التعليق حدوث التعلق وحدوثه لا ينافي ازلية نفس الارادة وانما قلنا ان اللازم ذلك لان حصول الاهتدآء ليس بمعلق على حصول نفس المشيئة بل هو معلق على تعلق المشيئة ﴿قوله اى لم تذلل للكراب﴾ من قولهم كربت الارض اذا قلبتها للحرث والزراعة وفي معناه الاثارة وهي التحريك فان اثارة الارض تحريكها وبحثها ومنه قوله تعالى واثاروا الارض اى بالحرث والزراعة والذلول من الدواب هي التي ذللت بالعمل وهي اما من الذل وهو ضد العز او من الذل بالكسر وهو ضد الصعوبة فيكون بمعنى اللين والانقياد وفي الكواشي لا ذلول اى غير مذللة بالعمل وهو بناء مبالغة وفعول اذا كان وصفا لم تدخله الهاء كصبور وشكور ومحل تثير الارض اى تقلبها للزراعة نصب على الحال يعني ان هذه الجملة حال من الضمير المستكن في ذلول اى لم تذلل في حال اثارتها واختار المصنف كونها صفة ذلول لانه على تقدير كونها حالا يكون المعنى لا ذلول حال كونها مثيرة فيلزم كونها ذلولا في غير هذه الحال والمراد انها لا ذلول مطلقا لان المقصود توصيفها بكمال الحسن والصورة بحيث لم يتطرق اليها النقص بوجه ما والذلول بالعمل لكونها تثير الارض وتسقي الحرث لا بد ان يظهر فيها النقص واشار بقوله للكراب وسقي الارض بلام التعليل الى ان منشأ الذلة هاتان الصفتان ﴿قوله وقرئ لا ذلول بالفتح﴾ اى بفتح اللام على ان تكون لا لنفي الجنس ويكون الخبر محذوفا اى لا ذلول ثمة وهناك او حيث هي والجملة في محل الرفع على انها صفة بقرة ونفي الذلول عن مكان هي فيه كناية عن نفي الذل عنها بالكلية لان نفي الذل عن مكان الشيء يلزمه نفي الذل عن ذلك الشيء وكذا انتفاء الذل عن مكان الشيء لازم لانتفائه عن نفسه لتحقق الاستلزام من الجانبين فذكر اللازم وهو انتفاء الذل عن مكان البقرة لينتقل منه الى الملزوم وهو انتفاؤه عن نفسها وكذا الكلام في قولك مررت برجل لا بخيل حيث هو وكلمة حيث من الظروف التي لا تضاف الا الى جملة في الاكثر وقد تضاف الى المفرد كلفظ المكان فيقال ضربته حيث هو اى في مكانه ﴿قوله وتسقي﴾ اى وقرئ ولا تسقي الحرث بضم التاء من أسقى وفي الصحاح سقيته لنفسه واسقيته لماشيته وارضه ﴿قوله او اخلص لونها﴾ اى جعلت صفرتها خالصة عن اختلاط سائر الالوان بها، قال الامام وهذا الوجه ضعيف لانه حينئذ يكون قوله لا شية فيها تكرارا ولم يتعرض المصنف لضعفه بناء على ان التكرار ليس بمردود مطلقا وانما يكون مردودا اذا كان خاليا عن الفائدة وههنا ليس خاليا عنها حيث يتبين به ان المراد بالمسلمة المخلصة من الشية فان قوله مسلمة خبر مبتدأ محذوف اى هي مسلمة وقوله لا شية فيها خبر ثان ذكر اما لبيان وصف آخر لها او لبيان ما هو المراد

واحتج به اصحابنا على ان الحوادث بارادة الله سبحانه وتعالى وان الامر قد ينفك عن الارادة والا لم يكن للشرط بعد الامر معنى والمعتزلة والكرامية على حدوث الارادة واجيب بان التعليق باعتبار التعلق ﴿قال انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث﴾ اى لم تذلل للكراب وسقي الحرث ولا ذلول صفة لبقرة بمعنى غير ذلول ولا الثانية مزيدة لتأكيد الاولى والفعلان صفتا ذلول كأنه قيل لا ذلول مثيرة وساقية وقرئ لا ذلول بالفتح اى حيث هي كقولك مررت برجل لا بخيل ولا جبان اى حيث هو وتسقي من أسقى ﴿مسلمة﴾ سلمها الله تعالى من العيوب او اهلها من العمل او أخلص لونها من سلم له كذا اذا خلص له ﴿لا شية فيها﴾ لا لون فيها يخالف لون جلدها وهي في الاصل مصدر وشاه وشيا وشية اذا خلط بلونه لونا آخر

من الوصف الاوّل وهو ان صفرتها خالصة غير ممتزجة بسائر الالوان والمعنى انها صفراء بجميع اجزائها حتى اظلافها وقرونها وبالجملة ان قوله مسلمة ان اريد به احد المعنيين الاوّلين فلا تكرار اصلا وان اريد به المعنى الثالث تكون الفائدة فى ايراد قوله لاشية فيها بيان ان المراد بالوصف الاوّل انها ليس فيها لون يغاير سائر لونها وانها مخلصة من الشية وهى فى الاصل مصدر يقال وشيت الثوب اشيه وشيا اذا خلطت بلونه لونا آخر حذف الواو من وشيا اتباعا لمضارعه وحذفت من مضارعه لوقوعها بين ياء وكسرة ﴿قوله اى بحقيقة وصف البقرة حققتها لنا﴾ بحيث لم يبق لنا اشتباه فيها يعنى ان الحق ههنا صفة مشبهة بمعنى الثابت وان اللام فيه للاستغراق والمعنى انك الآن جئت بجميع ما ثبت لها من اوصافها المميزة لها عما عداها وليس المراد بالحق ههنا خلاف الباطل حتى يقال انهم كفروا بقولهم هذا من حيث انه يدل على انهم اعتقدوا بطلان ما جاء به قبل ذلك ﴿قوله وقرئ آلآن بالمدّ﴾ اى بمدّ كل واحد من الالفين على الاستفهام الذى قصد به التقرير والتحقيق والآن هو الوقت الذى انت فيه وهو منصوب بجئت وقوله بالحق يحتمل ان تكون الباء فيه للتعدية كأنه قيل الآن ذكرت الحق ويحتمل ان تكون للملابسة فيكون الجار مع المجرور فى محل النصب على انه حال من فاعل جئت اى جئت ملتبسا بالحق او ومعك الحق ﴿قوله والتقدير فحصلوها فذبحوها﴾ يعنى ان الفاء فى قوله فذبحوها هى الفاء الفصيحة لكونها عاطفة لدخولها على محذوف هو سبب لما بعدها كما فى قوله تعالى اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اى فضرب فانفجرت ﴿قوله لتطويلهم وكثرة مراجعاتهم﴾ بيان للسبب الذى لاجله كادوا وقربوا لا يذبحون وذكر له اسبابا ثلاثة الاوّل تطويلهم فى الاستكشاف واستقصائهم فى طلب وصف تلك البقرة وكثرة سؤالهم عن احوالها وذلك قد يكون للامتناع عن الفعل فجعل ذلك منهم قربا من الامتناع عنه والثانى خوف افتضاحهم بظهور القاتل كما قيل لعل القوم ارادوا ان يذبحوا اىّ بقرة كانت الا ان القاتل خاف من الفضيحة فالقى شبهة فى نفوسهم بان قال ان تلك البقرة التى لها تلك الخاصة العجيبة لا تكون الا بقرة عجيبة لا نظير لها فى ابناء جنسها فحملهم على الاستقصاء فى السؤال حتى قيل ان اوّل من راجع موسى عليه السلام فى البحث عن البقرة القاتل خوف ان يفتضح والثالث غلاء ثمنها وهو ملء مسكها ذهبا والمسك بفتح الميم الجلد ﴿قوله حتى يكبر﴾ بفتح الباء على انه من باب علم يقال كبر يكبر اذا أسنّ واما كبر بالضم فانه بمعنى عظم فهو كبير اى عظيم ﴿قوله فشبت﴾ اى صارت العجلة شابة ﴿قوله وضع لدنوّ الخبر حصولا﴾ اى وضع للاخبار بان اتصاف اسمه بمضمون خبره قريب من ان يحصل ويقع فى الحال لوجود سببه فان مجرّد وجود السبب لا يستلزم قرب وجود المسبب بخلاف العلة التامة فان وجودها يستلزم وجود المعلول ﴿قوله فاذا دخل عليه النفى قيل معناه الاثبات مطلقا﴾ اى سواء كان ماضيا كما فى قوله تعالى وما كادوا يفعلون فان معناه قرب ان لا يفعلوه لكنهم قد فعلوه لقوله تعالى فذبحوها فكان معناه اثبات الذبح لهم اوكان مستقبلا كما فى بيت ذى الرمة

* اذا غير النأى المحبين لم يكد * رسيس الهوى من حب مية يبرح *

فان الشعراء جعلوه بمعنى الاثبات على معنى ان حب مية قرب ان لا يبرح لكنه قد برح وزال وهو خلاف مقصود الشاعر فخطأوه ولذلك فتوقف ذو الرمة ساعة وغير البيت الى قوله لم اجد رسيس الهوى من حب مية يبرح وقال قوم ان دخل النفى على الماضى يفيد الاثبات كما فى الآية المذكورة وان دخل على المستقبل فهو كالافعال اى يكون المعنى انتفاء مضمون الخبر وانتفاء القرب منه كما فى قوله تعالى اذا اخرج يده لم يكد يراها فانه لو حمل على انه يراها لفسد المعنى والصحيح ما ذهب اليه الجمهور وهو انه كالافعال فى ان المعنى فى صورة النفى نفى وفى صورة الاثبات اثبات لانه من جملة الافعال فلا يخالفها فى الاستعمال وما فهم من معنى النفى فى صورة الاثبات فهو بطريق الالتزام الا ان صورة الاثبات تدل على النفى بالمطابقة لان الشئ اذا كان قريب الحصول يلزم ان لا يكون حاصلا بالفعل ومعنى الآية الاولى وما قاربوا الذبح قبل ان يفعلوه فضلا عن الفعل ومعنى الآية الثانية اذا اخرج يده لم يقارب رؤيتها فضلا عن ان يراها وهذا ابلغ من نفى نفس الرؤية لانه اذا انتفت مقاربة الرؤية عند اخراج اليد كانت الرؤية ابعد وتغيير ذى الرمة لم يثبت ومعنى البيت نفى مقاربة البراح وهو ابلغ من نفى نفس البراح فيكون المعنى اذا غير الهجر المحبين لم يقارب حب مية التغير فضلا عن ان يتغير ويزول وهذا ابلغ من نفى نفس التغير ورس الحمى ورسيسها هو اوّل مسها وفيه لطيفة وهى انه يشير بذلك الى ان حبه لا يتغير بمرور الزمان فهو بعد تطاول ايام الهجر باق على ما هو عليه فى اوّل

(قالوا الآن جئت بالحق) اى بحقيقة وصف البقرة حققتها لنا وقرئ آلآن بالمدّ على الاستفهام والان بحذف الهمزة والقاء حركتها على اللام (فذبحوها) فيه اختصار والتقدير فحصلوا البقرة المنعوتة فذبحوها (وما كادوا يفعلون) لتطويلهم وكثرة مراجعاتهم اولخوف الفضيحة فى ظهور القاتل اولغلاء ثمنها اذ روى ان شيخا صالحا منهم كان له عجلة فاتى بها الغيضة وقال اللهم انى استودعتكها لابنى حتى يكبر فشبت وكانت وحيدة بتلك الصفات فساوموها اليتيم وامه حتى اشتروها بملء مسكها ذهبا وكانت البقرة اذ ذاك بثلاثة دنانير وكاد من افعال المقاربة وضع لدنوّ الخبر حصولا فاذا دخل عليه النفى قيل معناه الاثبات مطلقا وقيل ماضيا والصحيح انه كسائر الافعال

مسه به ﴿قوله ولا ينافي قوله وما كادوا يفعلون قوله فذبحوها﴾ جواب عما يقال اذا كان المعنى نفي مقاربتهم الذبح كما في سائر الافعال يلزم ان لا يفعلوا الذبح لان انتفاء المقاربة من الفعل يستلزم انتفاء الفعل بالضرورة وقوله تعالى فذبحوها ينافي هذا اللازم ويناقضه فلذلك قيل ان نفي كاد اثبات واثباته نفي واجاب المصنف عنه بان انتفاء المقاربة من الفعل في زمان لا ينافي مباشرة ذلك الفعل في زمان آخر فانهم ما قاربوا الذبح الى غاية انتهت فيها مراجعاتهم وسؤالاتهم وبعد ما تعينت البقرة التي امروا بذبحها بتبيين جميع اوصافها المميزة لها عما سواها لم يبق لهم مجال التعلل والسؤال ففعلوا الذبح كأنهم مضطرون ملجأون اليه ﴿قوله خطاب الجمع لوجود القتل فيهم﴾ جواب عما يقال كيف خوطب الجمع بقوله قتلتم مع ان القتل انما وقع من بعضهم بل من واحد منهم * وتقرير الجواب ان الفاعل الحقيقي للقتل لما لم يكن معلوما ما للقوم حتى يسند الفعل اليه اسند الى ملابس له وهو جماعة بني اسرآئيل فان القتل ملابس لهم لوجوده فيهم فصاروا بذلك كأنهم قتلوه جميعا واضافة فعل البعض الى الجميع كثير في كلام العرب يقولون بنوا فلان قتلوا زيدا مع ان القاتل واحد منهم ﴿قوله تعالى واذ قتلتم نفسا الآية﴾ معطوف على قوله واذ فرقنا بكم البحر على طريق تعداد نعمة اخرى وتذكيرها لهم وهي ان الله رفع عنهم تهمة قتل النفس واظهر القاتل وخلصهم من غرامة الدية كأنه قيل واذكروا ما حدث اذ قتلتم نفسا من اظهار برآءتكم وتعيين الجاني منكم وجعل هذه النعمة ذريعة الى بيان كونه تعالى قادرا على ان يحيي الموتى حيث قال كذلك يحيي الله الموتى او هو معطوف على قوله تعالى واذ قال موسى لقومه ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فيكون المقصود تقريعهم بوجه آخر من قبائح اعمالهم وهو قتل النفس المعصومة من الانسان والتدارئ المستلزم للافترآء والبهتان كما مر في وجه تقديم آخر القصة على اولها واو خلاصة القصة انه وجد القتيل فيهم وطلبوا بدمه واجتهدوا في معرفة القاتل ليقتلوه قصاصا ويتخلصوا من غرامة الدية فلم يقدروا على تعيينه ولم يكن لهم سبيل اليه فقالوا لموسى عليه السلام سل ربك يبينه لنا فسأل فاوحى الله تعالى اليه ان يأمرهم بذبح بقرة فذبحوها بعد الاستقصاء في طلب وصفها فضربوا القتيل ببعض اجزآئها فحيي القتيل باذن الله تعالى فعين لهم قاتله باسمه وشخصه وقال قتلني فلان وفلان لابني عمه ثم سقط ميتا فاخذا وقتلا قصاصا ولم يورث قاتل بعد ذلك ولما احيى الله تعالى القتيل لبني اسرآئيل عيانا قال لهم كذلك يحيي الله الموتى احتجاجا على صحة الاعادة والكاف في قوله كذلك في محل النصب على انه صفة مصدر محذوف كأنه قيل يحيي الله الموتى جميعا في الآخرة احياء كائنا مثل احياء هذا القتيل الذي شاهدتم احياءه والضمير المجرور في قوله تعالى فادّارأتم فيها يحتمل ان يرجع الى النفس وهو الظاهر ويحتمل ان يرجع الى القتلة المدلول عليها بقوله قتلتم والمعنى فادّارأتم في شأن النفس المقتولة او في شأن القتلة بالاختصام والاختلاف ﴿قوله اذ المتخاصمان يدفع بعضهما بعضا﴾ تعليل لتفسير التدارئ بالاختصام جعل التدارئ الذي هو التدافع كناية عن الاختصام لان الاختصام ملزوم للتدافع فذكر اللازم لينتقل منه الى الملزوم ﴿قوله او تدافعتم﴾ اي او يكون المراد بالتدارئ اصل معناه وهو التدافع لان كل واحد من المتهمين بالقتل يطرح قتلها عن نفسه الى صاحبه وقدم الوجه الاول لان الكناية ابلغ ﴿قوله مظهره لا محالة﴾ فسر الاخراج بالاظهار لكونه مذكورا في مقابلة الكتمان وذكر قوله لا محالة لان بناء اسم الفاعل على المبتدأ نحو زيد قائم قريب من نحو هو قائم في افادة التقوّي وان لم يكن مثله من حيث كون اسم الفاعل كالخالي عن الضمير ﴿قوله واعمل مخرج﴾ فان ما في قوله ما كنتم موصولة منصوبة المحل باسم الفاعل وقد تقرر انه لا يعمل عمل فعله الا اذا كان بمعنى الحال او الاستقبال وهو ههنا بمعنى الماضي لان الاخراج ماض بالنسبة الى وقت نزول القرآن فينبغي ان لا يعمل والجواب انه عمل لانه حكاية اخراج مستقبل بالنسبة الى وقت التدارئ وان كان ماضيا بالنسبة الى وقت نزول القرآن كما اعمل باسط في قوله تعالى ونقلبهم ذات اليمين وذات الشمال وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد مع كونه بمعنى الماضي من حيث ان البسط ماض بالنسبة الى وقت النزول فكان ينبغي ان لا يعمل شيء منهما لانتفاء شرط عمل اسم الفاعل الا انه لما عمل باسط باعتبار كونه حكاية للحال الماضية اي باعتبار تقدير وقوعه في وقت نزول القرآن جاز اعمال مخرج ايضا مع كونه بمعنى الماضي لكون الاخراج ماضيا بالنسبة الى وقت النزول بناء على كونه مستقبلا بالنسبة الى وقت التدارئ ومقدّر الوقوع في حال النزول وهو معنى حكاية المستقبل في وقت النزول ولو قال في وجه اعمال مخرج مع كونه بمعنى الماضي انه وان كان ماضيا بالنسبة الى وقت

ولا ينافي قوله وما كادوا يفعلون قوله فذبحوها لاختلاف وقتيهما اذ المعنى انهم ما قاربوا ان يفعلوا حتى انتهت سؤالاتهم وانقطعت تعللاتهم ففعلوا كالمضطر الملجأ الى الفعل (واذ قتلتم نفسا) خطاب الجمع لوجود القتل فيهم (فادّارأتم فيها) اختصمتم في شأنها اذ المتخاصمان يدفع بعضهما بعضا او تدافعتم بان طرح قتلها كل عن نفسه الى صاحبه واصله تدارأتم فادغمت التاء في الدال واجتلبت لها همزة الوصل (والله مخرج ما كنتم تكتمون) مظهره لا محالة واعمل مخرج لانه حكاية مستقبل كما اعمل باسط ذراعيه لانه حكاية حال ماضية

النزول الا انه قدر واقعا فى حال النزول وهو معنى حكاية الحال الماضية فعمل لذلك كما عمل باسط فى قوله وكلبهم باسط ذراعيه مع كونه بمعنى الماضى باعتبار كونه حكاية للحال الماضية لكان ذلك كافيا فى المقصود الا انه اشار الى مابين اسمى الفاعل فى الآيتين من الفرق وهو ان مخرج حكاية لما كان مستقبلا بالنسبة الى وقت التدارئ وباسط حكاية لما كان حاضرا عند تحقق مضمون الكلام مع ان كل واحد منهما كان ماضيا بالنسبة الى وقت نزول القرآن الا انه قدر وقوعه فيه استحضارا لصورته عند السامع تعجيبا له فان الحال الماضية انما تحكى ويقدر وقوعها فى وقت التكلم اذا كان الفعل مما يستغرب ويتعجب منه فكأنك بحكايته فى الحال تحضره للمخاطب وتصوره له ليتعجب منه فحكى كل واحد من البسط والاخراج فى وقت النزول ليتعجب منه

﴿قوله وما بينهما اعتراض﴾ اى بين المعطوف والمعطوف عليه للدلالة على انه تعالى عالم بجميع المعلومات والاّ لما قدر على اظهار ما كتم العباد اى شئ كان فان قوله ما كنتم تكتمون يتناول كل المكتومات ويدخل فيه ما كتموه من امر القتيل دخولا اوليا وعلى انه تعالى سيظهر ما كتمه العبد من خير وشر البتة وان دام العبد على كتمه وستره قال عليه السلام * ان عبدا لو اطاع الله تعالى بشئ ورآء سبعين حجابا لاظهر الله تعالى اياه على ألسنة الناس وكذلك المعصية *

﴿قوله باصغريها﴾ وهما القلب واللسان والعجب بالفتح اصل الذنب وهو اساس البدن اوّل ما يخلق وآخر ما يبلى قيل العجب امره عجب انه اوّل ما يخلق وآخر ما يخلق والقرآن لم يبين شيأ مما ذكر فى تعيين البعض الذى ضرب به القتيل فان ورد فيه خبر صحيح قبل والا وجب السكوت عنه ﴿قوله يدل على ما حذف﴾ يعنى ان فحوى الكلام انما يتم باعتبار اشتماله على الحذف والاختصار والتقدير فقلنا اضربوه ببعضها فضربوه فحيى فحذفت الفاء الفصيحة مع ما عطف بها ايضا لدلالة قوله كذلك يحيى الله الموتى عليه لان التشبيه يدل على تحقق المشبه به وهو احياء القتيل واحياؤه يدل على تحقق ما علق هو عليه وهو الضرب وفيه اشارة الى ان حياة القتيل كانت بمحض خلق الله من غير تأثير للضرب بالبعض فيها حيث اسند الاحياء اليه تعالى من غير اعتبار شئ آخر فيه ولو كان للضرب تأثير فى احياء القتيل لما صح تشبيه احياء من فى القبور به ﴿قوله والخطاب مع من حضر حياة القتيل او نزول الآية﴾ يعنى ان قوله تعالى كذلك يحيى الله الموتى يوم القيامة يحتمل ان يكون خطابا للذين حضروا حياة القتيل من بنى اسرآئيل بمعنى وقلنا لهم كذلك يحيى الله الموتى يوم القيامة فتكون هذه الآية داخلة فى حيز القول المذكور سابقا او مقولا لقول مضمر فانه تعالى لما احيى قتيل بنى اسرآئيل بمحضرهم وشاهدوا احياءه اياه قال لهم كذلك يحيى الله الموتى جميعا يوم القيامة احياء مثل احياء هذا القتيل الذى شاهدتم احياءه ويحتمل ان يكون خطابا لمن ينكر البعث والحساب والجزآء من المشركين الموجودين وقت نزول الآية لانه ان ظهر لهم بالتواتر انّ هذا الاحياء قد وقع على هذا الوجه علموا صحة الاعادة وصح الاحتجاج باحياء هذا القتيل على صحتها وان لم يظهر لهم ذلك بالتواتر تكون الآية داعية لهم الى مراجعة اهل الاخبار والتفكر المؤدى الى الاطلاع على حقيقة الحال فعلى هذا لا حاجة الى اضمار القول ﴿قوله تعالى ويريكم آياته﴾ عطف على قوله يحيى الله الموتى اى لا يقتصر على ارآءة الآية الدالة على صحة البعث بل يريكم دلائل اخرى دالة على كمال قدرته على كل شئ من احياء الموتى وحسابهم وجزآئهم وغيرها ﴿قوله لكى يكمل عقلكم﴾ بان يترتب عليه ثمراته ونتائجه المتعلقة بالعقائد الدينية التى جلتها بعث من فى القبور فان احياء نفس واحدة آية دالة على انّ من احياها قادر على ان يحيى الانفس كلها اوّل المصنف قوله تعالى لعلكم تعقلون بقوله لكى يكمل عقلكم او تعملون على مقتضى العقل بناء على ان كونهم يعقلون امر محقق ليس فى صورة ما يرجى حصوله لكنهم نزلوا منزلة من لا يعقل لعدم ترتب معظم ثمرات العقل على عقولهم وهو التفكر فى امر الدين والعمل بمقتضى العقل ولو قدر لقوله تعالى تعقلون مفعولا ولم ينزل منزلة اللازم لم يحتج الى هذا التأويل ﴿قوله ولعله تعالى انما لم يحيه ابتدآء﴾ اى من غير ان يأمرهم بذبح البقرة الموصوفة بل شرط فى احياء القتيل ما شرط من ذبح بقرة موصوفة بكونها عوانا بين الفارض والبكر وكونها صفرآء فاقعا لونها بحيث تسر الناظرين وكونها غير ذلول للكراب وسقى الحرث ومن ضرب القتيل ببعضها لما فى الاشتراط المذكور من الحكم والفوآئد الجمة منها تقرب العبد المحتاج الى ربه الكريم لما يجلب رضاه ويعين على قضاء حاجته كالتقرب بذبح قربان عظيم القدر ومنها ادآء الواجب وامتثال ما امرهم الله به طاعة لله تعالى ولرسوله عليه الصلاة والسلام ومنها نفع اليتيم البار بوالدته بوصول المال العظيم اليه روى انه كان يقسم الليل ثلاثة اثلاث يصلى ثلثا وينام ثلثا ويجلس

(فقلنا اضربوه) عطف على ادارأتم وما بينهما اعتراض والضمير للنفس والتذكير على تأويل الشخص او القتيل (ببعضها) اىّ بعض كان وقيل باصغريها وقيل بلسانها وقيل بفخذها اليمنى وقيل بالاذن وقيل بالعجب (كذلك يحيى الله الموتى) يدل على ما حذف وهو فضربوه فحيى والخطاب مع من حضر حياة القتيل او نزول الآية (ويريكم آياته) دلائله على كمال قدرته (لعلكم تعقلون) لكى يكمل عقلكم وتعلموا ان من قدر على احياء نفس قدر على احياء الانفس كلها او تعملون على قضيته ولعله تعالى انما لم يحيه ابتدآء وشرط فيه ما شرط لما فيه من التقرب وادآء الواجب ونفع اليتيم والتنبيه على بركة التوكل والشفقة على الاولاد

عند رأس امه ثلثا فاذا اصبح انطلق فاحتطب على ظهره فيأتي به السوق فيبيعه بما شاء الله ثم يتصدق بثلثه ويأكل ثلثه ويعطي والدته ثلثه فقالت له امه يوما ان اباك ورثك عجلة استودعها الله تعالى في غيضة كذا فانطلق وادع آله ابراهيم واسماعيل واسحق ان يردها عليك وعلامتها انك اذا نظرت اليها يخيل اليك ان شعاع الشمس يخرج من جلدها وكانت تلك البقرة تسمى المذهبة لحسنها وصفرتها فاتى الفتى الغيضة فرآها ترعى فصاح بها وقال اعزم عليك بآله ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب ان تأتي فاقبلت تسعى حتى قامت بين يديه فقبض على عنقها يقودها فتكلمت البقرة باذن الله تعالى وقالت ايها الفتى البار بوالدته اركبني فان ذلك اهون عليك فقال الفتى ان امي لم تأمرني بذلك ولكن قالت خذ بعنقها فقالت البقرة باله بني اسرآئيل لو ركبتني ما كنت تقدر علي ابدا فانطلق فانك لو امرت الجبل ان ينقطع من اصله وينطلق معك لفعل لبرك بامك فسار الفتى بها الى امه فقالت انك فقير لا مال لك ويشق عليك الاحتطاب بالنهار والقيام بالليل فانطلق وبع هذه البقرة قال بكم ابيعها قالت بثلاثة دنانير ولا تبع بغير مشورتي وكان ثمن البقرة اذذاك ثلاثة دنانير فانطلق بها الى السوق فبعث الله تعالى ملكا ليمتحن الفتى ويختبر كيف بره بوالدته وكان الله تعالى به خبيرا فقال له الملك بكم تبيع هذه البقرة فقال بثلاثة دنانير واشترط عليك رضى والدتي فقال الملك بعني بستة دنانير ولا تستأمر والدتك فقال الفتى لو اعطيتني وزنها ذهبا لم آخذه الا برضى امي فردها الى امه واخبرها بالثمن فقالت ارجع فبعها بستة دنانير على رضى مني فانطلق بها الى السوق واتى الملك فقال له استأمرت امك فقال الفتى انها امرتني ان لا انقصها من ستة دنانير على ان استأمرها فقال الملك اعطيك اثنى عشر دينارا على ان لا تستأمرها فابى الفتى ورجع الى امه فاخبرها بذلك فقالت ان الذي يأتيك ملك في صورة آدمي جاءك ليختبرك فاذا اتاك فقل له اتأمرنا ان نبيع هذه البقرة ام لا نفعل فقال له الملك اذهب الى امك وقل لها امسكي هذه البقرة فان موسى بن عمران عليه السلام يشتريها منكم لقتيل يقتل من بني اسرآئيل فلا تبيعوها الا بملء مسكها دنانير فامسكوها الى ان امر الله تعالى بني اسرآئيل بذبح البقرة الموصوفة ولم يجدوا بقرة موصوفة بتلك الصفات غيرها فاشتروها بملء مسكها دنانير * ومن فوآئده التنبيه على بركة التوكل وحسن عاقبته كما مر من ان الشيخ الصالح توكل على الله تعالى في حفظ عجلته وايصالها الى ابنه * ومنها التنبيه على بركة الشفقة على الاولاد كما فعله الشيخ الصالح حيث اجتهد في تحصيل مصالح ابنه وكفاية مهماته بحسن التدبر المرضي عند الله تعالى * ومنها التنبيه على ان من حق الطالب لمقصوده من جنابه تعالى ان يطلبه بتقديم قربة يتقرب بها اليه تعالى من صدقة واحسان الى عباده المحتاجين اعتقادا بان الله لا يضيع اجر المحسنين بل يثيبهم على احسانهم بقضاء حوآئجهم وكفاية مهماتهم وعلى ان من حق المتقرب ان يتحرى احسن ما يتقرب به اليه ويغالي بثمنه فانه ادل على اخلاص المتقرب واجلب لمرضاة المتقرب اليه فان من تقرب اليه تعالى ذراعا يتقرب اليه باعا ويزيد من فضله ما شاء * والنجيبة الناقة الكريمة * ومنها التنبيه على ان المؤثر في الممكنات هو الله تعالى وان الاسباب الظاهرة امارات لا اثر لها حيث احيي القتيل بضرب موات لا يتوهم منه التأثير بوجه من الوجوه فان تولد الحياة من مس الميت بالميت وضربه به غير معقول ولا متوهم * ومنها التنبيه على ان من اراد ان يعرف اعدى عدوه الذي يسعى في اماتته الموت الحقيقي وهو موت القلب بان يزول عنه ما به حياته من الايمان والاعتقاد بما هو الحق في كل باب ويقهره ويأمن من ضرر عداوته فعليه ان يذبح نفسه الحيوانية بان يقمع هواها الذي هو روحها التي تحيي بها بسكين الرياضة حين ما زال عنه شرة الصبي اي غلبة الحرص على اتباع الشهوات فان الصبيان والفتيان لغلبة القوى الطبيعية عليهم وشدتها يقصر استعدادهم عما يراد منهم من المواظبة على الطاعة والمجانبة عن الانهماك في استيفاء اللذات الجسمانية ويعسر عليهم تحمل الرياضة ومخالفة الهوى ولم يلحقهم ضعف الكبر والهرم وفتوره الحامل على الكسل عن اقامة وظائف العبادات مع ان من استمر على اتباع مقتضيات النفس والهوى الى سن الكبر والشيخوخة تستحكم فيه البطالة والاعتياد باتباع العادات فيعسر عليه ترك ما اعتاده فيخرج عن حد قابلية العلاج فظهر ان وقت ذبح بقرة النفس الحيوانية انما هو وقت كون صاحبها عوانا بين البكر والفارض فمن اراد ان يذبح نفسه الحيوانية وقوة شهوته بسكين الرياضة فعليه ان يتحرى في ذلك وقت ما تزول عنه شرة الصبي فلا يكون كبكر ولم يلحقه ضعف الكبر فيكون كفارض وان يتحرى في ذبحها حال كونها معجبة رآئعة المنظر بالنسبة اليه ولا يمنعه من ذبحها وكسر هواها الذي هو بمنزلة الروح بالنسبة اليها من حيث انها انما تحيي به كونها رآئعة المنظر عنده بل يجب عليه ان يميتها ولو كانت اعجب ما يكون والذه عنده

وان من حق الطالب ان يقدم قربة والمتقرب ان يتحرى الاحسن ويغالي بثمنه كما روى عن عمر رضي الله تعالى عنه انه ضحى بنجيبة اشتراها بثلاثمائة دينار وان المؤثر في الحقيقة هو الله تعالى والاسباب امارات لا اثر لها وان من اراد ان يعرف اعدى عدوه الساعي في اماتته الموت الحقيقي فطريقه ان يذبح بقرة نفسه التي هي القوة الشهوية حين زال عنها شرة الصبي ولم يلحقها ضعف الكبر وكانت معجبة رآئعة المنظر غير مذللة في طلب الدنيا

كما يدل عليه قوله تعالى انها بقرة صفرآء فاقع لونها تسر الناظرين وان يتحرى فيه وقت كونها غير مذللة بطلب الدنيا والسعي في تحصيلها ورقبة حبها فان حبها وصرف الاوقات الى تحصيلها آفة مانعة عن الاشتغال بالعبادات فينبغي للعاقل ان يذلل نفسه للعبادة والعمل لما بعد الموت قبل ان يستعبدها الهوى ويغلب عليها لان ازالة الآفة بعد استحكامها في غاية الاشكال واشير اليه بقوله تعالى انها بقرة لاذلول تثير الارض ﴿قوله مسلمة عن دنسها﴾ اي عما يدنسها من مخالفة الشرع والعقل واتباع الشهوات لاسمة بها من مقابحها كالاعتقاد الفاسد والمذهب الباطل والخلق السيء قال بعض اهل المعرفة قوله تعالى لاشية فيها تنبيه على ان امدح الاحوال للعبدان يكون في معاملته مع الله تعالى على لون واحد لايتطرق اليه هموم الدنيا ولايطرأ عليه اتباع الهوى وقد سمع بعض الفقرآء قائلا يقول كل يوم تتلوّن وكان غير ذلك بك احسن فوقف يستمع اليه ويشهق وهو يقول هذه حالتي مع الله تعالى فلم يزل هكذا حتى شهق شهقة كان حتفه فيها وقيل جعل الله تعالى احياء المقتول في ذبح البقرة تنبيها لعبيده ان من اراد منهم احياء قلبه لم يتأت له ذلك الابامانة نفسه فمن اماتها بانواع الرياضات احيى الله تعالى قلبه بانوار المشاهدات وهذه المعاني ليست مما يفصح بها ظاهر الآية لكنها مما يلاحظها القاري وينتقل ذهنه اليها عند تأمله ظاهر معنى الآية فيشبه النفس الحيوانية والقوّة الشهوية بالبقرة ويشبه كسر شهوتها وقمع هواها الذين بهما حياتها بذبحها بسكين الرياضة وكذا ينتقل من سائر الامور المذكورة في الآية الى معنى يناسبها ﴿قوله بحيث يصل اثره الى نفسه﴾ متعلق بقوله فطريقه ان يذبح بقرة نفسه الخ على ان تكون الاضافة في قوله بقرة نفسه لامية لابيانية وان يراد بنفسه ذاته وحقيقته وببقرتها القوّة الشهوية وبذبحها كسر شهوتها ومقتضياتها بحيث يصل اثر ذلك الذبح والكسر الى ذات العبد وحقيقته فتحيي حياة طيبة وتطلع على حقيقة الحال بان تستضيء بانوار المشاهدات والتجليات بعدما كانت هائمة في اودية الضلال هالكة هلاكا معنويا وحينئذ تميز عنده ما يسعده مما يشقيه ويهلكه فيصير راشدا مهديا في نفسه وهاديا مرشدا لغيره فيعرب لهم عما اشتبه عليهم من حقيقة الحال فقوله وتعرب عما به ينكشف الحال مستفاد من قوله تعالى والله مخرج ما كنتم تكتمون ﴿قوله القساوة عبارة عن الغلظ مع الصلابة﴾ الغلظة خلاف الرقة والصلابة خلاف اللين والقساوة عبارة عن مجموع الوصفين كاجتماعهما في الحجر فانه غليظ لارقة فيه وصلب حيث لاينقطع ولايتأثر من شيء لخلوّه عن اللين وقبول الاثر والشدة والصلابة تستلزمان الغلظة فلذلك اعتبرت في مفهوم القساوة وقسوة الشيء في الحقيقة عبارة عن ذهاب اللين والرحمة والخشوع عنه ويلزمه ذهاب الرقة عنه ومن شأن القلب ان يتأثر ويلين عند اطلاعه على الدلائل ومشاهدة الآيات والعبر وسماع المواعظ والزواجر ويترك التمرّد والعتوّ والاستكبار ويظهر الطاعة والخضوع والخوف من الله عزوجل فاذا عرض له ما يخرجه عن التأثر صار قاسيا شبيها بالحجر في نبوّه عن الاعتبار وعدم تأثير المواعظ فيه ﴿قوله وقساوة القلب مثل في نبوّه عن الاعتبار﴾ اشارة الى ان لفظ قست استعارة تبعية تمثيلية شبهت حال قلوبهم وهي نبوّها عن الاعتبار والاتعاظ وعدم التأثر من الآيات والدلائل الموجبة لقبول الحق بحال الحجارة وهي القسوة والصلابة والامتناع عن التأثر من مؤثر خارجي ثم لما كانت القساوة هي العمدة في الهيئة المشبه بها اقتصر على لفظ القساوة واطلق على الحالة المشبهة واشتق منه لفظ قست ﴿قوله وثم لاستبعاد القسوة﴾ اي لاستبعادها ممن شاهد من الآيات والدلائل ما يقتضي لين القلوب وانقيادها للحق كاحياء القتيل بضرب عضو من اعضاء البقرة المذبوحة وغير ذلك من الآيات التي شاهدوها من حين ماخرجوا من مصر ليلا مع موسى عليه السلام فصبحهم فرعون وجنوده وصادفهم على شاطيء البحر فانها مما يوجب لين القلب ومع ذلك لم يخلوا عن عناد واعتراض على موسى عليه السلام في التيه وغير ذلك ولاشك ان قسوة القلب بعد مشاهدة ما يوجب لينه وتأثره بقبول الحق مستبعد من العاقل كل البعد فكلمة ثم ههنا مستعملة في استبعاد الوقوع مجازا مرسلا لتعذر حملها على معناها الحقيقي وهو تراخي المعطوف بها عن المعطوف عليه تراخيا زمانيا وقسوة قلوبهم لم تتراخ زمانا عن مشاهدة الآيات المذكورة بل انها لم تزل قاسية مع رؤية الآيات وبعدها ولما تعذر حملها على معناها الحقيقي حملت على التراخي الرتبي مجازا فان مطلق الاستبعاد لازم للبعد الزماني فاستعمل ما هو موضوع للتراخي الزماني في استبعاد الوقوع على طريق اطلاق الملزوم وارادة اللازم والمعنى يستبعد من العاقل النبوّ عن الفكر والاعتبار بعد حصول ما يوجبه من الآيات فهو كقولك لصاحبك وجدت مثل تلك الفرصة ثم لم تنتهزها ﴿قوله او اشد

مسلمة عن دنسها لاسمة بها من مقابحها بحيث يصل اثره الى نفسه فتحيي حياة طيبة وتعرب عما به ينكشف الحال ويرتفع مابين العقل والوهم من التداريء والنزاع (ثم قست قلوبكم) القساوة عبارة عن الغلظ مع الصلابة كما في الحجر وقساوة القلب مثل في نبوّه عن الاعتبار وثم لاستبعاد القسوة (من بعد ذلك) يعني احياء القتيل او جميع ما عدّد من الآيات فانها مما يوجب لين القلب (فهي كالحجارة) في قسوتها

قسوة منها﴾ اشارة الى ان المفضل عليه محذوف للدلالة عليه اى اشدّ قسوة من الحجارة وقسوة منصوب على التميز ﴿قوله مثل الحجارة﴾ على ان يكون الكاف اسما بمعنى المثل وتكون الحجارة مجرورة بالاضافة اليها ويكون اشدّ مرفوعا معطوفا على محل الكاف اشار اليه بقوله او ازيد عليها فعلى هذا التفسير يكون اشدّ معطوفا على محل الكاف من غير تقدير المضاف ومن غير اعتبار المماثلة فى جانب المعطوف ولو كانت الكاف حرفا لما جاز عطف الاسم عليها وجاز عطفه على محل الجار والمجرور فانه مرفوع المحل على انه خبر المبتدأ والكاف ان كان حرفا يتعلق بمحذوف وان كان اسما لا يتعلق بشئ ﴿قوله او مثل ماهو اشدّ منها قسوة﴾ على ان يكون اشد ايضا مرفوعا بالعطف على محل الكاف الاسمية باعتبار حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه واعرابه باعراب المضاف اليه ويحتمل ان يكون رفع اشدّ مبنيا على انه خبر مبتدأ محذوف اى او هى اشدّ ﴿قوله ويعضده قرآءة الاعمش بالفتح عطفا على الحجارة﴾ اى يعضد تقدير المثل مضافا الى اشدّ قرآءة الاعمش ماهو فى موضع الجر بالفتح فانه قرأ او اشدّ بفتح الدال ولا وجه له الا كونه مجرورا معطوفا على المجرور وهو الحجارة الا انه فتح لانه غير منصرف للوزن والصفة وجر غير المنصرف يكون بالفتحة فانه لو كان معطوفا على محل الكاف الاسمية او على مجموع الجار والمجرور لكان مرفوعا لا مجرورا بالفتح ولما قرئ مجرورا كان المعنى فهى فى قسوتها مثل الحجارة او مثل اشدّ من الحجارة قسوة كالحديد فكانت القرآءة بالفتح عاضدة لتقدير المثل مضافا الى اشد ﴿قوله وانما لم يقل اقسى الخ﴾ جواب عما يقال انما يحتاج فى بناء افعل التفضيل الى نحو اشد واقبح اذا لم يكن الفعل ثلاثيا او كان ثلاثيا من الالوان والعيوب والفعل ههنا ليس كذلك فامكن بناء اقسى منه فلم عدل عن الاخصر مع امكانه الى الاطول وهو اشد قسوة بدون الاحتياج اليه *وتقرير الجواب ان يراد لفظ اشد ههنا ليس للتوصل الى بناء افعل التفضيل من قسا يقسو قسوة حتى يكون المقصود بالتفضيل نفس القسوة بان تكون القلوب والحجارة متشاركتين فى القسوة ويراد تفضيل القلوب على الحجارة فى القسوة بل المقصود من ايراده الدلالة على المبالغة فى قسوة القلوب بان يكون المطلوب بالتفضيل شدّة القسوة لا نفس القسوة فيكون المشترك بينهما هو شدّة القسوة والمراد بيان ان القلوب ازيد منها فى شدة القساوة ولا شك ان هذا المعنى ابلغ فى توصيف القلوب بالقسوة من ان يقال انها ازيد من الحجارة فى نفس القسوة كما هو المعنى على تقدير ان يكون اشد للتوصل الى بناء افعل التفضيل من قسا يقسو فانك اذا قلت زيد اشدّ اكراما من عمرو كان المعنى انهما مشتركان فى الاكرام وان احدهما ازيد من الآخر فيه لا انهما مشتركان فى شدة الاكرام واحدهما ازيد من الآخر ﴿قوله او للتخيير او للترديد﴾ لما كانت او مستعملة فى شك المتكلم وتردده غالبا كما فى قوله تعالى قالوا لبثنا يوما او بعض يوم وهذا المعنى لا يصح فى شأن علام الغيوب اشار الى ان الشك ليس معنى اصليا لها بل هى فى الاصل احد الشيئين مطلقا سوآء كان استعمالها فى احدهما مبنيا على شك المتكلم فى تعين احدهما او كان مقصوده من استعمالها فى احدهما ابهام الامر على المخاطب وتشكيكه فيه او تخييره فيهما بيان انه مصيب فى اتيان كل واحد منهما او الترديد فى الامر وبيان انه لا يخلو عن احدهما وليس شئ من هذه المعانى داخلا فى مفهوم كلمة او بل كل ذلك يستفاد من مواقعها والمعنى المناسب لهذا الموقع التخيير او الترديد بالنسبة الى من عرف حال قلوبهم والمعنى على الاوّل ان من عرف حالها مخير فى ان يشبه القلوب القاسية بايّهما شاء فله ان يشبهها باحدهما اىّ واحد كان لا ان يشبهها بهما جميعا وعلى الثانى انه لا يشبهها الا باحدهما وهذا المعنى على تقدير ان يكون بمعنى الآية فهى مثل الحجارة او مثل ماهو اشد منها بتقدير المضاف فى المعطوف واما اذا لم يحمل على تقدير المضاف فحينئذ يكون المعنى على التخيير اى من عرف حالها شبهها بالحجارة او قال هى اقسى من الحجارة ﴿قوله تعليل للتفضيل﴾ اى لكون قلوبهم اقسى وازيد قسوة من قسوة الحجارة واللام فى قوله تعالى لما يتفجر لام الابتدآء دخلت على الاسم لئلا يتوالى حرفا تأكيد وما فى قوله تعالى لما يتفجر بمعنى الذى فى محل النصب على انه اسم انّ وضمير منه يرجع اليه حملا على اللفظ وان كان عبارة عن الحجارة ﴿قوله والمعنى﴾ اى معنى الآية ووجه كونها تعليلا وبيانا لكون قلوب اليهود اقسى من الحجارة ان الحجارة مع صلابتها وغلظها وشدّة امرها فيهما وانعدام اسباب الادراك من العقل والفهم فيها تتأثر وتنفعل من تسخير الله تعالى اياها ومما يحدثه فيها بارادته ولا تأبى عن قبول شئ من ذلك فان منها ما يخرج منه الانهار ومنها ما ينبع منه الماء فيكون عينا لا نهرا فانها تنشق تارة فيخرج منها الانهار العظام والمياه الكثيرة وتارة تنشق فيخرج منها ماء قليل بالنسبة الى مياه الانهار كماء العيون ومنها ما ينزل

(او اشدّ قسوة) منها والمعنى انها فى القساوة مثل الحجارة او ازيد عليها او انها مثلها او مثل ماهو اشدّ منها قسوة كالحديد فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه ويعضده قرآءة الاعمش بالفتح عطفا على الحجارة وانما لم يقل اقسى لما فى اشدّ من المبالغة والدلالة على اشتداد القسوتين واشتمال المفضل على زيادة واو للتخيير او للترديد بمعنى ان من عرف حالها شبهها بالحجارة او بما هو اقسى منها (وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار وان منها لما يشقق فيخرج منه الماء وان منها لما يهبط من خشية الله) تعليل للتفضيل والمعنى ان الحجارة تتأثر وتنفعل فان منها ما ينشق فينبع منه الماء ويتفجر منه الانهار ومنها ما يتردّى من اعلى الجبال انقيادا لما اراد الله تعالى به وقلوب هؤلاء لا تتأثر ولا تنفعل عن امره

والتفجر التفتح بسعة وكثرة والخشية مجاز عن الانقياد وقرئ ان على انها المخففة من الثقيلة وتلزمها اللام الفارقة بينها وبين ان النافية ويهبط بالضم ﴿ وما الله بغافل عما تعملون ﴾ وعيد على ذلك قرأ ابن كثير ونافع ويعقوب وخلف وابوبكر بالياء ضما الى مابعده والباقون بالتاء ﴿ أفتطمعون ﴾ الخطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين

ويسقط من اعلى الجبل الى اسفله انقيادا لما اراد الله تعالى وقلوب هؤلاء اليهود اشدّ قسوة وصلابة منها حيث لاتلين ولاتتأثر من امر الله تعالى مع تحقق العقل والفهم والتمييز فيهم وهو معنى ماقيل وان قلوبهم تأبى عن الانقياد واللائق باستعداد هم الخاص ان يكونوا بخلاف الحجارة فانها لاتمتنع عن الانقياد اللائق باستعدادها الخاص فلايرد مايقال انقياد الحجارة لما اريد منها قسرا من غير اختيار منها لايدل على كون القلوب اقسى اذلا فرق بين القلوب والحجارة فى الانقياد القسرى فلايتم التعليل على تقدير ان تحمل الخشية على المعنى المجازى الذى هو الانقياد بل الاولى ان تحمل على معناها الحقيقى ويقال ان الحجارة تخشى من الله تعالى على تقدير ان يخلق فيها الحياة والعقل بخلاف هؤلاء فانهم لايخشون مع كونهم من الاحياء العقلاء فتكون قلوبهم اشدّ قسوة ﴿ قوله والخشية مجاز عن الانقياد ﴾ جواب عما يقال الهبوط من خشية الله صفة للاحياء العقلاء والحجر جماد لاحياة له فضلا عن العقل فلا يوصف * بالخشية وتقرير الجواب انّ الخشية مجاز عن الانقياد على طريق اطلاق اسم الملزوم وارادة اللازم فان الخشية ملزوم للانقياد فاطلقت واريد بها لازمها الذى هو الانقياد مجازا مرسلا فالظاهر على هذا ان يكون قوله من خشية الله متعلقا بجميع ماذكر من الافعال وهى تشقق بعض الحجارة تشققا مؤديا الى تفجر الانهار وتشقق بعضها لخروج الماء وهبوط بعضها فان كل ذلك من خشية الله تعالى بمعنى الانقياد لما اراد الله منها وكلمة من فى قوله من خشية الله للتعليل بمعنى لام الاجل والفجر الفتح بالسعة والكثرة والتفجر التفتح يقال انفجرت قرحة فلان اى انشقت بالمدّة وهى بكسر الميم وتشديد الدل مايجتمع فى الجرح من القيح والانهار جمع نهر وهو المجرى الواسع من مجارى الماء اريد به الماء الكثير مجازا على طريق ذكر المحل وارادة الحال وكذا التفجر مجاز عن السيلان على طريق ذكر السبب وارادة المسبب ﴿ قوله وقرئ ان ﴾ بسكون النون على انها مخففة من الثقيلة فى المواضع الثلاثة وهى قوله وان من الحجارة وانّ منها لما يشقق وانّ منها لما يهبط فاللام هى الفارقة بينها وبين ان النافية وعلى هذه القرآءة يحتمل ان تكون كلمة ما فى محل الرفع على الغاء المخففة وهو المشهور وان تكون فى محل النصب على الاعمال لان ان المخففة سمع فيها الاعمال والاهمال قال تعالى وان كلا لما ليوفينهم فى قرآءة من قرأ بالنصب وقال فى موضع آخر وان كل لما جميع الا ان المشهور الاهمال ﴿ قوله وعيد على ذلك ﴾ اى على قسوة قلوبهم من بعدما رأوا الآيات والمعنى انه تعالى حافظ لاعمالهم ومجازيهم على حسبها فى الدنيا والآخرة وما فى قوله تعالى عما تعملون امّا موصولة والعائد محذوف اى تعملونه او مصدرية فلا تحتاج الى العائد اى عن عملكم ﴿ قوله قرأ ابن كثير ونافع ويعقوب وخلف عن حمزة وابوبكر عن عاصم بالياء ضما الى مابعده ﴾ وهو قوله ان يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم ومن قرأ بتاء الخطاب حمله على ماقبله من الخطاب فى قوله واذ قتلتم نفسا الى قوله ثم قست قلوبكم واعلم ان اسناد القرآءة بياء الغيبة فى هذه الآية الى غير ابن كثير مخالف لرواية سائر الكتب قال الامام النسفى فى التيسير قرأ ابن كثير يعملون بالياء على الغائبة رجوعا اليها من المخاطبة كما فى قوله حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم وقرأ الباقون بالتاء على المخاطبة كما فى اوّل الآية وقال الامام محيى السنة فى معالم التنزيل قرأ ابن كثير يعملون بالياء وقرأ الآخرون بالتاء ووافقهما الامام ابو الليث فى تفسيره وفى التيسير من علم القرا آت قرأ ابن كثير عما يعملون الذى بعده افتطمعون بالياء والباقون بالتاء وقرأ الحرميان وابوبكر عما يعملون الذى بعده اولئك بالياء والباقون بالتاء وقال الشيخ الشاطبى

* وبالغيب عما يعملون هنا دنا * وغيبك فى الثانى الى صفوه دلا *

فان الدال فى دنا ودلا رمز لابن كثير وهمزة الى رمز لنافع وصاد صفوه رمز لابى بكر وقوله عما يعملون مبتدأ وهنا صفته اى افتد يعملون الذى وقع بعده افتطمعون بياء الغيبة والذى وقع قبل قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة بياء الغيبة ايضا فتعين ان قرآءة الباقين بتاء الخطاب فى الموضعين وان القرآءة بياء الغيبة فى الاوّل ليست الا لابن كثير فلا وجه لعطف المصنف رحمه الله نافعا ومن ذكر بعده على ابن كثير لكونه مخالفا للمروى عن الجمهور ﴿ قوله الخطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين ﴾ فانهم لما سمعوا الآيات الواردة فى حق بنى اسرآئيل من تعديد ماانعم الله تعالى به عليهم كانجائهم من آل فرعون بعد ما كانوا مقهورين فى ايديهم وتمكينهم فى ارض مصر والارض المقدسة التى كتبها الله لهم ميراثا من ابيهم ابراهيم عليه السلام وهى ارض دمشق والاردنّ فلسطين وفلق البحر لهم واهلاك عدوّهم الى غير ذلك وعدّدها عليهم استمالة لقلوبهم وحملا لهم على اداء شكرها بالايمان

والطاعة طمعوا ان يؤثر ذلك فى قلوبهم فيؤمنوا فقال تعالى مخاطبا لهم أفتطمعون ذلك منهم مبالغة فى انكار الطمع لكونه كالمستحيل منهم فى العادة بايراد الفاء بعد الهمزة اى أبعد ما تشاهدون منهم ما يوجب اليأس من ايمانهم من قسوة القلب فتطمعون فى ايمانهم والفاء فى قوله فتطمعون فصيحة تفصح عن محذوف تقديره أتغفلون عن كون قلوبهم قاسية كالحجارة او اشد قسوة فتطمعون ان يؤمنوا لكم ﴿قوله ان يصدقوكم او يؤمنوا لاجل دعوتكم﴾ فسر الايمان اوّلا بمعناه اللغوى وهو التصديق فتكون اللام فى قوله لكم صلة اى زائدة لتقوية العمل كما فى قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا اى بمصدقنا فزيدت اللام لتقوية عمل اسم الفاعل وتعديته الى المفعول قيل عليه اللام المزيدة لتقوية العمل لا توجد فى الفعل لاصالته فى العمل فلا يحتاج الى ما يقوّيه لكونه قويا فى نفسه بخلاف اسم الفاعل فى نحو قوله تعالى وما انت بمؤمن لنا فانه انما يعمل بمشابهة الفعل فحسن تقويته بحرف الجر ولعدم احتياج الفعل الى ما يقوّى عمله حمل قوله تعالى فآمن له لوط على معنى انه احدث الايمان لاجل دعوة ابراهيم عليه السلام اياه الى الايمان استجابة لدعوته وجعل الايمان مستعملا فى معناه الشرعى وهو التصديق بجميع ما علم بالضرورة انه من الدين المرضىّ المعتبر عند الله تعالى والايمان بهذا المعنى لا يحتاج الى ذكر متعلق لان كلّ واحد من معنى التصديق وخصوص متعلقه مأخوذ فى مفهومه فلا يكون حرف الجرّ المذكور بعده صلة دالة للتعدية فلذلك جعلت اللام فى قوله تعالى فآمن له لوط للتعليل لا للتعدية وتقويتها وكذا اللام فى قوله تعالى ان يؤمنوا لكم على تقدير ان يفسر الايمان بمعناه الشرعى كما اشار المصنف اليه بقوله او يؤمنوا لاجل دعوتكم فجعل اللام للتعليل وقدّر مضافا بينها وبين ضمير الجمع وفى بعض النسخ ان يحدثوا التصديق لكم والمقصود واحد غير انه اعتبر الحدوث فى مفهوم يؤمنوا لدلالة الفعل على التجدّد والحدوث ﴿قوله يعنى اليهود﴾ بيان لضمير يؤمنوا او تنبيه على انه لجنس اليهود ليصح جعله فريقين والظاهر ان المصنف حمل تعريف اليهود فى قوله يعنى اليهود على تعريف العهد الخارجى والمعهود هم الذين كانوا فى عصر رسول الله عليه الصلاة والسلام لانهم هم الذين يصح ان يطمع فى ايمانهم لان من انقرض منهم لا يتصوّر منهم الايمان فضلا عن ان يطمع ذلك منهم وجعلهم فريقين اسلاف اى احبار متقدمون على غيرهم بحسب العلم والفضل وهم رؤساء اليهود من المعاصرين وسفلة جهلة لا يعرفون الكتابة والقرآءة فاذا كان المراد من الفريق الذين يسمعون كلام الله تعالى ثم يحرّفونه من كان فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان المراد من سماعهم اياه السمـاع ممن يتلوه كما يسمع كل احدنـا القرآن ممن يقرأه ومن التحريف تغيير نفس الكلام او تغيير تأويله كما غيروا صفة رسول الله صلى الله عليه وسلم من كونه ابيض ربعة اى مربوع الخلق لا طويلا ولا قصيرا الى قولهم اسمر طويل وحرّفوا آية الرجم ايضا فان حكم زنى المحصن فى التوراة كان الرجم فحرفوه الى تسخيم الوجه وشديده ونحو ذلك مما يوجب هدم العرض وقيل المراد من الفريق المذكور من كان فى زمن موسى عليه السلام لانه تعالى وصفهم بانهم يسمعون كلام الله تعالى والذين سمعوا كلامه تعالى هم اهل الميقات وهم السبعون الذين اختارهم موسى عليه السلام لأن يذهبوا معه الى الميقات فسمعوا كلام الله تعالى وامره ونهيه بلا واسـطة كما سمعه موسى عليه السلام والمراد من تحريفهم كلامه تعالى زيادة شئ فيه من عند انفسهم وادّعاء انهم سمعوا ذلك منه تعالى افتراء عليه تعالى او كتمان شئ مما هو فيه فانه روى ان السبعين المختارين لما رجعوا الى قومهم ادّى الصادقون منهم ما سمعوه منه تعالى كما سمعوا وقالت طائفة منهم سمعنا الله تعالى فى آخر كلامه يقول ان اسـتطعتم ان تفعلوا هذه الاشياء فافعلوا وان شئتم فلا تفعلوا ولا بأس ولا يخفى ان فيما افتروا به شاهدا على فساده حيث علقوا الامر بالفعل بالاستطاعة والنهى عنه بالمشيئة وهما لا يتقابلان لان استطاعة الفعل يمكن ان تجتمع مع مشيئة الترك * قال الامام القرطبى من قال ان السبعين المختارين سمعوا ما سمعه موسى عليه السـلام كما سمع هو فقد اخطأ واذهب فضيلة موسى عليه السـلام واختصاصه بالتكليم فانهم لم يسمعوا كلام الله تعالى الاعلى لسان موسى عليه السلام فان من سمع التوراة ممن قرأها يصح ان يقال انه سمع كلام الله تعالى وان سمعه بواسطة سماعه من الغير ﴿قوله وقيل هؤلاء من السبعين﴾ عطف من حيث المعنى على قوله طائفة من اسلافهم كأنه قيل الفريق الذين يسمعون كلام الله تعالى اسلافهم المتقدّمون بالشرف وقيل اسلافهم المتقدّمون بالزمان على المعاصرين الذين نهى ان يطمع فى ايمانهم جعل هؤلاء الاسلاف فريقا ممن لا يطمع فى ايمانهم بناء على اتحادهما بالجنس ﴿قوله فلهم سابقة فى ذلك﴾ يعنى ان احبار هؤلاء ومقدّميهم كانوا على هذه الحالة فاظنكم بسفلتهم وجهلتهم والمقصود من بيان المعنى الاشارة الى جواب ما يقال كيف يلزم من اقدام

(ان يؤمنوا لكم) ان يصدّقوكم او يؤمنوا لاجل دعوتكم يعنى اليهود (وقد كان فريق منهم) طائفة من اسلافهم (يسمعون كلام الله) يعنى التوراة (ثم يحرّفونه) كنعت محمد صلى الله عليه وسلم وآية الرجم او تأويله فيفسرونه بما يشتهون وقيل هؤلاء من السبعين المختارين سمعوا كلام الله حين كلم موسى بالطور ثم قالوا سمعنا الله يقول فى آخره ان استطعتم ان تفعلوا هذه الاشياء فافعلوا وان شئتم فلا تفعلوا (من بعد ما عقلوه) اى فهموه بعقولهم ولم يبق لهم فيه ريبة (وهم يعلمون) انهم مفترون مبطلون ومعنى الآية ان احبار هؤلاء ومقدّميهم كانوا على هذه الحالة فما ظنك بسفلتهم وجهالهم وانهم ان كفروا وحرّفوا فلهم سابقة فى ذلك

البعض على التحريف حصول اليـأس من ايمان الباقين فان عناد البعض لاينافى اقرار الباقين * وتقرير الجواب
ان المعنى كيف يؤمن هؤلاء وهم انمـا يأخذون دينهم ويتعلمون من قوم هم متعمدون التحريف عنـادا فاولئك
انما يعلمونهم ما حرّفوه وغيروه ومقلدوهم لايقبلون الاذلك ولايلتفتون الى قول اهل الحق ﴿قوله تعالى واذا لقوا
الذين آمنوا﴾ هذه الجملة الشرطية يحتمل ان تكون مستأنفة كاشفة عن احوال اليهود والمنافقين وقبائح اقوالهم
واحوالهم وان تكون فى محل النصب على الحالية معطوفة على الجملة الحالية قبلها وهى قوله تعالى وقد كان فريق
منهم والتقدير كيف تطمعون فى ايمانهم وحالهم انهم انما يقلدون من تعمد تحريف كلام الله تعالى وانهم يقولون
للمؤمنين ماليس فى قلوبهم ﴿قوله يعنى منافقيهم﴾ يريد ان ضمير لقوا وقالوا المنافق اليهود فانهم كانوا اذا رأوا المؤمنين
قالوا آمنا بحقية دينكم وصدق نبيكم فانا نجده فى كتابنا بنعته وصفته ثم اذا رجع هؤلاء المنافقون الى رؤسائهم
الذين لم ينافقوا المؤمنين قال لهم الرؤساء أتحدّثونهم بما فتحه الله عليكم وبينه لكم من نعته وصفته ليحاجوكم به اى
ليحتجوا عليكم بما بينه الله لكم فسر المفاعلة بالافتعال تنبيها على ان الرؤساء المتمردين لم يقصد وابقولهم هذا المشاركة
فى الاحتجاج بان يحتج كل واحد من فريق منافق اليهود والمؤمنين الخلص على صاحبه بل المقصود احتجاج المؤمنين
عليهم بان يقولوا لهم قد اعترفتم بحقية التوراة وبشهادتها على صدق محمد عليه الصلاة والسلام فى دعوى الرسالة
فلم لاتطيعونه قال الكسائى قوله تعالى بما فتح الله عليكم اى بما بين لكم من صفة النبى عليه الصلاة والسلام المبشر به
ونعته ﴿قوله او الذين نافقوا الاعقابهم﴾ اى ويجوز ان يكون ضمير قالوا للبعض الذين نافقوا المؤمنين بان قالوا لهم
آمنا بنبيكم لما وجدناه فى كتابنا بنعته وصفته وهم رؤساء اليهود ويقولون ذلك لاتباعهم الذين لم ينافقوا المؤمنين
قصد الاظهار التصلب فى اليهودية نفاقا مع اليهود كنفاقهم مع المؤمنين والحاصل ان قوله أتحدّثونهم بما فتح الله عليكم
اما قول من نافق من اليهود للمنافقين منهم او قول المنافقين لمن لم ينافق منهم وفى الوجه الاوّل يكون أتحدّثونهم
بمعنى الحال ويكون الاستفهام للتقريع والعتاب على ما صدر من المنافقين من التحديث بمعنى ما كان ينبغى ان يقع
ذلك كيلا يحتج عليكم المؤمنون بقولكم هذا وفى الوجه الثانى يكون للاستقبال ويكون الاستفهام لانكار ان
يصدر عن الاعقاب فيما يستقبل من الزمان التحدث المذكور ونهيهم عن ابدآء ما وجدوه فى كتابهم فينافقون كل واحد من
فريق من لم ينافق من اليهود والمؤمنين ﴿قوله بما انزل ربكم﴾ تفسير للضمير الذى فى به الراجع الى قوله ما فتح الله
عليكم وقد فسره اوّلا بما بين الله لكم فى التوراة وفسره ههنا بما انزل ربكم وفى كتابه تفسير لقوله عند الله ﴿قوله
جعلوا محاجتهم﴾ اى جعل من لا منافق اليهود احتجاج المؤمنين عليهم بكتاب الله تعالى وحكمه بان يقولوا لهم انكم
قد اعترفتم بحقية التوراة وبصدق رسول الله عليه السلام فى دعوى الرسالة فلم لاتطيعونه محاجة عند الله حيث
قالوا ليحاجوكم به عند ربكم واراد واغلبة المسلمين عليهم بكون احتجاجهم بكتاب الله تعالى وحكمه بناء على انه لافرق
بين ان يقال الامر كذا فى كتاب الله تعالى وان يقال الامر كذا عند الله تعالى فعلى هذا يكون قوله عند ربكم حالا
من الضمير المجرور فى به العائد الى ما فتح الله عليكم والمعنى ليحتجوا بما فتح الله عليكم كائنا عند ربكم اى فى كتابه وحكمه
ورد عليه ان المناسب على هذا المعنى ان يقال جعلوا محاجتهم بالمنزل محاجة بما عند الله لامحاجة عنده لان اتحاد
الاحتجاج بالمنزل والاحتجاج بما عند الله لايستلزم ان يكون الاحتجاج بالمنزل احتجاجا عند الله ضرورة ان كون
الاحتجاج بالمنزل من عند الله تعالى مغايرا لكون الاحتجاج عنده ﴿قوله وقيل عند ذكر ربكم﴾ بتقدير المصدر
المضاف الى مفعوله اى عند ان يذكر ربكم بانه قال كذا وكذا ﴿قوله او بما عند ربكم﴾ بحذف الموصول مع صدر
صلته اى بالذى ثبت عند ربكم فيكون الموصول مع صلته بدلا من به باعادة الجار ﴿قوله او بين يدى رسول ربكم﴾
بتقدير لفظ الرسول يعنى انكم تحدّثون اصحاب محمد عليه السلام ان فى كتابكم ان محمدا عليه الصلاة والسلام
سيبعث وان نعوته واوصافه كذا وكذا ثم لاتتبعونه ولاتدخلون فى دينه فيحتجون عليكم بذلك الاقرار والاعتراف
ويغلبون عليكم فى الحجة بحيث تعجزون عن الجواب لكون احتجاجهم باعترافكم بحقية التوراة واحتجاجهم هذا
وغلبتهم عليكم عند من تزعمون انه رسول ربكم ﴿قوله وقيل عند ربكم فى القيامة﴾ اى يوم تعرض الخلائق
على الخلاق العليم بان يجمعوا فى موقف الحساب ويحاسبوا على النقير والقطمير وكون المحاجة عند ربهم بالعندية
المكانية مستحيل وكونها عنده بمعنى كونها حاضرة فى علمه سوآء وقعت المحاجة فى الدنيا او يوم القيامة الاان
رؤساء اليهود حذروا منافقيهم من احتجاج المسلمين عليهم يوم القيامة لعلمهم ان ظهور فضيحتهم فى الآخرة

(واذا لقوا الذين امنوا) يعنى منافقيهم
(قالوا آمنا) بانكم على الحق وان رسولكم
هو المبشر به فى التوراة (واذا خلا بعضهم
الى بعض قالوا) اى الذين لم ينافقوا منهم
عاتبين على من نافق (أتحدّثونهم بما فتح
الله عليكم) بما بين لكم فى التوراة من نعت
محمد صلى الله عليه وسلم او الذين نافقوا
لاعقابهم اظهارا للتصلب فى اليهودية
ومنعا لهم عن ابدآء ما وجدوا فى كتابهم
فينافقون الفريقين فالاستفهام على الاوّل
تقريع وعلى الثانى انكار ونهى (ليحاجوكم به
عند ربكم) ليحتجوا عليكم بما انزل ربكم
فى كتابه جعلوا محاجتهم بكتاب الله وحكمه
محاجة عنده كما يقال عند الله كذا ويراد به
انه فى كتابه وحكمه وقيل عند ذكر ربكم
او بما عند ربكم او بين يدى رسول ربكم
وقيل عند ربكم فى القيامة

(يكون)

يكون فى موقف الحساب على رؤس الخلائق فيكون افتضاحهم بالمحجوجية و ظهور الكذب يوم القيامة اشدّ و اكمل من الاحتجاج عليهم فى الدنيا فلذلك حذرهم الرؤساء من احتجاج المسلمين عليهم يوم القيامة فكنوا بقولهم عند ربكم عن يوم القيامة لاختصاص الملك يومئذ بالله تعالى ﴿قوله وفيه نظر اذالاخفاء لايدفعها﴾ اى فى جعل قولهم ليحاجوكم به يوم القيامة نظر لان تقريع الرؤساء منافقيهم على ابتدآئهم ما وجدوه فى التوراة و حملهم اياهم على اخفائه انما هو حذرا من احتجاج المؤمنين عليهم وكونهم مغلوبين فى الحجة مبهوتين فى الجواب امّا فى الدنيا او يوم القيامة لكن الرؤساء يعلمون انهم محجوجون بلوم المسلمين سوآء حدّثوا بذلك اولم يحدّثوا و انّ اخفاءه لايدفع محاجة المسلمين عليهم فلا يريدون بقولهم ليحاجوكم عند ربكم ليحاجوكم يوم القيامة بل المقصود تحذيرهم من احتجاج المسلمين عليهم فى الدنيا لان الكتم و الاخفاء ينفعان فيها فلايظهر فيهما مكنونات الضمائر الابالظهارها و التحدث بها يعنى هؤلاء المنافقين الذين نافقوا المؤمنين بان قالوا لهم ماليس فى قلوبهم و اللائمين وهم الرؤساء الذين لاموا المنافقين بقولهم اتحدثونهم بما فتح الله عليكم الآية اوكليهما فعلى هذه الاحتمالات الثلاثة يكون التقريع المذكور بقوله اولايعلمون مرتبطا بالآية الثانية وهى قوله تعالى و اذالقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الى آخر الآية و على هذا قوله اواياهم و المحرّفين يكون مرتبطا بمجموع الآيتين من قوله افتطمعون الى آخر الآيتين فان رؤساء اليهود و منافقيهم كانوا يعرفون الله تعالى و يعرفون انه يعلم السرّ و العلانية فخوّفهم الله تعالى بذلك فان من لايخفى عليه شئ من احوال عبيده اذاقال لهم بطريق التعنيف و التغليظ ألا تعلمون انى مطلع على جميع احوالكم كان ذلك كناية عن انتقامه منهم ﴿قوله ومنهم اميون﴾ قيل معطوف على الجملة الحالية قبله و هو قوله وقد كان فريق منهم اى وكيف تطمعون فى ايمانهم و هم فرقتان فى كل واحدة منهما مايمنع عن قبول الايمان الفرقة الاولى علماؤهم و رؤساؤهم الذين كانوا يعرفون الحق و لايقبلونه عنادا و استكبارا و الفرقة الثانية جهلتهم الاميون الذين شأنهم التقليد بالفرقة الاولى ولاوجه لطمع الايمان من كل واحدة منهما ﴿قوله جهلة لايعرفون الكتابة فيطالعوا التوراة﴾ اشارة الى انّ قوله تعالى لايعلمون الكتاب فى محل الرفع على انه صفة لقوله اميون غير عالمين و ان الكتاب امّامصدر كالخطاب اريد به المعنى المصدرىّ وهو الكتابة او عبر به عن المنظوم عبارة قبل ان يكتب لانه ممايكتب او بعد ان يكتب على طريق تسمية المفعول بالمصدر و من لايعرف الكتابة و لا يقرأ المكتوب يسمى اميا و ينسب الى امه امالكونه مثل امّه فى عدم معرفة الكتابة و القرآءة لامثل ابيه الذى من شأنه الاشتغال بهما و امّالكونه باقيا على حاله التى ولدته امّه عليها لم يتغير عنها ولم يكتسب معرفة الكتابة و القرآءة وقيل هو منسوب الى الامّة لبقائه على ماعليه جبلة الامّة لاسيما امّة العرب فى العرآء عن فضيلتى الكتابة و القرآءة ﴿قوله استثناء منقطع﴾ لان الامانى باىّ معنى كان ليست من جنس الكتاب و لامندرجة تحت مدلوله فكان الاستثناء منقطعا واداته بمعنى لكن ﴿قوله من منى اذا قدّر﴾ يقال منى له كذا اذا قدّر قال الشاعر

* ولاتقولن لشئ سوف افعله * حتى تلاقى مايمنى لك المانى *

اى مايقدّر لك المقدّر ﴿قوله ولذلك يطلق على الكذب و على مايتمنى و مايقرأ﴾ اى ولاجل انّ الامنية فى الاصل مايقدّره الانسان فى نفسه يطلق تارة على الكذب اذالكاذب يقدّر مايفتريه ثم يتكلم به و تارة على مايتمنى لان المتمنى يقدّر فى نفسه مايتمناه و تارة يطلق على مايقرأ لان القارئ يقدّر ترتيب اجزآء الكلام و يقول فى نفسه انّ كلمة كذا بعد كذا قال الفرآء الامانىّ الاحاديث المفتعلة كأنه يقول الله تعالى لايعلمون الكتاب و لكن احاديث مفتعلة ليست من كتاب الله تعالى يسمعونها من كبرآئهم و هى كلها اكاذيب مثل قولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودة و قولهم لن يدخل الجنة الامن كان هودا او نصارى و قولهم نحن أبناء الله و احباؤه قال اعرابىّ لمن حدّث بشئ أهذا شئ رويته او تمنيته اى اختلقته و يقال فلان يتمنى الاحاديث اى يفتعلها و هو مقلوب من المين و هو الكذب و تطلق الامنية على مايقرأ يقال تمنيت الكتاب اى قرأته قال تعالى و ما ارسلنا قبلك من رسول و لانبى الا اذا تمنى القى الشيطان فى امنيته اى الا اذا قرأ القى الشيطان فى قراءته وقال حسان بن ثابت رضى الله عنه فى وصف عثمان رضى الله عنه حين جرى عليه ماجرى

* تمنى كتاب الله اوّل ليله * تمنى داود الزبور على رسل *

اى على تؤدة و سكون و ذكر بعضهم ان تمام البيت اى مصراعه الاخير و آخره لاقى حمام المقادر اى موت التقدير

وفيه نظر اذالاخفاء لايدفعها (أفلاتعقلون) امامن تمام كلام اللائمين وتقديره أفلاتعقلون انهم يحاجونكم به فيحجونكم او خطاب من الله تعالى للمؤمنين متصل بقوله أفتطمعون والمعنى أفلاتعقلون حالهم وان لامطمع لكم فى ايمانهم (اولايعلمون) يعنى هؤلاء المنافقين او اللائمين اوكليهما او اياهم و المحرّفين (ان الله يعلم مايسرّون و مايعلنون) و من جملتها اسرارهم الكفر و اعلانهم الايمان واخفاء مافتح الله عليهم واظهار غيره وتحريف الكلم عن مواضعه ومعانيه (ومنهم اميون لايعلمون الكتاب) جهلة لايعرفون الكتابة فيطالعوا التوراة ويتحققوامافيها والتوراة (الأمانىّ) استثناء منقطع و الامانى جمع امنية و هى فى الاصل مايقدّره الانسان فى نفسه من منى اذا قدّر ولذلك يطلق على الكذب و على مايتمنى و ما يقرأ و المعنى ولكن يعتقدون اكاذيب اخذوها تقليدامن المحرّفين او مواعيد فارغة سمعوها منهم من ان الجنة لايدخلها الامن كان هودا و ان النار لن تمسهم الا اياما معدودة وقيل الا مايقرأون قرآءة عارية عن معرفة المعنى وتدبره من قوله
تمنى كتاب الله اوّل ليله * تمنى داود الزبور على رسل * وهو لايناسب وصفهم بانهم اميون

وفى الحواشى السعدية قوله ليله ينبغى ان يكون باضافة ليل الى هاء الضمير لا بتاء الوحدة كما فى بعض النسخ يعرف ذلك بالتأمل ويؤيده ان ابن الانبارى روى المصراع الاخير هكذا وآخره لاقى حمام المقادر حيث لم يرو وآخرها بتأنيث الضمير ولو كان اوّل ليلة بتاء الوحدة لكان ينبغى ان يقال وآخرها والمقادر كان اصله المقادير وقوله والمعنى ولكن يعتقدون اكاذيب الظاهر ان الكلام من قبيل اللف والنشر المرتب ذكر اوّلا ان لفظ الامنية يطلق على ثلاثة معان ثم ذكر انّ المراد به ههنا امّا المعنى الاوّل او الثانى فقوله او مواعيد فارغة ناظر الى قوله وعلى ما يتمنى فان المواعيد التى سمعوها من رؤسائهم امور رغبوا فيها وتمنوها على الله تعالى ثم نقل بقوله وقيل ما كان مبنيا على الاطلاق الثالث وضعفه لعدم كونه مناسبا بالوصفهم بانهم اميون فان الامىّ وهو من لا يعرف الكتابة ولا يقدر على ان يقرأ من الكتاب كيف يناسب ان يسند اليه القرآءة ﴿ **قوله** ماهم الاقوم يظنون لا علم لهم ﴾ اشارة الى انّ كلمة ان نافية بمعنى ما كما فى قوله تعالى ان الكافرون الا فى غرور اى ما الكافرون والى انّ المقصود من حصر حالهم فى الظن تأكيد نفى العلم عنهم ويقرب منه قوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن وصف الله تعالى المحرّفين بانهم يعلمون ما هو المنزل حقيقة وانهم مفترون مبطلون فى تحريفهم تحقيقا لعنادهم المانع من قبوله واتباعه ووصف الاميين الجهلة السفلة بانهم لا يعلمون نفس ما انزل عليهم من الكتاب وما فيه من الهدى والبيان وان شأنهم ليس الا ان يروا ويعتقدوا ما سمعوه من رؤسائهم المعاندين بناء على حسن الظن بهم تحقيقا لتماديهم فى التقاعد عن طلب الحق وتحصيل اليقين فظهر بهذا التقرير ان قوله تعالى وقد كان فريق منهم مع ما عطف عليه وهو قوله ومنهم اميون الخ حال مقرّرة لجهة الاشكال اى لوجه الانكار على طمع ايمان اليهود من حيث انه تعالى قسمهم الى فرقتين العلماء المعاندون والاميون المقلدون وان كل واحدة منهما لا ترعوى عن ضلالها القديم فطمع الايمان منهم مستبعد كل البعد ولما كان الظن فى المشهور عبارة عن الحكم بالطرف الراجح من طرفى النسبة فلا يكون لصاحبه جزم بشئ من طرفيها البتة ورد ان يقال ان الاميين الذين ذمهم الله تعالى بنفى العلم عنهم بان قال فى حقهم ليس لهم الا الظن المحض لاشك ان بعضهم مقلدون لمن حسن ظنهم فيهم وبعضهم زآئغون عن الحق معتقدون اعتقادا غير مطابق للواقع اتباعا للشبهة وكل واحد منهما معتقد جازم فكيف يصح ان يقال فى حقه ليس له الا الظن فاجاب عنه بقوله وقد يطلق الظن الخ ﴿ **قوله** بازآء العلم ﴾ فى موضع النصب على انه حال من الظن والعلم هو الحكم الجازم الثابت المطابق للواقع لابتنائه على الدليل القاطع وما ليس كذلك من الحكم قد يطلق عليه الظن كما يطلق على الحكم الغير الجازم ﴿ **قوله** اى تحسر وهلك ﴾ يعنى ان الويل كلمة تحسر وتوجع يقولها المكروب ومن اصابته مصيبة نحو ويلى وويل لى ويا ويلتنا واذا قاله المتكلم فى حق غيره نحو ويله وويلك وويل لك يريد به الدعاء عليه بان يصيبه ما يتوجع منه ويتحسر على فواته ولذلك جاز الابتدآء به نكرة فان الدعاء مما يسوّغ ذلك سواء كان دعاء له نحو سلام عليك او دعاء عليه كهذه الآية والجار الواقع بعده خبر المبتدأ متعلق بمحذوف ولك ان تنصب ويلا وتقول ويلا لزيد على اضمار الفعل والتقدير أزم الله ويلا لزيد واللام الواقعة بعد المنصوب للتبيين كلام هيت لك ﴿ **قوله** ومن قال انه واد او جبل فى جهنم ﴾ لما ذكر ان الويل كلمة موضوعة لاظهار التحسر والتوجع ورد عليه ان يقال كيف يصح هذا التفسير وقد صح انه اسم عين من الاعيان الجهنمية فاجاب عنه المصنف بان من قال الويل واد او جبل فى جهنم فمعنى كلامه انّ فيها موضعا يتبوّأ فيه من جعل له الويل وجعل على ان يقول ويلى اوويل لى أو يا ويلى او يا ويلتنا ولعله سمى ذلك الموضع ويلا تسمية للمحل بوصف من حل فيه مجازا مرسلا روى ابو سعيد الخدرى رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال * ويل واد فى جهنم يهوى فيه الكافر اربعين خريفا قبل ان يبلغ قعره * وقال عطاء بن يسار الويل واد فى جهنم لو ارسلت فيه الجبال لذابت من حرّه ﴿ **قوله** يعنى المحرّف ﴾ والمعنى فويل للذين يكتبون التوراة محرّفا مغيرا فان علماء اليهود كانوا يمحون صفة رسول الله عليه الصلاة والسلام من التوراة ويكتبون مكانها ما يخالف نعته وصفته ليظن سفلة اليهود وجهلتهم ان التوراة هكذا نزلت من عند الله تعالى وانه عليه الصلاة والسلام كاذب فى دعوى الرسالة حتى لا تذهب رياستهم وتنقطع مآكلهم التى يأخذونها من اتباعهم فانه عليه الصلاة والسلام لما قدم المدينة خاف احبار اليهود من زوال رياستهم ومآكلهم فاحتالوا فى تعويق اليهود عن الايمان به فعمدوا الى صفاته التى وصفه الله تعالى بها فى التوراة منها انه عليه الصلاة والسلام حسن الوجه اكحل العين ربعة القامة اى لا طويل ولا قصير فغيروها وكتبوا مكانها طويل القامة ازرق العين سبط الشعر

(وانهم الا يظنون) ماهم الاقوم يظنون
لا علم لهم وقد يطلق الظن بازآء العلم على كل
رأى واعتقاد من غير قاطع وان جزم به
صاحبه كاعتقاد المقلد والزآئغ عن الحق
لشبهة (فويل) اى تحسر وهلك ومن قال
انه واد او جبل فى جهنم فمعناه ان فيها موضعا
يتبوّأ فيه من جعل له الويل ولعله سماه بذلك
مجازا وهو فى الاصل مصدر لا فعل له
وانما ساغ الابتدآء به نكرة لانه دعاء
(للذين يكتبون الكتاب) يعنى المحرّف
ولعله اراد به ما كتبوه من التأويلات الزآئغة

فاذا سألهم سفلتهم عن صفته عليه الصلاة والسلام قرأوا عليهم ما كتبوه فاذا سمعته السفلة ووجدوه مخالفا لحليته وصفته عليه الصلاة والسلام كذبوه وابوا عن اتباعه وكذلك كانوا يحرفونها عن معانيها وتأويلاتها ويؤولونها بالتأويلات الزائغة **قوله بايديهم تأكيد** حيث يقرر ما يتضمنه قوله يكتبون من اسناد الكتابة اليهم ونظيره قوله تعالى يقولون بافواههم ووجه آخر للتأكيد انه ذكر بايديهم دفعا لتوهم التجوز فى الاسناد فانه لو اقتصر على قوله يكتبون الكتاب لتوهم انه من قبيل اسناد الفعل الى السبب الآمر فلما قيل بايديهم اندفع ذلك التوهم **قوله كى يحصلوا به غرضا من اغراض الدنيا** اشارة الى ان اللام فى قوله ليشتروا به ثمنا قليلا بمعنى كى اى انها للتعليل مثل كى وضمير به راجع الى ما دل عليه قوله يكتبون ويقولون واللام متعلقة بيقولون اى يقولون ذلك لاجل ان يحصلوا بذلك القول غرضا يسيرا من المآكل والهدايا التى كانوا يصيبونها من رؤسائهم واتباعهم الجهال **قوله يعنى المحرف مع قوله يريد الرشى** اشارة الى ان ما فى قوله مما كتبت ايديهم ومما يكسبون موصولة اسمية والعائد محذوف حيث فسره بالمكتوب المحرف وبالمكسوب على طريق الارتشاء والمراد من الرشى ما يأخذونه من اغنيائهم على تحريفهم التوراة بتغيير نعوت رسول الله صلى الله عليه وسلم وكتم بعض احكام الله تعالى كآية الرجم وفى الحواشى السعدية قوله من الرشى اشعار بان ما فى قوله مما يكسبون موصولة وكذا فى قوله مما كتبت لكن الانسب كونها مصدرية لفظا ومعنى هذا كلامه اما لفظا فلانه لا يحتاج حينئذ الى حذف العائد واضماره واما معنى فلان العبد انما يستحق الويل والعقاب لاجل فعله وكسبه وهو الكتب والكسب ههنا لا لاجل ذات المكتوب والمكسوب ومن فى الموضعين للتعليل بمعنى لاجل كما فى قوله تعالى مما خطاياهم أغرقوا ذكر الله من قبائحهم ثلاثة امور كتبهم ما كتبوه وقولهم له هذا من عند الله واخذهم المال بمقابلة ذلك الفعل فان كل واحد من هذه الامور ذنب عظيم يستحق من ارتكبه عقوبة عظيمة فلذلك ذكر الله تعالى لهم ثلاثة ويلات كل ويل بمقابلة ذنب ولو ذكره مرة واحدة لربما توهم ان الوعيد المذكور انما هو بمقابلة مجموع هذه الامور الثلاثة دون كل واحد منها فازيل هذا التوهم بذكر الويل ثلاث مرات **قوله تعالى وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة** من جملة قبائحهم قطعا لطمع الايمان منهم فان الجزم بانه تعالى لا يعذبهم الا اياما قليلة لا سبيل اليه بالعقل ولا بالسمع فلا يجوز الجزم بذلك فتبين به انه ما هم الا قوم يظنون لا يتبعون سوى الظن **قوله ولذلك يقال ألمسه فلا اجده** اى ولاجل تحقق الفرق المذكور بينهما بحيث يكون اللمس كالطلب للمس قد ينفك الثانى عن الاول كما ينفك الشئ عن نفسه **قوله الا اياما** استثناء مفرغ واياما منصوب على انه ظرف للفعل المذكور قبله والتقدير لن تمسنا النار ابدا الا اياما قلائل فان المعدودة اذا اطلقت يراد بها القليلة قال الله تعالى دراهم معدودة كناية عن قلة الدراهم **قوله اربعين يوما** وهى مدة غيبة موسى عليه الصلاة والسلام عنهم حكى الاصمعى عن بعض اليهود انهم عبدوا العجل سبعة ايام **قوله أتخذتم** الهمزة فيه للاستفهام ومعناه الانكار والتقريع حذفت همزة الافتعال استغناء عنها بهمزة الاستفهام ونظيرها قوله تعالى أفترى وأصطفى البنات اى قل لهم يا محمد هل اتخذتم بما تقولون وتزعمون خبرا ووعدا عند الله اى فى كتابه وحكمه فسر العهد بالخبر والوعد اشارة الى ان المراد بالعهد ليس معناه الحقيقى وهو ما جرى بين اثنين من القول المقرر بالاحكام بالايمان والنذور ويقال له الموثق لان ذلك مما لا يتوهم وقوعه من الله تعالى بل المراد به المعنى المجازى والمناسب بهذا المقام اما الخبر أو الوعد سمى خبره تعالى عهدا لان خبره اوكد من العهود المؤكدة الواقعة هنا بالقسم والنذر فالعهد من الله تعالى لا يكون الا بهذا الوجه والفرق بين الخبر والوعد ان الخبر هو الاعلام بانه تعالى لا يعذبهم الا فى ايام معدودة والوعد قريب منه الا انه يختص بان يلتزم ان يفعل فيما يستقبل من الزمان ما يفرح به المخاطب من دفع المكروه عنه والاحسان اليه كالالتزام ان لا يعذب الا قليلا وان يتفضل عليه بما يسر به وفعل الاتخاذ والاخذ سواء اسند الى ضمير الجمع نحو اتخذتم واخذتم او الى ضمير المفرد نحو لئن اتخذت آلها غيرى ولو شئت لتخذت عليه اجرا يقرأه ابن كثير وحفص باظهار الذال والباقون بادغامها فى التاء **قوله اى ان اتخذتم** اى ان كنتم اتخذتم اذ ليس المعنى على الاستقبال لان اخذ هذا الشرط المقدر ماض وهو اتخذتم فى قوله قل اتخذتم ولما كان قوله فلن يخلف الله عهده جواب شرط مقدر كانت الفاء التى فيه فاء فصيحة وهى الفاء التى تدل على ان ما بعدها متعلق بمحذوف هو سبب لما بعدها كما مر والجملة الشرطية معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه والاصل اتخذتم عند الله عهدا ام تقولون على الله ما لا تعلمون **قوله** على سبيل

(بايديهم) تأكيد كقولك كتبته بيمينى (ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا) كى يحصلوا به غرضا من اغراض الدنيا فانه وان جل قليل بالنسبة الى ما استوجبوه من العقاب الدائم (فويل لهم مما كتبت ايديهم) يعنى المحرف (وويل لهم مما يكسبون) يريد الرشى (وقالوا لن تمسنا النار) المس ايصال الشئ بالبشرة بحيث تتأثر الحاسة به واللمس كالطلب له ولذلك يقال ألمسه فلا اجده (الا اياما معدودة) محصورة قليلة روى ان بعضهم قالوا نعذب بعدد ايام عبادة العجل اربعين يوما وبعضهم قالوا مدة الدنيا سبعة آلاف سنة وانما نعذب مكان كل الف سنة يوما (قل أتخذتم عند الله عهدا) خبرا ووعدا بما تزعمون وقرأ ابن كثير وحفص باظهار الذال والباقون بادغامه (فلن يخلف الله عهده) جواب شرط مقدر اى ان اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده وفيه دليل على ان الخلف فى خبره محال (ام تقولون على الله ما لا تعلمون) ام معادلة لهمزة الاستفهام بمعنى اى الامرين كائن على سبيل التقرير للعلم بوقوع احدهما او منقطعة بمعنى بل اتقولون على التقرير والتقريع

التقرير للعلم بوقوع احدهما ﴾ جواب عما يقال ان كلمة ام ههنا لايجوز ان تكون متصلة لانها لاحد الامرين الذين يعلم المتكلم ثبوت احدهما لاعلى التعيين ويطلب تعيينه والمتكلم ههنا وهو النبي عليه الصلاة والسلام يعلم ان احدهما بعينه وهو اتخاذ العهد من الله تعالى منتف وان الآخر وهو القول على الله تعالى مالايعلمون ثابت فكيف تكون ام ههنا متصلة يسأل بها ههنا عن احدهما على التعيين * وتقرير الجواب ان الاستفهام ههنا ليس على حقيقته لعلم المستفهم بوقوع احد الامرين بعينه وهو الافترآء والقول على الله تعالى بغير علم بل هو التقرير اى لحمل المخاطب على ان يقرّ باحدهما على التعيين فان المتكلم يعلم ان المخاطب يقرّ باحدهما لاعلى التعيين فيسأله ليقرّ باحدهما على التعيين وان كانت منقطعة فالامر ظاهر لان المنقطعة بمعنى بل والهمزة كقولك انها لابل ام شاء والله تعالى استفهم اوّلا على سبيل الانكار حيث قال اتخذتم عند الله عهدا ثم اضرب عن هذا الانكار واستأنف استفهاما آخر بمعنى التقرير والتقريع ﴿ قوله بلى اثبات لما نفوه ﴾ وهو ان تمسهم النار زمانا مديدا لان الاستثناء وهو التكلم بما بقى بعد الثنيا وما بقى بعد الايام القليلة هو الزمان المديد فكأنهم قالوا لن تمسنا النار زمانا مديدا ولو قيل لفلان علىّ عشرة الا واحدا فكأنه قيل له علىّ تسعة وانما قال ان كلمة بلى اثبات لما نفوه لانها موضوعة لايجاب النفى اى لنقض النفى المتقدّم سوآء كان ذلك النفى مجرّدا عن الاستفهام نحو بلى فى جواب من قال ماقام زيد اى بلى قد قام اوكان مقرونا بالاستفهام فانها حينئذ تنقض النفى الذى بعد ذلك الاستفهام كقوله تعالى ألست بربكم قالوا بلى اى بلى انت ربنا ولو قيل اليس زيد قائما فقلت بلى كان المعنى بلى انه قائم فهى مختصة بجواب النفى قال الفرآء بلى يكون جوابا للكلام الذى فيه الجحد بخلاف نعم فانها مقرّرة اى مثبتة لما سبقها مطلقا سوآء كان ماسبق عليها كلاما خبريا موجبا اومنفيا فاذا قيل نعم فى جواب من قال قام زيد كان المعنى نعم انه قام ولوقيل ذلك فى جواب من قال ماقام زيد كان المعنى نعم انه ماقام اوكلاما استفهاميا فانها تقرّر مابعد حرف الاستفهام مثبتا كان نحو نعم فى جواب من قال اقام زيد اى نعم انه قام اومنفيا نحو نعم فى جواب من قال الم يقم زيد اى نعم لم يقم زيد * ومن ثمة قال ابن عباس رضى الله عنهما لو قالوا فى جواب الست بربكم نعم لكان كفرا لافادتها تقرير نفى الربوبية عنه تعالى جعل المصنف مساس النار لهم زمانا مديدا منفيا بقولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودة مع ان مدلوله تخصيص المس بالزمان القليل لما تقرّر من ان الاستثناء هو التكلم بما بقى بعد الثنيا وما بقى بعد الايام القليلة هو الزمان المديد فكأنهم قالوا لن تمسنا النار زمانا مديدا فقوله تعالى بلى اثبات لهذا النفى على وجه اعم من ان يكون هذا المس الواقع فى الزمان المديد مؤبدا اولا كأنه قيل بلى تمسكم زمانا مديدا وكون المس مؤبدا لايفهم من بلى لان مدلولها ليس الا نقض النفى المتقدّم والمنفى هو المس المديد لا المس المؤبد فقوله على وجه اعم متعلق بقوله اثبات لابقوله لما نفوه وهو ردّ لقول صاحب الكشاف بلى تمسكم ابدا واثبات نقيض مدّعى الخصم كالبرهان القائم على بطلان مدّعاه ﴿ قوله قبيحة ﴾ يعنى ان السيئة عبارة عن الفعل القبيح ولاعتبار القبح فى مفهومها قوبلت بالحسنة فى عامة ما جاءت فى القرآن نحو من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة وقوله وبلوناهم بالحسنات والسيئات وقوله ولاتستوى الحسنة ولا السيئة واجمع اهل التفسير على ان المراد بالسيئة ههنا الشرك والفرق بينها وبين الخطيئة ان السيئة قد تقال فيما يقصده الانسان لاجل نفسه والخطيئة اكثر ماتقال فيما لايقصد لنفسه بل يقصد الى سببه المؤدّى الى المحظور كمن رمى صيدا فاصاب انسانا اوشرب مسكرا فجنى على انسان فى سكره وقوله فى جانب السيئة انها قد تقال وفى جانب الخطيئة انها تغلب بلفظ قد وتغلب يشعر أن كل واحد منهما يستعمل فى معنى الآخر فالفرق المذكور لاينافى اطلاق الخطيئة على السيئة فى قوله تعالى واحاطت به خطيئته فان المراد بها السيئة المتقدّمة فان المعنى من كسب سيئة واحاطت به سيئته التى كسبها فان مطلق السيئة لايوجب خلود من كسبها فى النار بل الذى يؤدّى الى خلود فاعلها فى النار هى السيئة المحيطة به والمراد باحاطة السيئة اياه عند اهل السنة شمول الخطيئة جميع جوانبه من لسانه وقلبه وجوارحه بحيث لايصدر عن شئ منها سوى الخطيئة وكونها مستولية اى غالبة عليه بحيث لايقدر على ان يتخلص منها بالتوبة لغلبة نفسه الامارة عليه فيموت مصرّا عليها والعياذ بالله تعالى وهذا لايكون الا فى الكافر فعلى هذا التوجيه لاتكون الآية حجة للمعتزلة والخوارج فيما زعموه من تخليد اصحاب الكبائر فى النار فانهم قطعوا بالخلود من لم يتب منهم فى النار استدلالا بظاهر العمومات الواردة فى القرآن والحديث منها هذه الآية وهو قوله تعالى من

(بلى) اثبات لما نفوه من مساس النار لهم زمانا مديدا ودهرا طويلا على وجه اعم ليكون كالبرهان على بطلان قولهم وتختص بجواب النفى (من كسب سيئة) قبيحة والفرق بينها وبين الخطيئة انها قد تقال فيما يقصد بالذات والخطيئة تغلب فيما يقصد بالعرض لانها من الخطأ والكسب استجلاب النفع وتعليقه بالسيئة على طريقة قوله فبشرهم بعذاب اليم (واحاطت به خطيئته) اى استولت عليه وشملت جملة احواله حتى صار كالمحاط بها لايخلو عنها شئ من جوانبه وهذا انما يصح فى شأن الكافر لان غيره وان لم يكن له سوى تصديق قلبه واقرار لسانه فلم تحط الخطيئة به ولذلك فسرها السلف بالكفر وتحقيق ذلك ان من اذنب ذنبا ولم يقلع عنه استجرّه الى معاودة مثله والانهماك فيه وارتكاب ماهو اكبر منه حتى تستولى عليه الذنوب وتأخذ بمجامع قلبه فيصير بطبعه مائلا الى المعاصى مستحسنا اياها معتقدا ان لالذة سواها مبغضا لمن يمنعه عنها مكذبا لمن ينصحه فيها كما قال الله تعالى ثم كان عاقبة الذين اساؤا السوءى ان كذبوا بآيات الله وقرأ نافع خطيئاته وقرئ خطيته وخطياته على القلب والادغام فيهما

كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فان السيئة اسم للعمل السيئ والخطيئة اسم للذنب وكلمة من فى معرض الشرط تفيد العموم كما ثبت فى اصول الفقه فكل من اتى بهما مؤمنا كان او كافرا يجب ان يكون من اهل العقاب المخلد على زعمهم ﴿ **قوله** دآئمون ﴾ على تقدير ان يكون المراد بالخطيئة الكفر كما اختاره المصنف وقوله او لابثون لبثا طويلا على تقدير ان يكون المراد بها الكبيرة ويكون معنى احاطة الكبيرة به ان يموت مصرّا عليها من غير توبة فانها تحيط به من اول عمره الى آخره وقدمر ان الخلد والخلود فى الاصل الثبات المديد دام اولم يدم والتعيين يستفاد من القرينة ﴿ **قوله** والآية ﴾ اراد بها قوله هم فيها خالدون وبالآية التى قبلها قوله فاولئك اصحاب النار فان كونهم اصحاب النار بمعنى ملازميها لا يستلزم الخلود بمعنى الدوام فان من لبث فيها لبثا مديدا يصح ان يقال له انه من اصحاب النار ويحتمل ان يكون المراد بالآية التى قبلها قوله تعالى بلى فان صاحب الكشاف فسره على وجه يدل على كون المس مؤبدا حيث قال بلى اثبات لما بعد حرف النفى وهو قوله لن تمسنا النار اى بلى تمسكم ابدا بدليل قوله هم فيها خالدون وفسره المصنف بقوله بلى اثبات لما نفوه من مساس النار لهم زمانا مديدا ودهرا طويلا على وجه اعم من ان يكون المس الواقع فى ازمان المديد مؤبدا اولا كأنه قيل بلى تمسكم زمانا مديدا اعم من ان يكون ذلك الزمان مؤبدا اولم يكن ﴿ **قوله** تعالى واذ اخذنا ﴾ اى واذكروا ما حدث وقت اخذنا ميثاقكم ومعنى اخذنا ميثاقهم انا كلفناهم هذه التكاليف الثمانية وامرناهم بها واكدنا الامر فقبلوه واقرّوا بلزومها ووجوبها عليهم ﴿ **قوله** اخبار فى معنى النهى ﴾ ذكر لقرآءة لاتعبدون بالنون التى هى علامة الرفع وجوها ثلاثة الاوّل ماذهب اليه الفرّآء من ان لا تعبدون معناه النهى الا انه جاء على لفظ الخبر لكونه ابلغ من صريح النهى من حيث ان صورة الخبر توهم ان المكلف وقع منه المسارعة الى الانتهاء عن المنهى عنه فهو اى الناهى يخبر عن انتهائه ونظيره فى القرآن لاتضارّ والدة بولدها على قرآءة من رفع الفعل وفى الخبر لاتنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ويعضد كونه بمعنى النهى قرآءة لاتعبدوا على النهى فان الاصل توافق القرآآت فى المعنى ويعضده ايضا عطف قولوا على لاتعبدون فلو لم يكن بمعنى النهى لزم اختلاف الجملتين خبرا وانشاء لفظا ومعنى وهو غير جائز بل لابدّ من اتفاقهما لفظا ومعنى او معنى فقط وان اختلفا لفظا كما فى هذه الآية على تقدير ان يكون الخبر بمعنى النهى وجاز عطف قوله وبالوالدين احسانا على لاتعبدون سوآء قيل تقديره وتحسنون بالوالدين احسانا او قيل تقديره واحسنوا بالوالدين احسانا اما على الاوّل فلاتفاق الجملتين خبرا لفظا وانشاء معنى واما على الثانى فلاتفاقهما معنى فقط على طريق عطف قوله وقولوا عليه كذلك فيكون على ارادة القول اى على تقدير ان يكون لاتعبدون اخبارا بمعنى النهى لابدّ من تقدير القول وجعله مقولا لقول مقدّر ليحصل ارتباط هذه الجملة بما قبلها وتقدير الكلام واذكر ماحدث وقت اخذنا * ميثاقهم قائلين لاتعبدون الا الله اوقلنا ذلك على ان يكون قلنا المقدّر بدلا من قوله اخذنا والوجه الثانى لقرآءة لاتعبدون بنون الرفع ان يكون لاتعبدون معمول الميثاق بواسطة حرف جرّ مقدّر وحذف ان الناصبة والتقدير اخذنا ميثاقهم على ان لاتعبدوا اوبان لاتعبدوا فحذف حرف الجر لان حذفه مع ان وان شائع مطرد ثم حذفت ان الناصبة فارتفع الفعل بسبب حذفها لما تقرّر من ان المضارع يرتفع عند تجرّده عن الناصب والجازم كما فى قوله

❁ الا ايهذا الزاجرى احضر الوغى ❁ وان اشهد اللذات هل انت مخلدى ❁

فان تقديره ان احضر يدل عليه عطف وان اشهد عليه والوغى الحرب والمعنى الا ايها الانسان الذى يلومنى على حضور الحرب وشهود اللذات ويمنعنى عنها هل انت تجعلنى مخلدا فى الدنيا ان كففت نفسى عنهما ﴿ **قوله** فيكون بدلا من الميثاق ﴾ اى اذا قرئ ان لاتعبدوا احتمل ان يكون ان مع الفعل بدلا من الميثاق كأنه قيل اخذنا ميثاق بنى اسرآئيل توحيدهم بناء على ان الجملة عبارة عن معنى التوحيد لان معنى ان لاتعبدوا الا الله ان وحدوه فى الالوهية واستحقاق العبادة فيكون كلمة ان ناصبة وكلمة لا لنفى المستقبل لا للنهى حتى ينجزم الفعل بعدها لان صلة ان المصدرية لاتكون امرا ولا نهيا ولا غيرهما مما فيه معنى الطلب على الاصح واجازه ابو على وجوّز الزمخشرى ان تكون كلمة ان فى قرآءة ان لاتعبدوا مفسرة بناء على ان اخذ العهد والميثاق فيه معنى القول وان الميثاق المأخوذ منهم لا يدرى ماهو فاتى بهذه الجملة مفسرة له فلا محل لها من الاعراب حينئذ والميثاق اسم لما تقع به الوثاقة وهى الاحكام والمراد به ههنا احكام عهد الله تعالى اى وصيته وامره والمراد بما تقع به وثاقة عهد الله تعالى ما اوثق الله تعالى

(فاولئك اصحاب النار) ملازموها فى الآخرة كما انهم ملازمون اسبابها فى الدنيا (هم فيها خالدون) دآئمون اولابثون لبثا طويلا والآية كما ترى لاحجة فيها على خلود صاحب الكبيرة وكذا التى قبلها (والذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون) جرت عادته سبحانه وتعالى على ان يشفع وعده بوعيده ليرجى رحمته ويخشى عذابه وعطف العمل على الايمان يدل على خروجه عن مسماه (واذ اخذنا ميثاق بنى اسرآئيل لاتعبدون الا الله) اخبار فى معنى النهى كقوله لايضارّ كاتب ولاشهيد وهو ابلغ من صريح النهى لما فيه من ايهام ان المنهى سارع الى الانتهاء فهو يخبر عنه ويعضده قرآءة لاتعبدوا وعطف قولوا عليه فيكون على ارادة القول وقيل تقديره ان لاتعبدوا فلما حذف ان رفع كقوله

الا ايهذا الزاجرى احضر الوغى *
وان اشهد اللذات هل انت مخلدى *

ويدل عليه قرآءة ان لاتعبدوا فيكون بدلا من الميثاق اومعمولا له بحذف الجار

به عهده من الآيات والكتب اوما وثقوا به عهده من الالتزام والقبول واخذ الميثاق من الموصى اليه لايجب ان يكون بالتزام المكلف وقبوله لما كلف به بل يكفي فيه مجرد ان توجب الحجة عليه ذلك الالتزام والقبول على طريق اقامة العلة مقام الحكم * والوجه الثالث من وجوه القرآءة بنون الرفع ماذكره بقوله وقيل انه جواب قسم دل عليه المعنى فان معنى اخذنا ميثاقهم اخذنا منهم مايقع به وثاقة عهدنا اليهم والقسم من اقوى ماتقع به الوثاقة والاحكام فكأنه قيل حلفناهم لاتعبدون وجواب القسم يكون مرفوعا نحو حلفت لايخرج زيد واقسمت لايجيء عمرو

قوله وقرأ نافع الخ يعني ان الشيوخ الخمسة من الشيوخ الثمانية الذين هم اصحاب القراآت المتواترة قرأوا لاتعبدون بتاء الخطاب مع ان بني اسرآئيل ذكروا ههنا بهذا الاسم الظاهر والمذكور بالاسم الظاهر مذكور بطريق الغيبة فكان الظاهر ان يقرأ لايعبدون بياء الغيبة وهي قرآءة ابن كثير وابن عامر والكسائي ووجه القرآءة بتاء الخطاب تقدير القول وحكاية ماخوطبوا به في وقت الخطاب الاترى انهم قد قرأوا قوله تعالى قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون بالتاء على حكاية حال الخطاب وبالياء لكون الفعل مسندا الى المذكورين بطريق الغيبة وكل ما كان مثل هذا تجوز فيه القرآءة بالوجهين وقال ابو البقاء قرآءة الخطاب مبنية على اضمار القول اى قلنالهم لاتعبدون الا الله وكونه التفاتا احسن ولعل وجه كونه احسن انه يتضمن نكتة لاتوجد في اضمار القول ثم انه تعالى عقب تكليفهم بتخصيص العبادة به تعالى بالتكليف بالاحسان الى الوالدين لان نعمة الله تعالى على العبد اعظم النعم فلابد من تقديم شكره على شكر غيره ثم ان اعظم النعم بعد نعمة الله تعالى هي نعمة الوالدين عليه لان الوالدين هما الاصل في وجود الولد ومنعمان عليه بالتربية والشفقة من غير امتنان ولاطلب عوض على احسانهما الى الولد ولاينقطعان احسانهما باساءة الولد والنعم كلها وان كانت فائضة من خزانة لطف الله تعالى ورحمته الاان الوالدين اعظم الوسائط والاسباب الظاهرة ويعلم من ترتيب التكليف بالاحسان اليهما على مجرد كونهما والدين من غير تقييد بكونهما مؤمنين انه يجب تعظيم الوالدين وان كانا كافرين لماثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف يشعر بعلية الوصف له وعلية وجوب التعظيم متحققة في الكافرين فيجب تعظيمهما والاحسان اليهما بان لايؤذيهما البتة ويوصل اليهما من المنافع قدر مايحتاجان اليه ويدعوهما الى الايمان كافرين ويأمرهما بالمعروف فاسقين ويسلك سبيل الرفق والتعظيم في نصحهما

قوله تعالى وذي القربى ومابعده عطف على الوالدين اى وتحسنون الى القريب وهو واحد بمعنى الجمع لانه اسم جنس والمراد القرابة في الرحم فيتناول جميع ذوي الارحام واليتيم في الآدمي اسم لمن مات ابوه حتى يبلغ الحلم وفي غير الآدمي لمن مات امه وجمعه ايتام ويتامى كنديم وندامى واليتيم لصغره وخلوه عمن يقوم بمصالحه يستحق الاحسان اليه ولما كانت كفالة مهمات اليتيم شاقة على الانفس كان اجرها وثوابها عظيما فلذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انا وكافل اليتيم كهاتين في الجنة* واشار بالسبابة والوسطى وصيغة مفعيل من اوزان مبالغة اسم الفاعل كعطير اى كثير التعطر ومسكين اى مبالغ في السكون كأن الفقرا سكنه وهو اشد فقرا من الفقير عند اكثر اهل اللغة وهو قول ابي حنيفة اخرت درجتهم عن درجة اليتامى لان المسكين يمكنه الاشتغال بمصالح نفسه ومصالح معيشته واليتيم ليس كذلك

قوله اى قولا حسنا يعني ان حسنا بضم الحاء وسكون السين مصدر وقع صفة لمحذوف والتقدير قولوا للناس قولا حسنا وصف القول بالمصدر مبالغة في توصيفه بالحسن فانه يدل على ان القول بلغ في اتصافه بالحسن الى ان صار كأنه نفس الحسن

قوله على المصدر متعلق بقوله وحسنى اى وقرئ حسنى بغير تنوين على انه مصدر كالبشرى والرجعى والعقبى لاعلى انه اسم تفضيل تأنيث الاحسن لان فعلى الذي هو تأنيث الافعل لم يستعمل مضافا ولابكلمة من بل لابد ان يكون معرفا باللام كما في قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى

قوله والمراد به اى بالقول الحسن مافيه تخلق اى اتصاف بمكارم الاخلاق ومحاسن العادات ومافيه ارشاد للمخاطب الى احسن العادات واجل السعادات فان المروءة وسلامة الجبلة تقتضيان ان تكون المعاملة مع كافة الناس باللينة والالطف الا ان يكون المخاطب لهما معاندا لايرتدع عن فعله القبيح بالقول اللين فانه ينبغي ان يسلك معه طريق التغليظ والتعنيف والقول الغليظ في حقه مندرج في القول الحسن اذ لم يكن الى ارشاده طريق سواه

قوله على طريق الالتفات اى من الغيبة الى الخطاب لان ذكر بني اسرآئيل انما وقع بطريق الغيبة وما وقع من الخطاب في قوله لاتعبدون واقيموا الصلاة وآتوا الزكاة مبني على تقدير القول وحكاية ماخوطبوا به في وقت الخطاب ولامعنى لتقدير القول

(ههنا)

وقيل انه جواب قسم دل عليه المعنى كأنه قال حلفناهم لاتعبدون وقرأ نافع وابن عامر وابو عمرو وعاصم ويعقوب بالتاء حكاية لماخوطبوا به والباقون بالياء لانهم غيب (وبالوالدين احسانا) متعلق بمضمر تقديره وتحسنون او واحسنوا (وذي القربى واليتامى والمساكين) عطف على الوالدين واليتامى جمع يتيم كندامى جمع نديم وهو قليل ومسكين مفعيل من السكون كأن الفقر اسكنه (وقولوا للناس حسنا) اى قولا حسنا وسماه حسنا للمبالغة وقرأ حمزة والكسائي ويعقوب حسنا بفتحتين وقرئ حسنا بضمتين وهو لغة اهل الحجاز وحسنا وحسنى على المصدر كبشرى والمراد به مافيه تخلق وارشاد (واقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) يريد بهما مافرض عليهم في ملتهم (ثم توليتم) على طريق الالتفات

ههنا وهو ظاهر فلا وجه للخطاب سوى الالتفات وفائدة المبالغة فى التعنيف والتقريع لان تقريع الحاضر اتم واقوى من تقريع الغائب ﴿قوله ولعل الخطاب مع الموجودين الخ﴾ اشارة الى وجه آخر لسلوك طريق الخطاب غير الالتفات وهو تغليب المخاطبين على الغائبين لان قوله ثم توليتم خطاب مشافهة فالظاهر ان يتعلق بالحاضرين وان يدخل الاسلاف فى خطابهم بطريق التغليب وعلى تقدير ان يحمل الكلام على الالتفات يكون خطاب المشافهة متعلقا بالغائبين فقط وهو بعيد والمعنى اخذنا منكم يابنى اسرآئيل ميثاقكم اى مابستحكم به عهدى اليكم وتكليفى اياكم برعاية الامور المذكورة جميعا من قبولكم والتزامكم رعايتها وعدم تضييع شئ منها ثم توليتم عن الميثاق ورفضتموه والحاضرون الموجودون فى عصره عليه الصلاة والسلام وان لم يلتزموا رعاية التكاليف المذكورة فى التوراة ولم يقبلوها صريحا الا انه لما اوجبت الحجة عليهم التزامها وقبولها صاروا بمنزلة من التزمها وقبلها واوثق عهد الله تعالى بذلك ﴿قوله ومن اسلم منهم﴾ اى بعد نسخ حكم التوراة كعبد الله بن سلام واضرابه ولو لم يكن الخطاب مع الموجودين منهم فى عهد الرسول عليه الصلاة والسلام لما حسن استثناء من اسلم منهم والمشهور نصب قليلا على ذلك الاستثناء لوقوع المستثنى منه فى كلام موجب الا انه روى عن ابى عمرو وغيره الاقليل بالرفع ﴿قوله قوم عادتكم الاعراض عن الوفاء﴾ معنى الاعتياد مستفاد من اسمية الجملة فانها تدل على الثبات والاستمرار فكأنه قيل فان توليتم واعرضتم عن الوفاء بما اخذته عليكم من العهد والميثاق فلا عجب لانكم قوم عادتكم التولى والاعراض فيكون قوله تعالى وانتم معرضون تذييلا لقوله ثم توليتم والتذييل ان يقطع الكلام بمايشتمل على معناه تأكيدا له ولا محل له من الاعراب كما لا محل للجملة المعترضة والمقصود منها تأكيد الكلام ايضا والفرق بينهما ان التذييل انمايكون بعد تمام الكلام والاعتراض ان يؤتى فى اثناء الكلام او بين كلامين متصلين معنى بجملة او اكثر تأكيدا للكلام ويجوز ان يكون قوله تعالى وانتم معرضون حالا مؤكدة بمعنى ثم توليتم معرضين كقوله ثم وليتم مدبرين ﴿قوله واصل الاعراض الخ﴾ جعل التولى والاعراض اوّلا بمعنى واحد حيث قال فى تفسير قوله تعالى ثم توليتم اى اعرضتم عن الميثاق ورفضتموه وبين للاعراض ههنا معنى آخر وجعله معنى اصليا له وهو ان يترك سالك المنهج جهة مواجهته ويذهب الى جهة عرض الطريق متخبطا وفهم منه ان الاعراض بمعنى التولى مغاير للاعراض بهذا المعنى الاصلى ولم يبين ذلك المعنى بخصوصه فقيل ذلك المعنى ان يرجع سالك المنهج عن سمته رجوعا عوده على بدئه وهذا المعنى هو المعنى الاصلى للتولى فالمتولى اقرب الى الوصول الى المقصد بالنسبة الى المعرض بالمعنى الاصلى له والمعرض اسوأ حالا منه لان المتولى متى ندم على رجوعه سهل عليه العود الى سلوك المنهج الموصل الى المقصد بخلاف المعرض فانه اذا ندم على عدوله عن سمته واخذه فى عرض الطريق متخبطا واراد سلوك المنهج المؤدى الى مطلوبه فانه يحتاج الى طلب متجدد لمنهجه ويعسر عليه وجدانه لانه تركه وخرج عنه بالكلية ﴿قوله على نحو ماسبق﴾ يعنى ان قوله تعالى لاتسفكون ولا تخرجون اخبار ان فى معنى النهى لانه ابلغ من صريح النهى ويحتمل ان يكون تقدير الكلام ان لاتسفكوا وان لاتخرجوا فلما حذفت ان الناصبة رفع الفعل بناء على ان زوال المؤثر يستلزم زوال الاثر ويحتمل ان يكون ارتفاعه على ان يكون جواب القسم الذى دل عليه المعنى كما قيل فى لاتعبدون ﴿قوله والمراد به ان لايتعرّض بعضهم بعضا بالقتل والاجلاء عن الوطن﴾ فان سفك الدم اى صبه عبارة عن القتل والجلاء الخروج من الوطن يقال جلوا عن اوطانهم واجليتهم انا وهو جواب عما يقال انما ينهى عن الشئ اذا صح ان يفعل الانسان ذلك الشئ باختياره على تقدير ان لاينهى عنه والانسان ملجأ الى ان لايقتل نفسه فلافائدة فى النهى عنه واخذ الميثاق عليه واجاب عنه بوجوه الاوّل ان المراد لايسفك بعضكم دم بعض بغير حق ولايخرج بعضكم بعضا من داره بان يغلبه عليها الا انه جعل مقتول الرجل ومخرجه نفس ذلك الرجل مع انه غيره لملابسته بالرجل نسبا اودينا او نحوهما فكان غير الرجل بمنزلة نفسه بهذه الملابسة وكان مافعله بغيره كأنه فعله بنفسه كما فى قوله تعالى فسلموا على انفسكم تحية من عند الله اى ليسلم بعضكم على بعض جعل اتحاد اثنين بحسب الوصف بمنزلة اتحادهما ذاتا فجعل احدهما نفس الآخر مجازا والثانى ان قتل الرجل غيره بغير حق سبب موجب لان يقتل نفسه قصاصا فعبر باسم المسبب وهو قتل نفسه عن السبب الذى هو قتل غيره والثالث ان المراد النهى عن ارتكاب مايكون سببا لقتلهم واخراجهم سوآء كان ذلك السبب قتل الغير بغير حق او غير ذلك كالزنى وقطع الطريق فذكر المسبب واراد السبب والرابع ان المراد من سفك

ولعل الخطاب مع الموجودين منهم فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن قبلهم على التغليب اى اعرضتم عن الميثاق ورفضتموه (الاقليلامنكم) يريد به من اقام اليهودية على وجهها قبل النسخ ومن اسلم منهم (وانتم معرضون) قوم عادتكم الاعراض عن الوفاء والطاعة واصل الاعراض الذهاب عن المواجهة الى جهة العرض (واذ اخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولاتخرجون انفسكم من دياركم) على نحو ماسبق والمراد به ان لايتعرّض بعضهم بعضا بالقتل والاجلاء عن الوطن وانما جعل قتل الرجل غيره قتل نفسه لاتصاله به نسبا او دينا اولانه يوجبه قصاصا وقيل معناه لاترتكبوا مايبيح سفك دمائكم واخراجكم من دياركم او لاتفعلوا مايرديكم ويصرفكم عن الحياة الابدية فانه القتل فى الحقيقة ولاتقترفوا ماتمنعون به عن الجنة التى هى داركم فانه الجلاء الحقيقى

دمائهم نهيهم عن ارتكاب مايكون سببا للموت الحقيقى الذى هو موت قلوبهم بخلوّها عن معرفة الله تعالى
وعن العقائد الدينية التى هى الحياة الحقيقية الابدية بالنسبة اليها ومن اخراج انفسهم من ديارهم نهيهم عن اقتراف
مايمنعها عن دخول الجنة التى هى الدار الاصلى للانسان والحرمان من دخولها هو الجلاء الحقيقى ﴿**قوله** ثم
اقررتم بالميثاق﴾ اى باعطائكم اياه وقبولكم امر الله والتزامكم الوفاء به ﴿**قوله** واعترفتم بلزومه﴾ عطف
تفسير له لان الاقرار بالشئ فى معنى الاعتراف بلزوم ذلك الشئ على المقرّ وثبوته فى ذمته ﴿**قوله** وانتم تشهدون
توكيد﴾ يريد انه تذييل للجملة الاولى لان الاقرار على النفس بمنزلة الشهادة عليها من حيث انه يشبه شهادة من
يشهد على غيره فى ان كل واحد منهما حجة ملزمة وكلمة ثم على بابها من حيث انها جيئ بها للعطف والتراخى والمعطوف
عليه محذوف تقديره فقبلتم امر الله المؤكد ثم اقررتم بالقبول والالتزام وانتم تشهدون فيكون كل واحد من
الخطابين للاسلاف الغائبين على طريق الالتفات للمبالغة فى التقريع والتوبيخ ويكون اسناد الاقرار والشهادة
اليهم حقيقة لكونهما فعل الاسلاف حقيقة ويحتمل ان يكون كل واحد من الخطابين للاسلاف والاخلاف جميعا على
سبيل تغليب الحاضرين على الاسلاف الغائبين ويكون اسناد فعل الاسلاف الى الجميع مجازا لكون الجميع فى حكم
جماعة واحدة لاتحادهم نسبا ودينا فهو من قبيل اسناد فعل البعض الى الكل كما فى قولهم بنوا فلان قتلوا زيدا
والقاتل واحد منهم والظاهر ان كل واحد من الخطابين متوجه الى الاخلاف الحاضرين لان خطاب المشافهة
ينبغى ان يتوجه الى الحاضر لكن اسناد افعال الاسلاف الى الحاضرين مجازا لكونهم على طريق اسلافهم ومتصلين
بهم نسبا ودينا عن الراغب انه قال قوله ثم اقررتم وانتم تشهدون يصح ان يكونا جميعا خطابا بين للسلف وان يكونا
للخلف الحاضر وقت الخطاب وان يكون الاوّل للسلف والآخر للخلف ﴿**قوله** وقيل وانتم ايها الموجودون
تشهدون على اقرار اسلافكم﴾ فعلى هذا القول يكون خطاب تشهدون للاخلاف الحاضرين ويكون اسناد الشهادة
اليهم حقيقة لكونها فعلهم بخلاف الاقرار فانه فعل اسلافهم لقوله تشهدون على اقرار اسلافكم الا انه اسند كل واحد
من الفعلين الى الاخلاف الحاضرين بشهادة خطاب المشافهة فيكون اسناد الفعل الاوّل اليهم مجازا نظرا الى
اتصالهم باسلافهم واتحادهم معهم نسبا ودينا والخطاب فى قوله تعالى ثم انتم هؤلاء تقتلون انفسكم الخ للاخلاف
الحاضرين وكلمة ثم فيه ليست للتراخى الزمانى كما هو اصل معناه وان كان ما ارتكبوه من القتل والاخراج وتظاهرهم
على المخرجين بالاثم والعدوان متراخيا بحسب الزمان عن الميثاق والاقرار به والشهادة عليه بل هى للتراخى الرتبى
واستبعاد آخر احوالهم من اوّلها فصح استبعاد القتل والاجلاء والتظاهر المذكورة من الاخلاف وان وقع الميثاق
والاقرار والشهادة من اسلافهم لما ذكرنا من الاتصال والاتحاد والا فلا وجه لاستبعاد القتل والاجلاء ممن لم يصدر
عنه شئ من الميثاق والاقرار به والشهادة عليه ﴿**قوله** وانتم مبتدأ وهؤلاء خبره﴾ فيكون مدلول الكلام حمل
ذوات محسوسة يشار اليها اشارة حسية على ذوات المخاطبين ولاشك ان ذاتى الموضوع والمحمول لايجوز اتحادهما ذاتا
ووصفا والا لزم حمل الشئ على نفسه مثل من يقول انتم انتم بل يجب ان يكونا متغايرين اما بحسب الذات او بحسب
الوصف والاعتبار والاوّل محال ضرورة امتناع ان يحمل احد المتغايرين ذاتا على الآخر فتعين ان يتغايرا بحسب
الوصف وان يكون المعنى انتم ايها الحاضرون الموصوفون بتوثيق عهدى والاقرار به والشهادة عليه قوم آخرون
حيث غيرتم ما كنتم عليه من الاحوال والاوصاف فانكم قد كنتم اعطيتم الميثاق بان لاتسفكوا دماءكم والآن
تنقضون ذلك العهد حيث تقتلون انفسكم وايضا قد كنتم اعطيتم الميثاق بان لاتخرجوا انفسكم من دياركم والآن
تنقضون ذلك العهد حيث تخرجون فريقا منكم من ديارهم فكأنه قيل ثم انتم ايها الذين اخذ عليهم الميثاق واقرّوا به
وشهدوا عليه هؤلاء الناقضون عهدهم والمغيرون اوصافهم واحوالهم فنزل تغاير الصفة منزلة تغاير الذات فان من
خرج ملابسا لوصف اذا رجع بوصف آخر يقال له رجعت بغير الوصف الذى خرجت به يكنون بتغير الوصف عن
تغير الذات كأنه قيل ذهب بك وجيئ بغيرك وكذا قول المصنف انت ذلك الرجل الذى فعل كذا كأنه قيل انت
لست بالرجل الموصوف بحسن الفعل بل انت ذلك الرجل الذى فعل كذا وهذا معنى ماذكر فى الحواشى السعدية من
ان دلالة قوله ثم انتم هؤلاء على اعتبار التغاير انما جاءت من قبل البيان بقوله تقتلون انفسكم اشارة الى نقض
لاتسفكون دماءكم وبقوله وتخرجون فريقا منكم اشارة الى نقض لاتخرجون انفسكم من دياركم ﴿**قوله** وعدهم
باعتبار ما اسند اليهم حضورا وباعتبار مايحكى عنهم غيبا﴾ جواب عما يقال من ان قوله انتم للحاضر وهؤلاء للغائب

(فكيف)

م اقررتم﴾ بالميثاق واعترفتم بلزومه
انتم تشهدون﴾ توكيد كقولك اقرّ فلان
هدا على نفسه وقيل وانتم ايها الموجودون
دون على اقرار اسلافكم فيكون اسناد
رار اليهم مجازا ﴿ثم انتم هؤلاء﴾ استبعاد
تكبوه بعد الميثاق والاقرار به والشهادة
ه وانتم مبتدأ وهؤلاء خبره على معنى
بعد ذلك هؤلاء الناقضون كقولك انت
الرجل الذى فعل كذا نزل تغير الصفة
ة تغير الذات وعدهم باعتبار ما اسند اليهم
ورا وباعتبار مايحكى عنهم غيبا

فكيف يصح ان يحكم على الجماعة الحاضرين بانكم هؤلاء الغيب و الحاصل ان المراد بانتم و هؤلاء جماعة واحدة وتوهم لزوم حمل الشئ على نفسه قد اضمحل باعتبار تغاير الصفة فالمخلص من لزوم كون جماعة واحدة حضورا وغيبا معا ومبنى الجواب اعتبار التغاير الاعتبارى فيها ايضا فانهم كالحضر باعتبار مااسند اليهم واخبر به عنهم وهو اسم الاشارة فان وضعه للمشار اليه حسا ولا يشار بالاشارة الحسية فى الاغلب الا الى الحاضر وكالغيب باعتبار مايحكى عنهم مما يدل على نقض العهد والتعاون بالاثم والعدوان فان قبائح الرجل ورذائله تبعده عن ساحة قرب الحضور وتسقطه عن منزلة ان يتوجه اليه ويخاطب فبالاعتبار الاول خوطبوا وعبر عنهم بانتم وبالاعتبار الثانى جعلوا غيبا وعبر عنهم بهؤلاء ويحتمل ان يكون المراد بما اسند اليهم اعطاءهم العهد على رعاية ماكلفوا به واقرارهم بذلك وشهادتهم به فان قبول التكليف والتزام تحمله طاعة وفضيلة يستحق المرء به ان يقرب ويخاطب فلذلك خاطبهم الله تعالى بقوله واذ اخذنا ميثاقكم الى قوله ثم انتم هؤلاء **﴿قوله اما حال﴾** يعنى ان قوله تعالى تقتلون انفسكم اما حال من قوله اولاء والعامل فيها اسم الاشارة لما فيه من معنى الفعل وقد ساغ فى قول العرب جعل الضمائر مبتدأ والاخبار عنها باسم الاشارة ونصب الحال منه فانهم يقولون ها انت ذا قائما وها انا ذا قائما وها هو ذا قائما فيجعلون اسم الاشارة خبرا عن الضمير فى اللفظ والمعنى على الاخبار بالحال فكأنهم يقولون انت الحاضر وانا الحاضر وهو الحاضر فى هذه الحال ويدل على ان جملة تقتلون انفسكم حال وقوع الحال الصريحة موقعها فى مثل قول العرب ها انا ذا قائما ويحتمل ان يكون جملة تقتلون انفسكم بيانا للجملة الاسمية التى قبلها بان يكون جملة مستأنفة جيئ بها بيانا لماقبلها كانه لما قيل ثم انتم هؤلاء قالوا كيف نحن فجيئ بقوله تقتلون انفسكم بيانا له والمعنى انتم هؤلاء الاشخاص الحمق وبيان حمقكم وقلة عقولكم انكم تقتلون انفسكم اى اهل ملتكم **﴿قوله وقيل بمعنى الذين﴾** فان الكوفيين يجوزون استعمال اسم الاشارة موصولا بمعنى الذين وقالوا معنى قوله تعالى وماتلك بيمينك ياموسى ماالتى بيمينك **﴿قوله حال من فاعل تخرجون او من مفعوله او كليهما﴾** ليكون مضمون الحال على الاول قيدا لصدور الاخراج عنهم وعلى الثانى قيدا الوقوعه على فريق منهم وعلى الثالث قيد الصدور والوقوع جميعا فالمعنى على الاول تخرجون متظاهرين عليهم وعلى الثانى تخرجون فريقا متظاهرا عليهم وعلى الثالث واقعا التظاهر منكم عليهم **﴿قوله وقرأ عاصم﴾** اى قرأ مشايخ الكوفة وهم عاصم وحمزة والكسائى تظاهرون بتخفيف الظاء اصله تتظاهرون فحذفت تاء التفاعل كراهة لاجتماع المثلين والاولى ان يكون المحذوف التاء الثانية لحصول الثقل بها ولعدم دلالتها على معنى المضارعة وقيل المحذوف هو الاولى وقرأ الاربعة الباقية من القرآء السبعة تظاهرون بابدال تاء التفاعل ظاء وادغامها فى الظاء وبه يحصل الهرب من الثقل الحاصل من اجتماع المثلين وقرئ تتظاهرون باظهار التاءين على الاصل من غير حذف ولا ادغام وتظهرون بتشديد الظاء والهاء اصله تتظهرون ابدلت تاء التفعل ظاء وادغمت فى الظاء فهذه اربع قرآآت والمعنى تتعاونون على اهل ملتكم ملتبسين بالظلم والعدوان والاثم المعصية والعدوان التجاوز عن الحد فى الظلم وكلمة ان فى قوله تعالى وان يأتوكم اسارى شرطية ويأتوكم مجزوم بها بحذف نون الرفع وضمير المخاطبين مفعوله واسارى حال من فاعل يأتوكم وتفادوهم جواب الشرط فلذلك حذف منه نون الرفع اى وان اتاكم فريق من اهل ملتكم مأسورين يطلبون منكم الفدآء وهو مايشترى ويتخلص به الاسير من يد من اسره فديتموهم اى اشتريتموهم وخلصتموهم باعطاء فدآئهم والاسير فعيل بمعنى المأسور اى المحبوس المأخوذ قهرا وهو فى الاصل المشدود بالاسار وهو القيد الذى يشد به الاسير ثم اطلق على المحبوس مطلقا سوآء أكان مشدودا بالاسار ام لا واعلم ان اهل المدينة والنازلين بها كانوا فريقين اليهود والمشركين وكل واحد منهما كانوا قبيلتين اما اليهود فبنوا قريظة وبنوا النضير واما المشركون فالاوس والخزرج وكان بين الاوس والخزرج عداوة قديمة يحاربون بسببها تارات ولا يخلون عن المقاتلات وتخريب الديار واهلاك المواشى واسر بعضهم بعضا واجلاء الغالب المغلوب عن اوطانهم فاستحلف الاوس بنى قريظة والخزرج بنى النضير على ان ينصر كل واحد منهما حليفه من المشركين فلزم من ذلك ان يقع القتال بين اليهود من غير ان يكون بين اليهود انفسهم مخاصمة وعداوة وانما يقاتلون منضمين الى حلفائهم اذا حاولوا مقاتلة اعدآئهم فيقاتل كل فريق مع حلفائهم فريقا آخر مع حلفائه لينصر كل فريق حليفه فاذا اسر احد من فريق بنى قريظة وبنى النضير جمعوا له حتى يفدوه وذكر فى الحواشى السعدية ان ضمير جمعوا لمجموع الفريقين اى جمع مجموع

وقوله تعالى (تقتلون انفسكم وتخرجون فريقا منكم من ديارهم) اما حال والعامل فيها معنى الاشارة او بيان لهذه الجملة وقيل هؤلاء تأكيد والخبر هو الجملة وقيل بمعنى الذين والجملة صلته والمجموع هو الخبر وقرئ تقتلون على التكثير (تظاهرون عليهم بالاثم والعدوان) حال من فاعل تخرجون او من مفعوله او كليهما والتظاهر التعاون من الظهر وقرأ عاصم وحمزة والكسائى بحذف احدى التاءين وقرئ باظهارهما وتظهرون بمعنى تتظهرون (وان يأتوكم اسارى تفادوهم) روى ان قريظة كانوا حلفاء الاوس والنضير حلفاء الخزرج فاذا اقتتلا عاون كل فريق حلفاءه فى القتل وتخريب الديار واجلاء اهلها واذا اسر احد من الفريقين جمعوا له حتى يفدوه

الفريقين من المال ويفدونه اى يعطونه لمن اسره من المشركين ويجعلونه فدآء للاسير يشترونه ويخلصونه من يد المشركين فان الفدآء العوض الذى يعطى لاجل تخليص المحبوس يقال فديت الاسير بالشئ اذا اعطيته فدآءله وخلصته به من يد من حبسه ﴿قوله وقيل معناه﴾ قال الراغب نقلا عن بعض الفضلاء ان الله تعالى نبه بهذه الآية مع المعنى الظاهر على لطيفة وهى ان فى قوله تعالى تقتلون انفسكم تنبيها على انكم تسعون فى اكتساب ما تستحقون به عقاب الله تعالى الذى يجرى مجرى قتل النفس ونبه بقوله وتخرجون فريقا منكم من ديارهم على انكم تضيعون بعض قواكم ولا تستعملونه فى مواضع استعماله فكأنكم تخرجونه من دياره فان من ذهب قوته القائمة ثم سعى ضيع قوته العاملة بالتقصير فى الاعمال الصالحة فكأنه اخرجها من محلها الذى جعله الله تعالى محلا لها وكذا الحال اذا اضبط قوته الشهوية ولم يضبط قوته الغضبية ونبه بقوله وان يأتوكم اسارى تفادوهم على انكم تتصدقون على غيركم الذى استولى عليه الشيطان بتسويله وتزيين ما فعله من سوء عمله بانواع النصح والارشاد الى طريق الخلاص مع تضييعكم انفسكم كقوله تعالى اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وعلى ذلك قول من قال * كفى بالمرء تهزيا ان يعظ غيره وينسى نفسه * ﴿قوله وقرأ حمزة اسرى﴾ تفدوهم بغير الف فيهما وقرأ نافع وعاصم والكسائى اسارى تفادوهم بالالف فيهما وقرأ ابن كثير وابو عمرو وابن عامر اسارى بالالف تفدوهم بغير الالف والاسرى جمع اسير على القياس فان اسيرا فعيل بمعنى مفعول اى مأسور ومشدود بالاسر وهو القيد الذى يربط به سمى الاسير اسيرا لكونه مشدودا بالاسر غالبا ثم اتسع فيه حتى سمى كل مأخوذ بالقهر اسيرا وان لم يكن مربوطا بالاسر والقياس فى الفعيل الذى بمعنى المفعول ان يجمع على فعلى نحو لديغ ولدغى وجريح وجرحى وقتيل وقتلى ومريض ومرضى فالاسرى هو القياس فى جمع اسير ﴿قوله واسارى جمعه﴾ اى جمع اسرى الذى هو جمع اسير فتكون اسارى جمع الجمع وقيل هو ايضا جمع اسير على خلاف القياس على تشبيه الاسير بالكسلان من حيث ان كل واحد منهما عدم النشاط وعدم التصرف وان كان ذلك فى الكسلان طبيعيا وفى الاسير بسبب العارض فلما شبه الاسير بالكسلان جمع جمعه فقيل اسير واسارى كما قيل كسلان وكسالى وسكران وسكارى ﴿قوله تفدوهم﴾ اى تعطوا فدآء الاسرى وتشتروهم به وتخلصوهم من يد الآسر والفدآء بالمد اسم لما يفدى به والمفاداة مفاعلة منه فان الاسير او قومه يعطى الفدآء والآسر يعطى الاطلاق وتفدوهم ليس فيه دلالة على مشاركة الاثنين فى اصل الفعل وانما يدل على ان احد الفريقين يفدى ويخلص صاحبه من الآخر بمال او غيره فالفعل على الحقيقة من واحد وفى الوسيط والقرآءتان معناهما واحد لانك تقول فديته بالشئ وفاديته وافتديته به اى خلصته ﴿قوله متعلق بقوله وتخرجون فريقا منكم من ديارهم﴾ اى من قبيل تعلق المعمول بالعامل فان هذه الجملة فى موضع النصب على انها حال من فاعل تخرجون او مفعوله واراد بكون ما بينهما اعتراضا مجرد توسط بينهما لا الاعتراض الاصطلاحى لان المعترضة الاصطلاحية لابد ان تكون مؤكدة للكلام الذى وقعت هى فى اثنائه ولا خفاء فى ان قوله وان يأتوكم اسارى تفادوهم لا يناسب الكلام الذى وقع هو فى اثنائه فضلا عن ان يؤكده قيل نظم الآية على التقديم والتأخير لان التقدير وتخرجون فريقا منكم من ديارهم وهو محرم عليكم اخراجهم وان يأتوكم اسارى تفادوهم ﴿قوله والضمير للشأن﴾ فهو فى محل الرفع بالابتدآء واخراجهم مبتدأ ثان ومحرم عليكم خبر المبتدأ الثانى قدم عليه والجملة من المبتدأ والخبر فى محل الرفع خبر ضمير الشأن ولا يحتاج فى مثلهما الى العائد على المبتدأ لان الخبر نفس المبتدأ وهذه الجملة مفسرة لضمير الشأن والفرق بين ضمير الشأن والضمير المبهم مع ان كل واحد منهما يحتاج الى ما يفسره ان ضمير الشأن يرجع الى الشأن المسئول عنه الملحوظ على الاجمال فيجاب عنه بان الشأن الذى يطلب تعيينه هو هذا بخلاف الضمير المبهم فانه لا يعلم ما يعنى به الا بما يتلوه من المفسر كما تقول هى العرب تقول ما تشاء فلذلك قيل انه نكرة فان كان الضمير فى الآية مبهما مفسرا بقوله اخراجهم يكون مبتدأ ومحرم عليكم خبره واخراجهم بدلا من الضمير قبله ليفسره وان كان هو ضمير الاخراج المدلول عليه بقوله وتخرجون فريقا منكم يكون ايضا مبتدأ ومحرم عليكم خبره ويكون اخراجهم بدلا من الضمير المستتر فى محرم ﴿قوله وبيان﴾ اى على تقدير رجوعه الى المصدر المدلول عليه بالفعل السابق وهو تخرجون يحتاج الى ما يبين ان المراد ذلك لانه قد سبق افعال اربعة وهو تقتلون وتخرجون وتظاهرون وتفادوهم فاحتمل ان يكون ضمير هو راجعا الى مصدر كل واحد منها على البدل فلا يتبين المراد فلما قيل اخراجهم تبين رجوعه الى مصدر تخرجون وخص الاخراج بذكر تحريمه

قيل معناه ان يأتوكم اسارى فى ايدى الشياطين
صدون لانقاذهم بالارشاد والوعظ مع
ضيعكم انفسكم كقوله تعالى أتأمرون الناس
برو تنسون انفسكم وقرأ حمزة اسرى وهو
مع اسير كجريح وجرحى واسارى جمعه
سكرى وسكارى وقيل هو ايضا جمع اسير
كأنه شبه بالكسلان وجمع جمعه وقرأ ابن
ثير وابو عمرو وحمزة وابن عامر تفدوهم
وهو محرم عليكم اخراجهم) متعلق بقوله
تخرجون فريقا منكم من ديارهم وما بينهما
تراض والضمير للشان او مبهم ويفسره
خراجهم او راجع الى ما دل عليه وتخرجون
ن المصدر واخراجهم تأكيد وبيان

مع ان القتل و التظاهر بالاثم ابضاحرا مان لان الاخراج من الديار اصعب طرق العدو ان التى لا ينقطع ألمها الا بالموت والقتل و ان كان اعظم منه الا ان الاذى و الالم ينقطع به بخلاف التأذى بالجلاء **قوله** بعنى الفداء الايمان بالفداء مجاز عن العمل به لان الايمان بالشئ يستلزم العمل به فذكر الملزوم و اريد اللازم فينبغى ان يكون الكفر ايضا مجازا عن ترك العمل ببعض ما كلفوا به الا ان قول المصنف يعنى حرمة المقاتلة يدل على ان الايمان والكفر على اصل معناهما فحينئذ كان الظاهر ان يقول يعنى وجوب الفداء وهو ايضا يدل على انهم كانوا كافرين منكرين لحرمة المقاتلة والاجلاء مع انهم قد نهوا عنهما بنص التوراة فلذلك كفروا بمقاتلتهم واجلاء فريق منهم والحال ان مجرد الملابسة بما ارتكاب المنهى عنه و هو فسق و معصية والمؤمن لا يكفر بارتكاب المعصية وانما يكفر باستحلالها والانكار لحرمتها قيل اخذ الله عليهم اربعة عهود ترك القتال وترك الاخراج وترك المظاهرة وفداء اسرائهم فاعرضوا عن كل ما عاهدوا عليه الا الفداء قال تعالى أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض وهو استفهام بمعنى الانكار والتوبيخ والتهديد اى تفدون كل من كان اسيرا منكم كما امرتم به لكن لا تتركون القتل والاخراج والمظاهرة روى عن مجاهد انه قال تلخيصه انك ان وجدته اسيرا فى يد غيرك فديته وانت تقتله بيدك و تفعل به ما يدانى قتله وهو الاخراج والاجلاء فوبخوا بارتكابهم خلاف ما عاهدوا عليه لا بارتكاب هذه الامور الاربعة كلها وقيل انهم وبخوا بهذه الامور الاربعة كلها فان ما اتوا به من الامور الاربعة كلها محرم اما الثلاثة الاول فظاهر واما فداء الاسير فلأن كل فريق انما يفدى اسيرا كان من عشيرته ولا يفدى كل من لم يكن من عشيرته وقد كانوا امروا بفداء كل اسير كان من اليهود سواء كان من عشيرته ام لا **قوله** كقتل بنى قريظة فانه قتل مقاتلوهم وسبى ذراريهم و اخراج بنى النضير من منازلهم الى اذرعات واريحاء من ارض الشام وكاف التشبيه اشارة الى ان خزى من يفعل ذلك غير مختص ببعض الوجوه دون بعض وتنكير خزى للتهويل والتعظيم اى لهم تحقير بالغ وهو ان عظيم فى الدنيا وما اصابهم فى الدنيا لا يكون كفارة لذنوبهم بل يردون فى الآخرة الى اشد العذاب فان قيل عذاب الدهرى الذى ينكر الصانع الظاهر انه اشد من عذاب اليهود فكيف قيل فى حق اليهود يردون الى اشد العذاب فالجواب ان المراد منه اشد من الخزى الحاصل لهم فى الدنيا وهو لا ينافى ان يكون فى الآخرة عذاب اشد من عذابهم **قوله** ولذلك يستعمل فى كل منهما ويفسر بكل منهما ايضا فيقال الخزى الهوان والذل والحقارة يقال اخزاه الله اى اذله ومقته وابعده ويقال ايضا الخزى الفضيحة والاستحياء فاذا قيل اخزاه الله فكأنه قيل اوقعه موقعا يستحيى منه فمعنى الآية ليس جزاء من يفعل ذلك الا ما يفتضح منه فى الدنيا فيستحيى منه والظاهر ان وجه الغيبة فى قوله يردون كونه مسندا الى ضمير قوله من يفعل **قوله** تعالى اولئك مبتدأ والموصول بصلته خبره وقوله فلا يخفف عنهم معطوف على الصلة التى هى قوله اشتروا ولا يضر تخالف الفعلين فى الزمان فان الصلات من قبيل الجمل و عطف الجمل لا يشترط فيه اتحاد الزمان فيجوز ان يقال جاءنى الذى صام امس وسيخرج غدا الى الحج وانما يشترط فيه ذلك حيث كانت الافعال منزلة منزلة المفردات **قوله** آثروا الحياة الدنيا على الآخرة يعنى ان الاشتراء مستعار للايثار استعارة تبعية وفى الآية دلالة على ان الجمع بين تحصيل لذات الدنيا ولذات الآخرة غير ممكن فمن اشتغل بتحصيل احدهما فوت على نفسه الآخر حمل بعضهم عدم تخفيف العذاب عنهم على انه لا ينقطع بل يدوم لانه لو انقطع لكان قد خفف وحمله آخرون على شدته لا على دوامه والاولى ان يقال ان العذاب قد يخفف بالانقطاع وقد يخفف بالتقليل فى بعض الاوقات او فى كلها فاذا وصف عذابهم بانه لا يخفف اقتضى ذلك نفى جميع ما ذكرناه والظاهر ان قوله تعالى ولاهم ينصرون تقديره وهم لا ينصرون على ان لفظ هم مبتدأ وما بعده خبره وتقديم الضمير فيه ليس للحصر بل للتقوى ورعاية الفاصلة وهذه الجملة الاسمية معطوفة على الفعلية التى قبلها وهى قوله فلا يخفف ونفى النصرة ايضا حمله بعضهم على نفى النصرة فى الآخرة بمعنى ان احدا لا يدفع هذا العذاب عنهم ولا ينصرهم على من يريد عذابهم والاكثرون حملوه على نفى النصرة فى الدنيا والمصنف حمله على نفى النصرة فى الدنيا والآخرة جميعا حيث قال بدفعهما عنهم لانه تعالى لا راد لقضائه ولا معقب لحكمه وما احد يعجزه عن نفاذ مشيئته **قوله** تعالى ولقد آتينا موسى الكتاب الآيات المجملات من جملة تفاصيل قبائح بنى اسرائيل المنافية لان يطمع منهم فى الايمان حيث بين بها وجوها اخر مما انعم الله تعالى به عليهم من ارسال موسى عليه الصلاة والسلام اليهم وايتائه التوراة جملة واحدة وارسال رسول بعده يقفو رسولا فى الدعاء الى توحيد الله تعالى والقيام بشرائع دينه كما قال تعالى ثم ارسلنا

(افتؤمنون ببعض الكتاب) يعنى الفداء (وتكفرون ببعض) يعنى حرمة المقاتلة والاجلاء (فما جزاء من يفعل ذلك منكم الا خزى فى الحياة الدنيا) كقتل بنى قريظة وسبيهم واجلاء بنى النضير وضرب الجزية على غيرهم واصل الخزى ذل يستحيى منه ولذلك يستعمل فى كل منهما (ويوم القيامة يردون الى اشد العذاب) لان عصيانهم اشد (وما الله بغافل عما تعملون) تأكيد للوعيد اى الله سبحانه وتعالى بالمرصاد لا يغفل عن افعالهم وقرأ عاصم فى رواية المفضل تردون على الخطاب لقوله منكم وابن كثير ونافع وشعبة عن عاصم ويعقوب يعملون على ان الضمير لمن (اولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة) آثروا الحياة الدنيا على الآخرة (فلا يخفف عنهم العذاب) بنقص الجزية فى الدنيا والتعذيب فى الآخرة (ولاهم ينصرون) بدفعهما عنهم (ولقد آتينا موسى الكتاب) التوراة (وقفينا من بعده بالرسل) اى ارسلنا على اثره الرسل كقوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى يقال قفاه اذا اتبعه وقفاه به اتبعه اياه من القفا نحو ذنبه من الذنب

رسلنا تترى اى واحدا بعد واحد متواترين اى متتابعين متعاقبين يقفو بعضهم بعضا واصل تترى وترى من الوتر وهو الفرد روى انه بعد موسى عليه الصلاة والسلام الى ايام عيسى عليه السلام كانت الرسل تتواتر ويظهر بعضهم فى اثر بعض وكانت الشريعة واحدة الى ايام عيسى فانه عليه الصلاة والسلام جاء بشريعة مجددة وقد روى ان الله تعالى بعث بعد موسى الى عصر عيسى اربعة آلاف نبى وقيل سبعين الف نبى الا انهم كانوا على دين موسى واجرآء احكام شريعته ثم جاء عيسى عليه الصلاة والسلام ناسخا لشريعته فلذلك خص بالذكر بعد ما اجمل ذكر الرسل فانه تعالى لم يقصر فى هدايتهم وارشادهم ثم انهم قابلوا جميع ذلك بالكفران والافعال القبيحة الى ان جاءهم عيسى بالمعجزات الباهرة فكذبوه فكيف يطمع منهم ان يؤمنوا بمن ارسل آخر الزمان والاكمه الذى يولد اعمى شهد الله تعالى باخباره بالمغيبات بان حكى عنه قوله وانبئكم بما تأكلون وما تدخرون فى بيوتكم فانه عليه الصلاة والسلام اراد به اخباره قومه بالمغيبات ﴿قوله او الانجيل﴾ بالنصب عطفا على قوله المعجزات * قال الامام فى البينات وجوه احدها ان المراد بها المعجزات الواضحات من خلق الطير واحياء الموتى ونحوهما وثانيها انها الانجيل وثالثها وهو الاقوى ان الكل يدخل فيها لان المعجز يبين صحة نبوته كما ان الانجيل يبين كيفية شريعته فلا وجه لتخصيصها بالبعض وايسوع بالهمزة الممالة معناه السيد ومريم بمعنى الخادم فقد جعلتها امها محررة لخدمة المسجد فلذلك سميت مريم فاصله فى لغة السريان صفة ثم سمى به وفى لسان العرب هى المرأة التى تكثر مخالطة الرجال كالزير من الرجال وهو الذى يكثر مخالطة النساء وياء الزير منقلبة عن واو لانه من زار يزور فقلبت الواو ياء لسكونها وانكسار ماقبلها وسمى زيرا لكثرة زيارته لهن فعلى هذا يكون تسمية ام عيسى عليهما السلام بمريم مع كونها بتولا لم تصاحب احدا من الرجال من قبيل تسمية الهندى كافورا على سبيل التسامح واستشهد على كون مريم من النساء كالزير من الرجال بقول رؤبة

❊ قلت لزير لم تصله مريمه ❊ ضليل اهوآء الصبى مندمه ❊

اى قلت من كثر ضلاله فى اتباع الاهوآء يكون مندم نفسه وموقعها فى الندامة عاقبة الامر كأنه يعاتبه على جر اذيال البطالة ومغازلة النساء فالضليل مبالغة الضال كالفسيق مبالغة الفاسق مرفوع بالابتداء ومندمه على صيغة اسم الفاعل خبره وروى تندمه على لفظ المصدر مرفوعا على انه فاعل ضليل ومعناه الندم واللام فى لزير بمعنى لاجل كما فى قوله تعالى قال الذين كفروا للذين آمنوا وضليل مجرور على انه صفة لزير مثل لم تصله مريمه ﴿قوله وقرئ آيدناه﴾ على افعلناه واصله أأيدناه بهمزتين ثانيتهما ساكنة فابدلت الثانية الفا نحو آمن يقال ايده وآيده اذا قواه ﴿قوله بالروح المقدسة﴾ اشارة الى ان التركيب الاضافى فى قوله تعالى روح القدس من قبيل اضافة الموصوف الى الوصف القائم به كما فى قولهم حاتم الجود ورجل صدق فان الاصل بالروح المقدسة اى المطهرة على طريق المدح للروح باتصافها بصفة القدس والطهارة وثبوت هذه الصفة لها ثم اضيف الموصوف وهو الروح الى القدس الذى اخذ اشتقاق لفظ المقدسة منه للمبالغة فى ثبوت القدس له واتصافه به فان قولك بالروح المقدسة انما يدل على ثبوت القدس للروح واتصافها به فاذا اضيفت الروح الى القدس اضافة لامية دالة على اختصاص المضاف بالمضاف اليه حصلت المبالغة فى ثبوت القدس لها لان اختصاص الروح بالطهارة ابلغ فى الدلالة على اتصافها بالطهارة بالنسبة الى ان يقال الروح المقدسة لانه انما يدل على مجرد ثبوت القدس للروح واتصافها به ﴿قوله اراد به جبريل عليه السلام﴾ كما فى قوله تعالى قل نزله روح القدس وفى قوله نزل به الروح الامين على قلبك فان المراد بالروح فيهما هو جبريل عليه السلام وسمى روحا لان الملائكة ارواح لطيفة بناء على ان الغالب على اجسامهم الروحانية لرقة اجسامهم ولطافتها غير ان روحانية جبريل اتم واكمل * قال الامام فان جبريل مخلوق من هوآء نورانى لطيف فكانت المشابهة بينه وبين مسمى الروح اتم واضيف الى القدس وهو الطهارة لقوة اتصاله بعالم القدس وقوله تعالى فى حق عيسى وايدناه بروح القدس مع ان الرسل كلهم مؤيدون به مبنى على ان تأيد عيسى بجبريل عليهما السلام آكد من تأيد سائر الانبياء به لان عيسى انما تولد من نفخة جبريل وهو الذى رباه فى جميع احواله فانه كان قرينه يسير معه حيث سار وكان معه حين صعد الى السماء كذا فى الكبير والوجيز وقيل اراد بروح القدس روح عيسى فالمعنى على هذا وايدناه بان نفخنا فيه روحا مقدسة كما قال تعالى ومريم ابنة عمران التى احصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا والقدس والقدوس هو الله تعالى فكأنه قيل وايدناه

(روحنا)

(وآتينا عيسى بن مريم البينات) المعجزات [الو]اضحات كاحياء الموتى وابرآء الاكمه [و]الابرص والاخبار بالمغيبات او الانجيل [و]عيسى بالعبرية ايسوع ومريم بمعنى الخادم [و]هو بالعربية من النساء كالزير من الرجال قال [ر]ؤبة * قلت لزير لم تصله مريمه * ووزنه [م]فعل اذ لم يثبت فعيل (وايدناه) قويناه [و]قرئ آيدناه بالمد (بروح القدس) بالروح [ا]لمقدسة كقولك حاتم الجود ورجل صدق [و]اراد به جبريل او روح عيسى عليهما السلام

بروحنا وجه اضافته الى الله تعالى تعظيمه وتشريفه فان الاشياء المخصوصة اذا اضيفت اليه تعالى يقصد باضافتها اليه تعالى تعظيمها كما يقال للكعبة بيت الله تعالى ولناقة صالح ناقة الله ﴿ **قوله** ووصفها به لطهارته من مس الشيطان ﴾ انث ضمير وصفها وذكر الضمائر التى فى قوله لطهارته ولكرامته ولانه مع كونها راجعة الى الروح فى المواضع المذكورة بناء على ان المراد بالاول الروح الانسانية ومن الثانى والثالث نفس عيسى وشخصه لان المطهر من مس الشيطان هو شخصه وذلك بدعوة جدة عيسى عليه الصلاة والسلام امرأة عمران حيث قالت وانى اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم وكذا الطهارة من دنس الاصلاب والارحام انما هى شأن الشخص لان الروح الانسانية لاتتدنس بهما فانث الضمير الاول وذكر الباقى تنبيها على المراد فيكون الضميران الباقيان من قبيل الاستخدام او لان الضمير الاول للمضاف وهو الروح والباقى للمضاف اليه وهو عيسى وهو الاظهر ﴿ **قوله** اولكرامته على الله تعالى ﴾ على ان يكون القدس بمعنى القدوس ويعبر عن روح عيسى عليه السلام بروح القدس باضافته الى الله تعالى تشريفا للمضاف وتكريما ﴿ **قوله** ولذلك ﴾ اى ولكرامته على الله تعالى اضافه الى نفسه حيث قال وروح منه وكلمته وفى بعض النسخ ولذلك اضافها اى اضاف الروح الذى نفخ فيه وهى نفسه الناطقة حيث قال ونفخنا فيه من روحنا واضاف الارحام الى الطوامث وهو جمع طامث بمعنى الحائض لان عيسى عليه الصلاة والسلام قد ضمه رحم امه مريم وهى لم تحض فلم يضمه رحم طامث ﴿ **قوله** او الانجيل ﴾ بالنصب عطفا على جبريل اى او اراد به الانجيل سمى الانجيل بالروح لانه يحيى به القلب كما تحيى الاجساد بالارواح وروى عن ابن عباس وسعيد بن جبير رضى الله عنهم ان المراد بالروح القدس هو الاسم الاعظم الذى كان عيسى عليه الصلاة والسلام يحيى به الموتى ومن حيث انه كان سببا لاحياء الموتى صار كأنه روح لها ﴿ **قوله** ووسطت الهمزة بين الفاء وماتعلقت به ﴾ يعنى ان الفاء عاطفة عطفت بها هذه الجملة على الجملة الفعلية التى قبلها وهى قوله تعالى ولقد آتينا موسى الكتاب وقفينا من بعده بالرسل وآتينا عيسى بن مريم البينات وايدناه وتوسط همزة الاستفهام بين المعطوف والمعطوف عليه ودخولها فى اثناء الكلام ينافى صدارتها * واجاب المصنف عنه بتسليم ان الاصل فيها الصدارة الا انها قد تكون مقحمة فى اثناء الكلام لنكتة كما فى قوله تعالى افمن حق عليه كلمة العذاب افانت تنقذ من فى النار فان همزة الاستفهام فى افانت اقحمت بين المبتدأ والخبر تأكيدا للاولى فانه طال الكلام احتيج الى اعادة الهمزة تأكيد اللاولى والا لم يجز ان يؤتى بهمزة الاستفهام فى المبتدأ وبهمزة اخرى فى الخبر والنكتة ههنا فى توسيطها بين المعطوف والمعطوف عليه ودخولها على المعطوف وحده التوبيخ لهم على تعقيبهم النعم المذكورة وهى نعمة بعثة موسى عليه الصلاة والسلام وايتائه الكتاب وارسال رسل كثيرة بعده وايتاء عيسى عليه الصلاة والسلام البينات وتأييده بروح القدس بهذه القبائح التى هى الاستكبار عن الايمان والتكذيب والقتل والتوبيخ المذكور لايحصل الا بدخول الهمزة على المعطوف وحده لانه هو المنكر ويحتمل ان لايكون مابعد الهمزة معطوفا على ماقبلها حتى يلزم ان تكون الهمزة متوسطة بين المعطوف والمعطوف عليه بل يحتمل صدارة الهمزة ويكون مابعدها كلاما مستأنفا وتكون الفاء لعطف على مقدر بعد الهمزة كأنه قيل افعلتم مافعلتم بعدما انعمت عليكم بهذه النعمة الجليلة وقوله افكلما جاءكم رسول الآية معطوف على هذا المقدر بعد الهمزة للتفسير والبيان لما اجمل فى المعطوف عليه المقدر ﴿ **قوله** والفاء ﴾ اى التى فى قوله ففريقا للسببية اى للدلالة على سببية الاستكبار للتكذيب والقتل او للدلالة على تفصيل الاستكبار ببيان مايترتب عليه وعلى التقديرين يكون مابعد الفاء معطوفا على قوله استكبرتم الا انه على التقدير الثانى يكون من قبيل عطف تفصيل الجملة على الجملة كقوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب ان ابنى من اهلى وكقولك اجبته فقلت لبيك فيكون المذكور بعد الفاء كلاما مرتبا على المذكور قبلها فى الذكر لافى التحقق ﴿ **قوله** وانما ذكر بلفظ المضارع ﴾ جواب عما يقال هلا قيل وفريقا قتلتم على طبق ماقبله من قوله ففريقا كذبتم وعلى وفق مافى النفس الامر ومعنى حكاية الحال ان يقدر ان ذلك الفعل الماضى واقع فى الحال اى فى حال التكلم وانما يفعل هذا فى الفعل المستغرب كأنك تحضره للمخاطب وتصوره له ليتعجب منه تقول رأيت الاسد فآخذ السيف فاقتله فكذا عبر عن قتلهم الانبياء بلفظ المضارع استحضارا له فى النفوس واظهار الشناعه وهذه نكتة معنوية قد انضم اليها نكتة لفظية وهى انما لم يفسد المعنى بالتعبير المذكور روعى فيه المجانسة بين الفواصل ليكون اللفظ احسن ﴿ **قوله** او للدلالة على انكم بعد فيه ﴾

ووصفها به لطهارته من مس الشيطان او لكرامته على الله تعالى ولذلك اضافها الى نفسه تعالى او لانه لم تضمه الاصلاب ولا الارحام الطوامث او الانجيل او اسم الله الاعظم الذى كان يحيى به الموتى وقرأ ابن كثير القدس بالاسكان فى جميع القرآن (أفكلما جاءكم رسول بما لاتهوى انفسكم) بما لاتحبه يقال هوى بالكسر هوى اذا احب وهوى بالفتح هويا بالضم اذا سقط ووسطت الهمزة بين الفاء وماتعلقت به توبيخا لهم على تعقيبهم ذلك بهذا وتعجيبا من شأنهم ويحتمل ان يكون استئنافا والفاء للعطف على مقدر (استكبرتم) عن الايمان واتباع الرسل (ففريقا كذبتم) كموسى وعيسى عليهما السلام والفاء للسببية او التفصيل (وفريقا تقتلون) كزكريا ويحيى وانما ذكر بلفظ المضارع على حكاية الحال الماضية استحضارا لها فى النفوس فان الامر فظيع ومراعاة للفواصل او للدلالة على انكم بعد فيه فانكم حول قتل محمد لولا انى اعصمه منكم

عطف بحسب المعنى على قوله على حكاية الحال الماضية اى او على ان المقصود الدلالة على اقتران الحدث بزمان الحال بناء على انهم يزاولون القتل فى الحال ايضا قدروا اولم يقدروا ﴿قوله ولذلك سحرتموه وسممتم له الشاة﴾ فانه عليه الصلاة والسلام سحر حتى انه ليخيل اليه انه فعل الشئ وما فعله سحره لبيد بن الاعصم فى مشط ومشاطة وجف طلع نخلة ذكر ووضعه فى بئر ذروان تحت حجر عظيم فى قعر البئر فانزل الله تعالى المعوذتين فلما قرأهما انحل السحر فصار كأنما انشط من عقال والمشاطة هو الشعر الذى يسقط من المشط وقت الامتشاط والجف وعاء الطلع والطلع بالفارسية شكوفه خرما واما تسميمهم الشاة فقد روى انه لما فتحت خيبر اهديت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم شاة مسمومة فعلم عليه الصلاة والسلام ذلك بطريق الوحى بعدما اكل منها القمة فقال لهم * انى اسألكم عن شئ فهل انتم صادقىّ عنه * قالوا نعم يا ابا القاسم فقال لهم * من ابوكم * قالوا فلان قال * كذبتم بل ابوكم فلان * قالوا اصدقت وبررت قال * فهل انتم صادقىّ عن شئ ان سألتكم عنه * قالوا نعم يا ابا القاسم وان كذبناك عرفت كما عرفت فى ابينا وساق الحديث الى ان قال * هل جعلتم فى هذه الشاة سما * قالوا نعم قال * وما حملكم عليه * قالوا اردنا ان كنت كاذبا ان نستريح منك وان كنت صادقا فلم يضرك ﴿قوله مغشاة باغطية﴾ على ان الغلف بسكون اللام جمع اغلف وهو كل شئ محاط بغلاف ومقابلة الجمع بالجمع تفيد انقسام الآحاد الى الآحاد اى ليس منا احد يصل الى قلبه شئ مما تقوله يا محمد فكذبهم الله تعالى بقوله بل لعنهم الله بكفرهم وعتوهم اى طردهم وابعدهم بافراطهم فى تكذيب الرسول وعنادهم اياه لا لان قلوبهم بحيث لا يفهمون ما يخاطبون كما يزعمون بل عدم فهمهم انما هو لتركهم التدبر والتفكر فيه ﴿قوله مستعار من الاغلف الذى لم يختن﴾ حيث شبه قلوبهم فى عدم نفوذ الحق فيها بشئ مغلف بغلاف بحيث يمنع غلافه من ان يصل الى جوفه شئ من خارج فاستعير للمشبه ما هو موضوع للمشبه به وهو لفظ غلف ﴿قوله وقيل اصله غلف﴾ بضمتين جمع غلاف لا جمع اغلف مخفف باسكان اللام وذكر له معنيين الاول ان قلوبنا اوعية العلم تفهم وتعى ما يقال لها وتخاطب به لكنها لا تفهم ما تقول ولا تفقه ما تخبر به وتحدثه ولو كان ما تقوله حقا وصدقا لفهمناه ووقفنا عليه وهم يفهمون ويدعون بهذا بطلان ما يقوله الرسول عليه الصلاة والسلام وذلك نحو ما اخبر الله تعالى عن الكفار حيث قالوا لشعيب ما نفقه كثيرا مما تقول والثانى ان قلوبنا اوعية للعلوم فلا حاجة لنا معها الى علمك فرد الله عليهم بانهم كفرة ملعونون فمن اين لهم مثل هذه الدعوى ﴿قوله رد لما قالوا﴾ يعنى انهم لما ادعوا عدم تمكنهم من قبول الحق رد الله تعالى عليهم بان ليس الامر كذلك بل لعنهم الله وخذلهم بسبب انهم صرفوا القدرة والارادة الى الكفر فخلقه الله تعالى فى قلوبهم ولو صرفوهما الى الايمان لخلقه فيها فهم كاذبون فيما ادعوا من عدم الاستطاعة اذ لا نزاع فى قدرة العبد وانما النزاع فى تأثيره فان سنته جارية على خلق ما يصرف العبد قدرته وارادته اليه ولم يصرفوهما الى كسب الايمان فانهم قرأوا فى التوراة ان الله تعالى يبعث فى آخر الزمان نبيا وينزل عليه قرآنا مبينا ﴿قوله اوانها لم تأب﴾ اى او ان قلوبهم لم تأب عن قبول ما تقوله من الحق لخلل فيما تقوله لانك تدعو الى الحق الوجه الاول مبنىّ على نفى كون المانع عن قبول الحق من جهة قلوبهم وهذا الوجه مبنىّ على نفى كونه من جهة المدعوّ اليه ﴿قوله فايمانا قليلا يؤمنون﴾ وفى الكواشى ما زائدة اى وقليلا يؤمنون لان مؤمنى المشركين اكثر من مؤمنى اليهود او ما نافية اى فما يؤمنون قليلا ولا كثيرا وفيه نظر لان النفى له صدر الكلام فلا يعمل ما بعده فيما قبله كالاستفهام ولا تكون ما مصدرية لبقاء قليلا بلا ناصب انتهى يريد انها اذا كانت مصدرية يكون ما بعدها فى تأويل المصدر بل يجب حينئذ ان يكون ما يؤمنون فى محل الرفع بالابتداء ويكون قليلا خبره اى ايمانهم قليل وقوله لان مؤمنى المشركين اكثر مما يناسب لان يجعل قليلا حالا من فاعل يؤمنون اى فجمعا قليلا يؤمنون اى المؤمن منهم قليل وعلى تقدير كون قليلا صفة مصدر محذوف يكون محصل المعنى لم يؤمنوا الا ايمانا قليلا وذلك الايمان القليل هو ايمانهم ببعض الكتاب وذلك لا يعتدّ به لان الايمان هو التصديق المخصوص ولم يحصل بكماله ولم يعتدّ به ولذلك عظم عقوبة من لم يأت بذلك التصديق المخصوص بقوله أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم الا خزى فى الحياة الدنيا الآية ﴿قوله تعالى ولما جاءهم كتاب من عند الله الخ﴾ بيان لنوع آخر من قبائحهم وتركهم الاهتداء بهداية الله تعالى وقوله من عند الله فى محل الرفع على انه صفة الكتاب متعلق بمحذوف اى كتاب كائن او نازل من عند الله والجمهور على رفع مصدق على انه صفة ثانية صريحة والاولى مأوّلة قدمت على الصفة الصريحة وقد زعم بعضهم انه لا يجوز الا ضرورة والآية

ولذلك سحرتموه وسممتم له الشاة (وقالوا قلوبنا غلف) مغشاة باغطية خلقية لا يصل اليها ما جئت به ولا تفقهه مستعار من الاغلف الذى لم يختن وقيل اصله غلف جمع غلاف فخفف والمعنى انها اوعية العلم لا تسمع علما الا وعته ولا تعى ما تقول او نحن مستغنون بما فيها عن غيره (بل لعنهم الله بكفرهم) رد لما قالوا والمعنى انها خلقت على الفطرة والتمكن من قبول الحق ولكن الله خذلهم بكفرهم فابطل استعدادهم وانها لم تأب قبول ما تقوله لخلل فيه بل لان الله خذلهم بكفرهم كما قال تعالى فاصمهم واعمى ابصارهم اوهم كفرة ملعونون فمن اين لهم دعوى العلم والاستغناء عنك (فقليلا ما يؤمنون) فايمانا قليلا يؤمنون وما مزيدة للمبالغة فى التقليل وهو ايمانهم ببعض الكتاب وقيل اراد بالقلة العدم (ولما جاءهم كتاب من عند الله) يعنى القرآن

حجة عليه والذى حسن تقديم غير الصريح ان الوصف بكينونته من عندالله اصله وان صفه بكونه مصدقا ناشئ عن كونه من عندالله ﴿قوله لتخصيصه بالوصف﴾ ولولم يتخصص به لما جاز ان تأخر الحال عنه فان ذا الحال اذا كان نكرة لا ينتصب منه الحال الا متقدما عليه نحو قوله * لمية موحشا طلل قديم * ولا يتأخر عنه الا اذا تخصص ذو الحال النكرة بوصف كما جاء فى الحديث سابق رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الخيل فاتى فرس له سابقا وتقول مررت برجل ظريف قائما واذا تخصص بالاضافة نحو نظرت الى جارية رجل مختالة وقد صرح به صاحب الكشاف فى انتصاب رزقا فى قوله تعالى يجبى اليه ثمرات كل شئ رزقا حيث قال ان جعلته بمعنى مرزوقا كان حالا من ثمرات لتخصيصها بالاضافة ﴿قوله وجواب لما محذوف﴾ تقديره كفروا به اونبذوه وراء ظهورهم وقيل كفروا به جواب لما الاولى والثانية اذ مقتضاهما واحد وقيل لما الثانية تكرير للاولى لطول الكلام فلا تحتاج الى جواب وقيل هو لما الثانية ورد بانها مصدرة بالفاء ولما لا تجاب بالفاء عند اكثر العلماء ولم يجئ جواب لما فى فصيح الكلام الا فعلا ماضيا بدون الفاء وقال صاحب الكتاب قوله تعالى وكانوا يجوز فيه ثلاثة اوجه احدها ان يكون معطوفا على جاءهم فيكون جواب لما امرّ بناء على ان المجئ ليس مقيدا بقيد فى مفعوله وهو كونهم يستفتحون قال ابوحيان وظاهر كلام الزمخشرى ان وكانوا ليست معطوفة على مجموع الجملة من قوله ولما وهذا هو الوجه الثانى انتهى كلامه والظاهر ان قوله تعالى وكانوا من قبل حال من الضمير المرفوع فى الجواب المحذوف وكلمة قد مقدرة اومن مفعول جاء اى لما جاءهم كتاب من عندالله مصدق لكتابهم كفروا به وقد كانوا قبل بعثة رسول الله عليه السلام اذا استقبلهم عدو او نابتهم نائبة عظيمة يستفتحون اى يستنصرون الله تعالى على عدوهم ويستكشفون كربتهم ونائبتهم متوسلين فى ذلك بكرامته عليه السلام عند ربه ويقولون اللهم انا نسئلك بحق النبى الامى الذى وعدتنا ان تخرجه لنا فى آخر الزمان الا ما نصرتنا عليه فاذا دعوا بهذا الدعاء غلبوا على عدوهم وكانوا يقولون اللهم انصرنا بحق نبيك الذى تبعثه فى آخر الزمان ثم لما لم يجئ على مرادهم وهواهم كفروا به وان عرفوا انه هو الذى آمنوا به فلعنة الله على الكافرين * فان قيل لابد من المناسبة بين الحال وصاحبها والحال ههنا ليس مناسبا لما قبله لان الاستفتاح كان بالنبى صلى الله عليه وسلم وهو لا يناسب الكتاب وكفرهم به * اجيب بان بينهما مناسبة لما بين الكتاب والنبى المستفتح به من الاتصال حتى ان الاستفتاح به استفتاح به ﴿قوله او يفتحون عليهم ويعرفونهم﴾ عطف على قوله اى يستنصرون والفتح على الاول بمعنى النصر والاستفتاح طلب النصر والفتح على الثانى بمعنى الاعلام يقال فتح عليه كذا اذا اعلمه به ووقفه عليه ومنه قوله تعالى اتحدثونهم بما فتح الله عليكم والمتعلم يسمى مستفتحا لاستخباره من المعلم ومنه استفتح الامام ففتح عليه القوم فقول المصنف ويعرفونهم عطف تفسير لقوله يستفتحون ﴿قوله والسين للمبالغة﴾ لما كان يستفتحون بمعنى يفتحون ويعرفون لزم ان يكون للسين فائدة فذكر انها للمبالغة وذلك لان يستفتحون وان كان بمعنى يعرفون الا انه يدل مع ذلك على انهم انما فتحوا وعرفوا ذلك بعد طلبه من انفسهم وحيث لا يصح طلب الانسان من نفسه شيأ جعل ذلك من باب التجريد بان جردوا من انفسهم اشخاصا وسألوهم الفتح قائلين يا نفس عرّفى الكافرين ان نبى آخر الزمان بعث اليهم فنقاتلهم معه مقاتلة عاد وثمود ونظيره فى الابتناء على التجريد قولك قم مستعجلا اى قم طالبا من نفسك العجلة مكلفا لها بها ولا يخفى ما فى التجريد من المبالغة وان حصول الشئ بعد طلبه يكون ابلغ وقول المصنف والاشعار عطف تفسير للمبالغة ﴿قوله حسدا وخوفا على الرياسة﴾ قال الامام اما كفرهم فيحتمل ان يكون بوجوه احدها انهم كانوا يظنون ان النبى الذى يجدون نعته فى التوراة يكون من بنى اسرائيل لكثرة ما جاء من الانبياء من بنى اسرائيل وكانوا يرغبون الناس فى دينه ويدعونهم اليه فلما بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم من العرب من نسل اسماعيل عليه السلام عظم ذلك عليهم واظهروا التكذيب وخالفوا طريقتهم الاولى وفيه بحث بان الظاهر انهم كانوا عالمين بانه يبعث من العرب وان لم يعلموا بلده وقبيلته وشهر ولادته ويومها وثانيها ان كفرهم يحتمل ان يكون لاجل ان اعترافهم بنبوته يوجب زوال رياستهم واكلهم اموال الناس بالباطل فلذلك ابوا عن اتباعه واصروا على الانكار ويحتمل ان يكون ذلك لاجل انهم ظنوا انه مبعوث الى العرب خاصة فلا جرم كفروا به ﴿قوله دخولا اوليا﴾ اى اصالة لا تبعا لانهم هم المقصودون بالذات وان تناول اللفظ غيرهم ونظيره ما اذا ظلمك انسان فقلت لعنة الله على الظالمين فانه يدخل فيه هذا الظالم دخولا اوليا والباقون تبعا له لان الكلام سيق له بالاصالة * قال الامام قوله فلما

(مصدق لما معهم) من كتابهم وقرئ بالنصب على الحال من كتاب لتخصيصه بالوصف وجواب لما محذوف دل عليه جواب لما الثانية (وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا) اى يستنصرون على المشركين ويقولون اللهم انصرنا بنبى آخر الزمان المنعوت فى التوراة او يفتحون عليهم ويعرفونهم ان نبيا يبعث فيهم وقد قرب زمانه والسين للمبالغة والاشعار بان الفاعل سال ذلك من نفسه

جاءهم ماعرفوا كفروا به يدل على انهم كانوا عارفين بنبوته عليه الصلاة و السلام* وفيه سؤال وهو ان التوراة نقلت نقلا متواترا فاما ان يقال انه حصل فيها نعت محمد عليه الصلاة و السلام على سبيل التعيين بانه الشخص الموصوف بالصورة الفلانية و السيرة الفلانية وسيظهر فى السنة الفلانية فى المكان الفلانى اولم يوجد التوصيف على الوجه الذى يعينه بشخصه فان كان الاوّل كان القوم مضطرين الى معرفة شهادة التوراة على صدق محمد عليه الصلاة و السلام فكيف يجوز على اهل التوراة اطباقهم على الكذب و ان كان الثانى لم يلزم من الاوصاف المذكورة فى التوراة كون صاحب تلك الاوصاف هو محمد عليه الصلاة و السلام بعينه فكيف قال تعالى فلما جاءهم ماعرفوا كفروا به *والجواب ان الوصف المذكور فى التوراة كان وصفا اجماليا واما محمد صلى الله عليه و سلم فانهم لم يعرفوا نبوّته بمجيئ تلك الاوصاف بل بظهور المعجزات وكانت تلك الاصاف كالمؤكدة لها فلهذا ذمهم الله تعالى على الانكار **قوله** مانكرة بمعنى شئ اعلم ان افعال المدح و الذم لاتعمل الا فى الاسم المعرّف بلام الجنس اوفى الاسم المضاف الى المعرف باللام او فى ضمير مفسر بنكرة منصوبة على التمييز فنحو قوله فنعم صاحب قوم السلاح لهم نادر لايعتدّ به و اذا قلت نعم الرجل زيد فزيد امامبتدأ مؤخر كأنه قيل زيد نعم الرجل لانه اخر على نية التقديم و استغنى عن الراجع الى المبتدأ من حيث ان المراد بالرجل الجنس الشائع فى جميع آحاده فلما كان زيد داخلا تحته كان بمنزلة الضمير الراجع الى زيد و اما ان يكون زيد خبر مبتدأ محذوف كأنه لما قيل نعم الرجل قبل من هذا الذى اثنى عليه فقيل زيد اى هو زيد وكذا الكلام فى نحو قولك نعم غلام الرجل زيد و الاصل فى قولك نعم رجلا زيد ان ضمير الفاعل للاختصاص و الاكتفاء لان النكرة المنصوبة تدل عليه ورجلا منصوب على التمييز كما فى قولك عشرون رجلا و المميز لايكون الانكرة ولابدّ بعد ذكر هذين الفعلين مع فاعلهما الصريح او المضمر والمميز من ان يذكر المخصوص بالمدح او الذم وقد يحذف لقرينة ولابدّ ان يكون المخصوص بالمدح او الذم من جنس الفاعل المذكور بعد نعم وبئس كزيد فانه من جنس الرجل فتقدير قوله تعالى ساء مثلا القوم الذين كذبوا بآياتنا ساء مثلا مثل القوم فحذف المخصوص بالذم المضاف الى القوم لدلالة القرينة عليه وكلمة ما بعد بئس فى قوله بئسما اشتروا اختلف فيها النحاة هل لها محل من الاعراب او لا فذهب الفرآء الى انها مع بئس شئ واحد ركب تركيب حبذا فلا يكون لها محل من الاعراب وذهب الجمهور الى ان لها محلا ثم اختلفوا هل محلها رفع او نصب فذهب الاخفش الى انها فى محل النصب على التمييز والجملة بعدها فى محل النصب على انها صفة لها و فاعل بئس ضمير يفسره ما والمخصوص بالذم هو قوله ان يكفروا لانه فى تأويل المصدر و التقدير بئس هو شيأ اشتروا به انفسهم كفرهم واختاره المصنف و الزمخشرى و قيل يجوز ان تكون ما مصدرية و التقدير بئس اشترآؤهم فيكون ما وما فى حيزها فى محل الرفع على انه فاعل بئس *واعترض عليه بان فاعل بئس لايكون اسما يتعرّف بالاضافة بل يكون اما معرّفا باللام او مضافا الى المعرّف باللام اومضمرا مفسرا بنكرة *واجيب بان من قال انها مصدرية لم يصرح بان المصدر المؤوّل مرفوع بئس حتى يرد الاعتراض لجواز ان يكون مراده كونه المخصوص بالذم وكون فاعل بئس مضمرا حذف مميزه لدلالة القرينة عليه والتقدير بئس اشترآء اشترآؤهم **قوله** ومعناه باعوا الاشترآء من الاضداد وانما فسره بالبيع لانهم لما اختاروا الكفر وبذلوا انفسهم فيه جعلوا كأنهم بذلوا اسلعتهم التى هى انفسهم لاصابة مايكون عوضا عنها وهو الكفر الذى يؤدّيهم الى الخلود فى النار مع تمكنهم من اختيار الايمان و صالحات الاعمال المؤدية الى سعادة الابد ويؤيد هذا المعنى ماورد فى الحديث كل الناس يغدو فبائع نفسه فامان يعتقها اويوبقها فان اخذ بدل نفسه التى بذلها الايمان و الطاعة اعتقها وان اخذ بدلها الكفر و المعصية فقد اوبقها واضيعها شبه مرور الازمان و انقضاء الانفاس فى اكتساب الطاعة و المعصية ببيع النفس بمقابلة ما كسبه و استفاده من الخير و الشر فاطلق على المشبه به ماوضع بازاء المشبه وهو لفظ البيع استعارة اصلية ثم استعيرمنه الى المشتق فصارت تبعية ثم جوّز ان يكون الاشتراء بمعنى الشرآء بناء على ان المكلف اذا كان يخاف على نفسه من عقاب الله تعالى فاتى باعمال يظن انها تخلصه من العقاب صار كأنه اشترى نفسه بتلك الاعمال فهؤلاء اليهود لما اعتقدوا فيما اتوا به انه يخلصهم من العقاب ويوصلهم الى الثواب ظنوا انهم اشتروا انفسهم بذلك فذمهم الله تعالى بقوله بئسما اشتروا به انفسهم **قوله** هو المخصوص بالذم فيكون اما مبتدأ وخبره الجملة قبله ولا حاجة الى الرابط لان العموم قائم مقام الضمير الرابط كأنه قيل كفرهم بئس هو شيأ اشتروا به انفسهم واما خبر المبتدأ محذوف وفى الحواشى السعدية انما يصح

(فلما جاءهم ماعرفوا) من الحق (كفروا به) حسدا وخوفا على الرياسة (فلعنة الله على الكافرين) اى عليهم واتى بالمظهر للدلالة على انهم لعنوا الكفرهم فتكون اللام للعهد ويجوز ان تكون للجنس ويدخلون فيه دخولا اوّليا لان الكلام فيهم (بئس مااشتروا به انفسهم) مانكرة بمعنى شئ مميزة لفاعل بئس المستكنّ واشتروا صفته ومعناه باعوا اوشروا بحسب ظنهم فانهم ظنوا انهم خلصوا انفسهم من العقاب بمافعلوا (ان يكفروا بما انزل الله) هو المخصوص بالذم

قوله (حسدا و خوفا على الرياسة) وقوله (دخوليا اوليا) مرّ حاشيتهما آنفا فى الصحيفة (٣٤٩) فلا تغفل (مصححه)

ان يكون الكفر مخصوصا بالذم ان لو قال ان كفروا بلفظ الماضى لظهور ان ماباعوا به انفسهم و استبدلوا به فى الماضى ليس هو ان يكفروا فى المستقبل * و اجيب بان المعنى على المضى و العدول الى المضارع على طريق حكاية الحال الماضية استحضارا للصورة البديعة للكفر بعد ذلك الاستقباح مع ان فى العدول عن الماضى الدال على التحقق دلالة على ان الكفر مما لا ينبغى ان يصدر عن العاقل على سبيل التحقق ﴿قوله طلبا ماليس لهم﴾ فسر البغى بالطلب لانه اصل معناه يقال بغاه فانبغى اى طلبه فانطلب و يقال لمن خرج على السلطان باغ لكونه طالبا للظلم و الخروج عن الطاعة و يقال للمرأة الزانية بغى لابتغائها ما يحرم عليها و يقال للمتكبر باغ لطلبه اكراما لا يستحقه ثم عطف الحسد على طلب ماليس لهم على طريق تفسير العام بالخاص لان الحسد طلب مخصوص و هو طلب زوال نعمة الله عن المحسود و ليس للحاسد ان يطلب ذلك فصح ان يجعل الحسد مفسرا بطلب ماليس للانسان روى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان كفر اليهود لم يكن شكا و لا اشتباها و لكن بغيا منهم اى حسدا حيث صارت النبوة فى ولد اسمعيل عليه السلام يعنى انهم قد احبوا ان يبعث نبى آخر الزمان من آل يعقوب بن اسحق بن ابراهيم عليهم السلام لانهم كانوا من اولاده فلما بعث من اولاد اسمعيل بن ابراهيم عليهم الصلاة و السلام و العرب كانت من اولاده كفروا به و كتموا نعته حسدا منهم بما انزل الله تعالى من فضله يعنى التوراة و الكتاب على محمد عليه الصلاة و السلام ﴿قوله علة ان يكفروا دون اشتروا الفصل﴾ اى بين فعل الاشتراء و بين العلة المذكورة بما هو اجنبى عن فعل الاشتراء و هو المخصوص بالذم و جعله صاحب الكشاف علة لقوله اشتروا لا لقوله ان يكفروا و قال صاحب الكشاف فى بيانه انه ليس الامر كما قاله البيضاوى ان المعنى على ذم الكفر الذى اوثر على الايمان بغيا لا على ذم الكفر المعلل بالبغى و اما الفصل فليس بما هو اجنبى هذا كلامه ففرق بين الكفر الذى اختاروه حسدا و بين الكفر الناشئ عن الحسد الذى اختاروه على الايمان و كل واحد منهما و ان كان مذموما الا انه جعل الآية مسوقة لذم الاول بشهادة اقتضاء المقام ذلك لان الذم المذكور متفرع على اختيارهم الكفر مع معرفتهم حقيقة الايمان و وجوبه حيث قال فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فنفى كون الكفر اختيارهم مع معرفتهم حقيقة الايمان و وجوبه حيث قال فلما وذمه من حيث كون سبب اختيارهم ذلك و لما بين ان المقام يقتضى كونه علة لقوله اشتروا بين انتفاء ما يمنع من ذلك من حيث ان المخصوص بالذم ليس باجنبى فى موضعه لانه من متعلقات فعل الذم كاشتروا و اجاب النحرير التفتازانى عن كل واحد من الامرين بقوله المخصوص بالذم و ان لم يكن اجنبيا بالنسبة الى فعل الذم و فاعله لكن لا خفاء فى انه اجنبى بالنسبة الى الفعل الذى وصف به تمييز الفاعل و القول بان المعنى على ذم ما باعوا به انفسهم حسدا و هو الكفر لا على ذم ما باعوا به انفسهم و هو الكفر حسدا تحكم هذا كلامه و اراد بالفعل الذى وصف به تمييز الفاعل لفظ اشتروا فانه كما مر صفة كلمة ما و انها مميزة لفاعل بئس المستكن فيه و يمكن ان يجاب عن قوله لا خفاء فى انه اجنبى بالنسبة الى الفعل الذى هو صفة لتمييز الفاعل كأنه هو فاعل بئس و مع تخلل هذا الفاصل الاجنبى بينهما لا وجه لكونه علة له و منصوبا به و قوله تعالى ان ينزل الله فيه قولان احدهما انه مفعول من اجله و الناصب له بغيا اى علة البغى انزل الله فضله على محمد عليه الصلاة و السلام و الثانى على انه باسقاط الخافض و التقدير على ان ينزل او لأن ينزل اى حسدا على ان ينزل و من فضله صفة لموصوف محذوف و هو مفعول ينزل اى ينزل الله شيأ كائنا من فضله فيكون محله النصب و من عباده حال من الضمير المحذوف الذى هو العائد من جملة الصلة الى من الموصولة او من جملة الصفة الى من الموصوفة اى على الذى يشاؤه كائنا من عباده او على رجل يشاؤه كائنا منهم و الاضافة فى عباده للتشريف و الباء فى قوله بغضب للحال اى رجعوا ملتبسين بغضب او مغضوبا عليهم و قوله على غضب فى محل الجر على انه صفة لقوله بغضب اى بغضب كائن على غضب اى بغضب مترادف و الفاء فى قوله فباؤا سببية عطفت بها جملة باؤا على جملة اشتروا فصاروا بذلك احقاء بغضب مترادف و استحقوا نوعا من العذاب بعد نوع بسبب عصيان بعد عصيان و ذنب على اثر ذنب و ذنبهم المترادف اما كفرهم بمحمد صلى الله عليه و سلم و حسدهم لمن هو افضل الخلق او كفرهم به بعد كفرهم بعيسى عليه السلام او بعد قولهم عزير ابن الله ﴿قوله تعالى و للكافرين عذاب مهين﴾ من قبيل وضع الظاهر موضع الضمير تنبيها على العلة المقتضية لعذابهم كما فى قوله تعالى فلعنة الله على الكافرين فتكون اللام للعهد و يجوز ان تكون للجنس و يدخل فيه هؤلاء الكفار دخولا اوليا و المهين صفة العذاب اى و لهم عذاب يهانون فيه فلا يعزون ابدا و اصله مهون من الهون

(بغيا) طلبا لما ليس لهم و حسدا و هو علة ان يكفروا دون اشتروا للفصل (ان ينزل الله) لان ينزل اى حسدوه على ان ينزل الله و قرأ ابن كثير و ابو عمرو و يعقوب بالتخفيف (من فضله) يعنى الوحى (على من يشاء من عباده) على من اختاره للرسالة (فباؤا بغضب على غضب) للكفر و الحسد على من هو افضل الخلق و قيل لكفرهم بمحمد صلى الله عليه و سلم بعد عيسى عليه السلام او بعد قولهم عزير ابن الله (و للكافرين عذاب مهين) يراد به اذلالهم بخلاف عذاب العاصى فانه طهرة لذنوبه

وهو الذلة وهو اسم فاعل من اهان يهين اهانة مثل اقام يقيم اقامة فنقلت كسرة الواو الى الساكن قبلها فسكنت الواو بعد كسرة فقلبت ياء فصار مهين والاهانة الاذلال والخزى والحصر اللازم من تقديم الخبر معناه انحصار العذاب الذى يراد به الاذلال فى الكفار فلا يلزم ان لا يعذب عصاة المؤمنين اصلا لان ما اصابهم من العذاب انما يراد به الطهرة لا الاذلال واسناد الاهانة الى العذاب مع ان المهين فى الحقيقة انما هو الله من قبيل اسناد الفعل الى السبب المفضى اليه قال الامام العذاب فى الحقيقة لا يكون مهينا لان المهين من اهان غيره وذلك لا يتصوّر الا من العقلاء بل المهين للمعذبين هو الله تعالى وحده الا ان الاهانة لما حصلت مع العذاب صح ان يوصف العذاب بالمهين وانما قال وللكافرين ولم يقل ولهم تنبيها على العلة المقتضية للعذاب المهين فيدخل فيها اولئك الكفار وغيرهم والعبارة الثانية لا يدخل فيها الاهم ﴿قوله بجميع الكتب المنزلة باسرها﴾ فان لفظ ما بمعنى الذى يفيد العموم والمعنى واذا قيل لليهود آمنوا بما انزل الله ومن جملة ما يدل على عمومه صحة الاستثناء منها اى انه تعالى امرهم ان يؤمنوا بما انزل الله تعالى فلما آمنوا بالبعض دون البعض ذمهم على ذلك ولولا ان لفظ ما يفيد العموم لما حسن هذا الذم فان حكاية هذه المقالة عنهم حين ما يقال لهم آمنوا بما انزل الله ذم لهم وبيان لنوع آخر من قبائحهم حيث بين انهم امروا بالايمان بجميع ما انزل الله والحال انها مقارنة بالحق الموافق لما معهم فان الكتب الالهية متوافقة فى اصول الدين فمن جملة ما فى التوراة الايمان بمحمد عليه الصلاة والسلام وبجميع الانبياء والرسل عليهم السلام وبجميع ما انزل الله والنهى عن التفريق بين الرسل والتفريق بين الكتب كما قال تعالى فى القرآن قلنا اهبطوا منها جميعا فاما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى فلا خوف عليهم ولاهم يحزنون الى قوله خالدون والمعنى ان يأتينكم منى هدى بانزال وارسال فمن تبعه منكم نجا وفاز ومن لم يتبع بل كفر بالله وكذب بآياته اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فلو كانوا آمنوا بالتوراة لما كفروا بمحمد عليه الصلاة والسلام وبما انزل عليه ولصدّقوا بالانبياء كلهم وبما انزل عليهم ثم كذبهم الله تعالى فى ادّعائهم الايمان بالتوراة برضاهم بقتل الانبياء نحو يحيى وعيسى وزكريا عليهم الصلاة والسلام وليس فى التوراة قتل نفس بغير حق فضلا عن قتل الانبياء ﴿قوله حال من الضمير فى قالوا﴾ وذلك اما على حذف المبتدأ اى وهم يكفرون بما وراءه او على تجويز دخول الواو فى المضارع المثبت كما سمع من قولهم قمت واصك وجهه بناء على كونها جملة وان شابهت المفرد قال ابن الحاجب فى الكافية فى بحث الحال وتكون جملة خبرية فالاسمية بالواو وبالضمير على ضعف والمضارع المثبت بالضمير وحده وذلك لان المضارع على وزن اسم الفاعل لفظا وتقديرا معنى فقولك جاءنى زيد يركب بمعنى جاءنى راكبا فالحق به فى كونه بالضمير وحده ﴿قوله ووراء فى الاصل مصدر﴾ كأنه من وراه يريه مثل قضى يقضى قضاء وواريت الشئ اخفيته وتوارى هو اختفى وهو فى غالب الاستعمال ظرف بمعنى خلف وقد يكون بمعنى قدّام قال تعالى ومن ورآئهم جهنم وقال وكان ورآءهم ملك اى من قدّامهم اى وكان حاكمهم ملك وهمزة ورآء بدل من الياء لقولهم تواريت او هى همزة اصلية لتصغيره على وريئة وقال الازهرى يصلح لما قبله ولما بعده لان معناه ماتوارى عنك اى استتر وهو موجود فيهما وعن الراغب ورآء يقال للخلف والقدام وهو فى الاصل مصدر يضاف الى الفاعل والمفعول فمتى قيل ورآء زيد بمعنى قدّامه فمعناه الذى يوارى زيدا واذا قيل بمعنى خلف فهو الذى يواريه زيد ثم جعل ظرفا مثل كثير من المصادر فالذى يكون خلف احد يكون ذلك الاحد مواريا له فقولك ورآء الاحد بمعنى خلفه من اضافة المصدر الى الفاعل ولو كان امام الاحد لكان الاحد مستورا به ولكانت الاضافة الى المفعول والورآء فى الآية بمعنى القدّام لان القرآن الذى كفروا به قدّام التوراة فالاضافة فيه من قبيل اضافة المصدر الى المفعول كأنه قيل ويكفرون بالذى يوارى التوراة ويسترها لكونه متقدّما عليها والضمير المجرور فى قوله تعالى بما ورآءه راجع الى التوراة وتذكيره لكون التوراة معبرا عنها بما فى قولهم ما انزل علينا والحصر المستفاد من قوله وهو الحق ليس حصرا حقيقيا لان جميع كتب الله حق لاسيما التوراة لان كون القرآن مصدّقا لها يدل على حقيتها ايضا بل هو حصر ادّعائى كالحصر المستفاد من قوله تعالى ذلك الكتاب ومما يحسن حصر الحقية فى القرآن تقييده بقوله مصدّقا لما معهم فانه حال مؤكدة من الحق والعامل فيها ما فى الحق من معنى الفعل اى احقه مصدّقا لما معهم فان كتابهم وان كان حقا بلا ارتياب الا ان الحق الذى يكون مصدّقا لما معهم هو القرآن خاصة فاستقام الحصر الحقيقى باعتبار التقييد وقد مرّ ان قوله ويكفرون بما ورآءه حال من ضمير قالوا وقوله وهو الحق حال من ورآءه

(واذا قيل لهم آمنوا بما انزل الله) بجميع الكتب المنزلة باسرها (قالوا نؤمن بما انزل علينا) اى بالتوراة (ويكفرون بما ورآءه) حال من الضمير فى قالوا ووراء فى الاصل مصدر جعل ظرفا ويضاف الى الفاعل فيراد به ما يتوارى به وهو خلفه والى المفعول فيراد به ما يواريه وهو قدّامه ولذلك عدّ من الاضداد (وهو الحق) الضمير لما ورآءه والمراد به القرآن (مصدّقا لما معهم) حال مؤكدة تتضمن ردّ مقالتهم فانهم لما كفروا بما يوافق التوراة فقد كفروا بها

و العامل فيهايكفرون و قوله مصدّقا لما معهم حال مؤكدة من الحق تتضمن ردّ مقالتهم و تلخيص المعنى انكم كاذبون فى قولكم نؤمن بما انزل علينا لانكم تكفرون بما يوافق كتابكم و هو القرءآن و اذا كفرتم به فقد كفرتم بكتابكم ثم ايد هذا التكذيب بالاستفهام عن وجه ارتكابهم لما حرمه التوراة و هو قتلهم الانبياء عليهم الصلاة و السلام ﴿قوله و انما اسنده اليهم﴾ و قد كان القتل من اسلافهم دونهم من حيث انهم رضوا فعل اسلافهم فكأنهم هم فعلوه و يؤيده ما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال ان كل من علم فعل معصية و انكرها فقد برئ منها و من رضيها كان كمن فعلها فكأنه قيل فلم ترضون بقتل اسلافكم الانبياء او فلم تعزمون على قتلهم اى على قتل خاتم الانبياء و لفظ القتل للتعظيم و القتل مجاز عن الرضى به و العزم عليه و ايضاهم عازمون على قتل سيد الانبياء عليه السلام و لذلك سحروه و سمّوا له الشاة و العازم على الشئ كفاعله و ايضا قد كان من عادة العرب ان ينسبوا ما اتاه آباؤهم الى انفسهم على طريق الفخر فيقولون فعلنا كذا متصوّرين فى انفسهم بصور آبائهم فخوطبوا ايضا فى نسبة مقالتهم على عادتهم * و اجيب ايضا بان المخاطبين بقوله آمنوا بما انزل الله و القائلين نؤمن بما انزل علينا هم جنس اليهود من الحاضرين و الماضين الا انه غلب الحاضرين على الغائبين لاتصالهم بهم نسبا و دينا فخوطب الجميع بقوله فلم تقتلون انبياء الله و بقوله و لقد جاءكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل و صح خطاب الجنس بهذين الامرين لان فيه من اتى بهما كما مرّ فى قوله و لعل الخطاب للموجودين فى عهد الرسول صلى الله عليه و سلم و من قبلهم على التغليب ﴿قوله يعنى الآيات التسع﴾ و هى الطوفان و الجراد و القمل و الضفادع و الدم و العصا و اليد البيضاء و فلق البحر و تفجير الماء الكثير من الحجر الصغير و قيل نتق الطور بدل الطوفان * فان قيل كيف قال تقتلون من قبل و لا يجوز أن يقال يخرج امس * اجيب بان عادة العرب اذا ارادوا ان يخبروا عن تعاطى فعل مداوم عليه بدلوا لفظ الماضى بالمستقبل تنبيها على المداومة عليه نحو قول الشاعر

* و لقد امرّ على اللئيم يسبنى * فمضيت ثمة قلت لا يعنينى *

و على ذلك يقال فعلت كذا قبل و بعد يجئ تارة بلفظ الماضى و تارة بلفظ المستقبل و الظاهر ان محصول الجواب ان لفظ المضارع فى هذه يراد به الاستمرار التجددى كما فى نحو الله يستهزئ بهم بمعنى ان شأنه تعالى استهزاؤهم و اهانتهم و قد يجاب عنه بانه من قبيل حكاية الحال الماضية كأنه قيل فلم كنتم تقتلون من قبل و قيل قوله من قبل متعلق بمقتضى قوله فلم الذى هو بحث عن علة الشئ فكأنه قيل اخبرونى من قبل بمقتضى قوله فلم عن سبب قتلكم و مداومتكم ﴿قوله من بعد مجئ موسى﴾ عليه الصلاة و السلام بالبينات على ان يكون ضمير من بعده راجعا الى المجئ المدلول عليه بقوله جاءكم و قوله او ذهابه الى الطور على تقدير ان يكون الضمير لموسى بتقدير المضاف نحو الذهاب و الانطلاق و المفارقة ﴿قوله حال بمعنى اتخذتم العجل ظالمين بعبادته او بالاخلال بآيات الله) كلمة او لمنع الخلوّ لجواز الجمع نقل صاحب الكشف عن صاحب التحقيق انه قال الحمل على الاعتراض اولى و ان كان ميل اكثر المفسرين الى الاوّل لانه ان جعل حالا يكون تكرارا محضا و ان عبادة العجل لا تكون الا ظلما بخلاف ما لو جعل اعتراضا فانه حينئذ يكون بيانا لرذيلة لهم تقتضى ذلك و المصنف قدّم ما ذهب اليه الاكثرون و اشار الى انتفاء التكرار و كون الحال مقيدة لمضمون عاملها بان قدر مفعولا ثانيا لعاملها حيث قال اتخذتم آلها بمعنى انكم اعتقدتم كونه مستحقا للعبادة اى باتعاب الجوارح فى خدمته على وجه الثبات و الدوام كما يدل عليه الجملة الاسمية و لا يخفى ان الاستمرار على الظلم بعبادته و خدمته غير الظلم باعتقاد كونه آلها مستحقا للعبادة الذى هو مضمون العامل و مضمون الحال المقيد للتقييد و لم يقل و انتم عابدوه للاشعار بان عبادة العجل بعد اتخاذه آلها هى الظلم كله بحيث اذا اطلق الظلم لا يتبادر الذهن الا اليه و ان قيد الظلم بكونه فى الاخلال بآيات الله كان اندفاع كونه تكرارا اظهر لظهور التغاير بين مضمون الحال و مضمون عاملها و انما يكون تكرارا لو كان المعنى و انتم ظالمون فى هذا الاتخاذ و حينئذ يجب ان تكون مؤكدة ﴿قوله او اعتراض الخ﴾ مبنى على ان الاعتراض لا يختص باثناء الكلام و لا بما بين الكلامين المتصلين و فى الحواشى القطبية و ان كان المعنى و انتم ظالمون مطلقا اى مستمرون على الظلم فهى مؤكدة لقوله ثم اتخذتم العجل فيكون تذييلا و هو ما يؤكد به الكلام بعد تمامه لا اعتراضا لانه ليس فى اثناء الكلام و لعل المصنف اراد بالاعتراض ما هو اعم من الاعتراض المصطلح عليه و التذييل و هذه الجملة المؤكدة لا محل لها من الاعراب سواء كانت واقعة فى اثناء الكلام او فى آخره ﴿قوله و مساق الآية ايضا﴾ اى كان

(قل فلم تقتلون انبياء الله من قبل ان كنتم مؤمنين) اعتراض عليهم بقتل الانبيا مع ادّعاء الايمان بالتوراة و التوراة لا تسوّغه و انما اسنده اليهم لانه فعل آبائهم و انهم راضون به عازمون عليه و قرأ نافع وحده انبئاء الله مهموزا فى جميع القرءآن (و لقد جاءكم موسى بالبينات) يعنى الآيات التسع المذكورة فى قوله تعالى و لقد آتينا موسى تسع آيات بينات (ثم اتخذتم العجل) اى آلها (من بعده) من بعد مجئ موسى او ذهابه الى الطور (و انتم ظالمون) حال بمعنى اتخذتم العجل ظالمين بعبادته او بالاخلال بآيات الله تعالى او اعتراض بمعنى و انتم قوم عادتكم الظلم و مساق الآية ايضا لابطال قولهم نؤمن بما انزل علينا و التنبيه على ان طريقتهم مع الرسول طريقة اسلافهم مع موسى عليهما السلام لا لتكرير القصة و كذا ما بعدها

مساق الآية التي قبلها لتكذيبهم و الدلالة على بطلان قولهم نؤمن بما انزل علينا كذلك مساق هذه الآية ايضا فكأنه قيل آمنتم به وقد اتاكم موسى بالبينات فما لبثتم ان عبدتم العجل ظلما حيث ظلمتم بالاخلال بآيات الله وبيناته و تلقيها بالكفران وكلمة ثم في قوله ثم اتخذتم العجل للدلالة على تباعد مابينهما بحسب الرتبة و التعقل لا للتراخي الزماني وهذه احدى الفائدتين من سوق الآية ههنا لا لمجرد تقريعهم و توبيخهم على كفرهم و عنادهم و عبادتهم العجل بعد ماجاءهم موسى عليه الصلاة و السلام بالمعجزات العجيبة و الآيات الباهرة حتى يقال انه تكذيب للقصة و الفائدة الثانية التنبيه على ان طريقتهم مع الرسول عليه السلام طريقة اسلافهم مع موسى عليه السلام و بيان ان كفرهم به عليه السلام ليس باعجب من كفر اسلافهم بموسى عليه السلام تسكينا لقلب رسول الله صلى الله عليه وسلم و تسلية له لئلا يظن انه اوّل مكذب من الرسل و اوّل من يكفر به و يؤيده قوله تعالى وكلا نقص عليك من انباء الرسل مانثبت به فؤادك الآية فاندفع مايتوهم من أن هذه الآية و مابعدها تكرار لايترآى لها مزيد فائدة ﴿ قوله و اسمعوا اسماع طاعة ﴾ اشارة الى جواب مايقال كيف طابق الجواب بقولهم سمعنا و عصينا لما قيل لهم و اسمعوا فان جواب اسمعوا اما سمعنا و اما لانسمع من غير ذكر شئ آخر فلم زادوا و عصينا و ماهو الاستدراك لامدخل له في الجواب * و تقرير الجواب ان الاستدراك انما يلزم اذا امر و اطلق السماع و هم قدامر و ابسماع مقيد و هو سماع القبول و الطاعة فاجابوا بنفي المقيد باعتبار انتفاء قيده و قالوا اسمعنا سماع معصية فهو جواب مطابق للامر بسماع القبول و الطاعة لا استدراك فيه ﴿ قوله و اشربوا ﴾ يجوز ان يكون معطوفا على قوله قالوا اسمعنا و يجوز ان يكون حالا من فاعل قالوا اى قالوا ذلك و قد اشربوا و يجوز ان يكون مستأنفا لمجرد الاخبار بذلك و استضعفه ابو البقاء بناء على انه قد قال بعد ذلك قل بئسما يأمركم به ايمانكم و هو جواب قولهم سمعنا و عصينا فالاولى ان لايكون بينهما اجنبي و الضمير المرفوع في اشربوا مفعوله الاوّل اقيم مقام الفاعل و الثاني هو العجل لان شرب يتعدّى بنفسه و بالهمزة يتعدّى الى مفعول آخر و الاحسن ان يقدر مضافان قبل العجل و يقال تقدير الكلام و اشربوا حب عبادة العجل ﴿ قوله تداخلهم حبه ﴾ يعني ان حقيقة اشربوا العجل جعلوا شاربين للعجل و ان حقيقة الشرب تناول الماء بالفم و ادخاله الجوف و لا ماء ههنا فضلا عن تناوله بالفم و ان اريد بالشرب مجرد ادخال شئ و ايصاله الى الجوف فنفس العجل و جسده و جسمه لا يدخل الجوف فاوّل الشرب بالنفوذ و الحلول و الدخول و حمل الكلام على حذف المضاف كقوله تعالى واسأل القرية فمعنى الآية و تقديرها و سقوا حب العجل و خلطوا به حتى اختلط بهم كما يقال ابيض مشرّب حمرة اذا كان مخالطه حمرة و الحب و اللون و نحوهما و ان كانت مما لا يتعلق بالشرب حقيقة الا انه شاع و اشتهر بين الانام استعارة اسم الشراب لكل ماينفذ في الشئ و يختلط به نفوذ المشروب في امعاء الشارب و استعارة اسم الشرب لنفوذه فيه كقول من قال

شربت الحب كاسا بعد كاس ❁ و مانفد الشراب و لا رويت

و يقال اشرب قلبه حبا او بغضا و اشرب الثوب الصبغ اى تداخل و نفذ كنفوذ الماء في اعماق الجسد ﴿ قوله و رسخ في قلوبهم صورته لفرط شغفهم به ﴾ اشارة الى ان وجه العدول عما هو صريح في الدلالة على المعنى المذكور الى ما عليه المنزل يدل على المبالغة في شربهم حب العجل و ذلك ان المنزل يدل على التمكن و الرسوخ المستفاد من الظرفية و على ان فرط حبهم له بلغ الى حيث صارت صورة العجل متمكنة راسخة في قلوبهم غير زآئلة عنها عنها و ان زالت حقيقته العينية و ذاته الجسمية و لا يخفى انه ابلغ في الدلالة على اشراب قلوبهم الحب ثم انه لا يخفى ان محل الحب هو القلب فكان الظاهر ان يقال و اشربت قلوبهم حب العجل الا انه سلك طريق الابهام في التفسير حيث ابهم مكان الاشراب باسناده الى الكل فانه يدل على ان شيأ ما في الكل اشرب الحب و تداخل هو فيه الا انه لايدرى بخصوصه اى شئ هو فسر ذلك الشئ بقوله في قلوبهم و لا يخفى ان تبيين الشئ و تفصيله بعد الابهام و الاجمال اوقع في النفس و الذ * فقوله و في قلوبهم بيان لمكان الاشراب جواب عما يقال يكفي ان يقال و اشربوا العجل اى حبه و على تقدير ان يذكر فما الحاجة الى كلمة في و نظيره من بعض الوجوه قوله تعالى انما يأكلون في بطونهم نارا اذ يكفي فيه ان يقال يأكلون نارا الا ان الاكل لما لم يكن في جميع الاجزآء ذكر قوله في بطونهم بيانا للمكان و ايذانا بان المقام يقتضي مزيد التقرير و ان لم يصح ان يقال تأكل بطونهم نارا بدون كلمة في كما يصح ان يقال اشرب قلوبهم العجل اى حبه و عدل عنه باسناد الاشراب الى انفسهم للمبالغة كأنهم اشربوا بجملتهم العجل نفسه روى ان موسى عليه الصلاة

(و السلام)

(و اذ اخذنا ميثاقكم و رفعنا فوقكم الطور خذوا ما آتيناكم بقوّة و اسمعوا) اى قلنا لهم خذوا ما امرتم به في التوراة بجدّ و اسمعوا سماع طاعة (قالوا سمعنا) قولك (و عصينا) امرك (و أشربوا في قلوبهم العجل) تداخلهم حبه و رسخ في قلوبهم صورته لفرط شغفهم به كما يتداخل الصبغ الثوب و الشراب اعماق البدن و في قلوبهم بيان لمكان الاشراب كقوله انما يأكلون في بطونهم نارا (بكفرهم) بسبب كفرهم

والسلام لما رجع الى قومه حرق العجل الذى عبدوه اى برده بالمبرد وقد رماه فى اليم اى نسفه فى البحر فجعلوا يشربون منه بحبهم العجل وقيل لما حرقه ونسفه فى اليم جعلوا يشربون الماء حتى اصفرت وجوههم وقيل انهم لما رأوا التوراة ومافيها من الشدآئد قالوا عند ذلك عبادة العجل علينا اهون مما فيها من الشرآئع فذلك كله آثار حب العجل **قوله** وذلك لانهم كانوا مجسمة او حلولية بيان لكيفية كفرهم بالله عزوجل وكون ذلك سببا لحب العجل وعبادته فانهم لما كانوا مجسمة اوحلولية ورأوه اعجب الاجسام واحسنها زعموا انه أليق بكونه آلها او يحلون الاله فيه فتمكن فى قلوبهم حبه وحب العبادة له واندفع بذلك مايقال كيف اتفق جمع عظيم من العقلاء على مايعلم فساده بالضرورة من كون تمثال حيوان هومثل فى البلادة آله السموات والارض سيما وقد شاهدوا قبل ذلك ماهوقريب من حد الالجاء فى الدلالة على الصانع القادر الحكيم من المعجزات الباهرة **قوله** نحو هذا الامر وهو قولهم سمعنا سماع معصية وتداخل حب عبادة العجل فى قلوبهم والمراد بالآيات الثلاث الآيات المذكورة بعد قوله تعالى افتطمعون الآية الاولى قوله تعالى واذ اخذنا ميثاق بنى اسرآئيل لاتعبدون الا الله الآية والثانية قوله واذا اخذنا ميثاقكم لاتسفكون دماءكم ولاتخرجون انفسكم من دياركم والثالثة قوله تعالى واذا اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور **قوله** الزاما عليهم متعلق بمعدودة تعلق العلة بالمعلول فان توبيخهم باستكبارهم عن الايمان بكل نبى جاءهم بما لاتحبه انفسهم وقد آتاه الله تعالى ما آتاه وايده بما ايده الزام عظيم وكذا الاخبار بكفرهم بما عرفوا من الحق وقوله ان كنتم مؤمنين بما انزل الله عليكم فلم تقتلون انبياء الله ومن آمن به كيف يتأتى منه ان يقتل نبيا وان يتولى قتله الزام بليغ **قوله** تقرير للقدح اى المذكور وسوآء كان الجواب المقدر للشرط ما امركم بهذه القبائح ومارخص لكم فيها ايمانكم بها او قوله فبئس مايأمركم به ايمانكم بها والمعنى على التقدير الاول لو فرضنا وقدرنا انكم آمنتم بالتوراة حقيقة فذلك الايمان لايأمركم بمثل هذه القبائح ولايرخص لكم فيها اذليس فى التوراة مايدل على جواز قتل الانبياء وعبادة العجل ونقض الميثاق والكفر بما عرف انه حق والايمان الذى تدعونه قد امركم بهذه القبائح فتبين انه ليس من الايمان بالتوراة حقيقة فلايليق ان يسمى ايمانا الا بالاضافة اليكم فلذلك قيل بئس مايأمركم به ايمانكم بدل ان يقال بئس مايأمركم به الايمان بالتوراة ولاخفاء فى كونه تقريرا لابطال قولهم نؤمن بما انزل علينا وعلى التقدير الثانى لو فرضنا كونكم مؤمنين بها حقيقة اوجب ان لايأمركم ايمانكم بالامر المذموم لكن ايمانكم امركم بذلك فثبت انكم لستم بمؤمنين بها فكيف تدعون الايمان بما انزل عليكم * قال الامام قوله تعالى ان كنتم مؤمنين المراد به التشكيك فى ايمانهم والقدح فى صحة دعواهم الايمان وهو بعينه مذكور فى الكشاف وقال النحرير التفتازانى حمل كلمة ان على التشكيك لاستحالة الشك على المتكلم ماهو اصل ان والاولى ان تحمل على الفرض والتقدير كما ذكر فى مواضع اذلم يعهد استعمال ان لتشكيك السامعين انتهى كلامه واضيف الايمان اليهم فى قوله تعالى بئس مايأمركم به ايمانكم مع انهم بمعزل عن الايمان وليسوا من الايمان بها فى شئ تهكما بهم واستهزآء فان تسمية دعواهم الايمان ايمانا وتسليم تلك الدعوى منهم تهكم بهم والظاهر ان قوله يأمركم به المراد معناه المجازى والمعنى بئس مايدعوكم اليه ايمانكم ويقتضيه وفيه تشبيه لاستدعاء الشئ واقتضائه بالامر به واطلاق اسم المشبه به على المشبه وليس المراد حقيقة الامر لانها لاتتصور الا من العقلاء والايمان والكفر من قبيل الاعراض **قوله** كما قلتم لن يدخل الجنة الخ يعنى ان من جملة قبائحهم انهم كانوا يأمنون من سوء الخاتمة ولايخافون منها بل يحكمون بان الدار الآخرة وما اعد الله تعالى فيها لعباده من الملك العظيم والنعيم المقيم كما قال تعالى حكاية عنهم لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقولهم كونوا هودا او نصارى تهتدوا وقولهم نحن ابناء الله واحباؤه وقولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودة فامر الله تعالى رسوله عليه السلام بان يقول لهم ان كانت الدار الآخرة لكم كما تزعمون وان كنتم ابناء الله واحباءه كما تدعون فتمنوا الموت وذلك لان المرء لايكره الانتقال الى داره وبستانه بل يتمنى ذلك وكذلك المرء لايكره القدوم على الله ولاعلى حبيبه ولايخاف منهما النقمة بل يتوقع عندهما الكرامات والدرجات والعطايا والهدايا فان كان الامر كما تقولون فتمنوا الموت حتى تنجوا من غم الدنيا ومن تحمل الشدآئد التى كنتم فيها ان كنتم صادقين فى زعمكم بان الآخرة لكم وانكم ابناء الله واحباؤه فان قيل ان اعترضوا علينا وقالوا انكم تقولون ان الآخرة للمؤمنين لم لا احد منكم يتمنى الموت اذا قيل له تمن الموت فكل عذر لاح لكم فهو عذر لنا فلا معنى لاحتجاجكم بذلك علينا * اجيب عن هذا الاشكال بوجهين

وذلك لانهم كانوا مجسمة او حلولية ولم يروا جسما اعجب منه فتمكن فى قلوبهم ماسوّل لهم السامرى (قل بئس مايامركم به ايمانكم) اى بالتوراة والمخصوص بالذم محذوف نحو هذا الامر اومايعمه وغيره من قبائحهم المعدودة فى الآيات الثلاث الزاما عليهم (ان كنتم مؤمنين) تقرير للقدح فى دعواهم الايمان بالتوراة وتقديره ان كنتم مؤمنين بها ماامركم بهذه القبائح ورخص لكم ايمانكم بها او ان كنتم مؤمنين بها فبئس ماأمركم به ايمانكم بها لان المؤمن ينبغى ان لايتعاطى الامايقتضيه ايمانه لكن الايمان بها لايأمر به فاذن لستم بمؤمنين (قل ان كانت لكم الدار الآخرة عندالله خالصة) خاصة بكم كما قلتم لن يدخل الجنة الا من كان هودا

احدهما ان المؤمنين لم يجعلوا لانفسهم من الفضل و المنزلة عندالله مثل ماجعل اليهود لانفسهم بل المؤمن وان جل قدره غير الانبياء عليهم الصلاة و السلام فانه لايزول عنه خوف الخاتمة ومن كان قدابتلى بشئ من الخطايا فهو مفتقر الى زمان يتدارك فيه الذى فاته فلهذا لم يتمن المؤمنون الموت فاما اليهود فقد ادّعوا انهم من اهل الجنة وليس فيها شئ من الشدّة والدنيا دارشدة وبلية فلا معنى لامتناعهم من تمنى الموت لوكانوا صادقين فى دعواهم وثانيهما انهم كانوا يزعمون انهم ابناء الله واحباؤه وفى تمنيهم الموت وصول الى ابيهم وحبيبهم فى زعمهم ولااحد يرغب ولاينفر عن الحبيب والاب فدل امتناعهم من ذلك على كذبهم فى دعواهم واما المسلمون فلايدّعون ذلك ولايتمنون الموت بل يرغبون فى امتداد الحياة ولو تمنوه فوقع متمناهم لزم انقضاء عمرهم بدون الاجل الذى جعل لهم وفى ذلك تقديم الاجل عن الوقت الذى كان له والله تعالى يقول فاذا جاء اجلهم لايستأخرون ساعة ولايستقدمون فكان بين الاثنين مناقضة ويؤدّى الى القول باجلين وهو مذهب المعتزلة قيل لاتناقض بل الاجل واحد والله تعالى علم منهم فى سابق علمه انهم لايتمنون الموت فيكون اجلهم وقت ماارادوا ولو علم منهم انهم يتمنون الموت لجعل اجلهم وقت تمنيهم فى الابتدآء الا انه جعل اجلهم فى وقت معلوم اذالم يتمنوا وفى وقت التمنى اذاتمنوا الان ذلك صنيع من هو جاهل بالعواقب وهذا كما تقول فى الحديث المأثور * ان صلة الرحم تزيد فى العمر * المراد به ان يجعل عمره من الابتدآء كذلك اذا كان فى بيان علمه انقص من ذلك لاان يجعل عمره الى وقت ثم اذا وصل رحمه يزيد على ذلك الاجل واذا لم يصل فينتقص بخلافه مانحن فيه كذا فى شرح التأويلات للشيخ ابى منصور الماتريدى قدّس الله سرّه ونوّر مرقده وقوله خالصة قال الراغب الخالص كالصافى لكن الصافى يقال فيما لم يكن قبل فيه شوب ولايقال خالص الا اذا كان فيه شوب من قبل فزال عنه ودون لما كان فى الاصل اسما للقاصر عن الشئ اعتبر ذلك فى المكان تارة وفى الشرف تارة وفى الاختصاص تارة واذا قيل هذالى دونك فهو مفيد للاختصاص ومعناه انت تقصر عنه فان قيل كيف قال من دون الناس والمخاطبون ايضا من الناس قيل المراد بالناس اكثرهم اذلفظه عام ومعناه خاص اى دون سائر الناس وقال بعضهم فيه لطيفة وهو انه يقال فلان ليس من الناس وذلك متردّد بين المدح والذم فالمدح نحو قولك فلان ليس بانسان بل هو ملك كريم والذم نحو قوله

❁ لايخدعنك اللحى ولاالصور ❁ تسعة اعشار من ترى بقر ❁

ولما كانت الدار الآخرة لاتحصل للناس خالصة بل لابدّ فى نيلها من تحمل شوآئب وتجرّع نوآئب وكانوا قد ادعوا انها لهم خالصة قيل لهم ذلك بمعنى ان كنتم جنسا غير الناس فى ان تحصل لكم الدار الآخرة خالصة بخلاف ماتحصل للناس فتمنوا الموت وانما قيل لهم تمنوا الموت لانهم قالوا لن يدخل الجنة الامن كان هودا او نصارى وقالوا نحن ابناء الله واحباؤه فبين الله تعالى كذبهم فى دعواهم ذلك فقال ان كنتم احباء الله فالمحبة داعية الى الشوق والشوق داع الى محبة لقاء المحبوب ومحبة لقائه داعية الى تمنى سهولة السبيل اليه ولاسبيل الى سهولة السبيل اليه الابالموت فيجب ان يكون الموت متمنى فتركهم تمنى ذلك دلالة على ان لامحبة منكم له ﴿ **قوله** ونصبها على الحال من الدار ﴾ فانها اسم كان وخبره لكم قدّم عليه للاهتمام وعندالله ظرف متعلق بكانت او خبرها وقدمرّ ان معناه فى كتاب الله وحكمه واختار المصنف مذهب من يجوّز انتصاب الحال من اسم كان لان كان فعل متصرّف يعمل الرفع والنصب فى الاسم الظاهر والمضمر فيلزم ان يكون اسم كان فاعلا له ولئلا يلزم فعل بلافاعل وهو غير جائز فى علم النحو وقد صرّح ابن الحاجب بانه فاعل حيث عرف الافعال الناقصة بانها ماوضع لتقرير الفاعل على صفة فاذا كان فاعلا جاز ان ينتصب الحال منه مبينا لهيئة الفاعل والالكان فى نصبه الحال اسوأ حالا من حرف التنبيه واسم الاشارة وهو غير معقول ومنهم من لم يجوّز انتصاب الحال من اسم كان وقال ان الافعال الناقصة لاتعمل فى الحال لان اسماءها ليست فاعلا لها لان فاعل الفعل ماأسند اليه الفعل على جهة قيامه به واسم كان مثلا لم يسند اليه كان بل اسند اليه خبره واما الكون فهو مسند الى النسبة فانك اذا قلت كان زيد قائما فليس معناه ثبت زيد بل ثبت نسبة القيام الى زيد واذا لم يكن فاعلا فظاهر انه ليس بمعقول ايضا اذ ثبت انه لايمتنع ان ينتصب منه الحال ومن لم يجوز الحال من اسم كان بناء على انه ليس بفاعل جعل خالصة حالا من الضمير المستكن فى لكم وجعل عاملها الاستقرار والظاهر قول المجوّز القائل بان اسم كان مثلا فاعل له بناء على انه قد اسند اليه الفعل على طريقة القيام وان لم يكن قائما به فان الامور النسبية فى نحو قرب وبعد زيد كالنسبة بين الضارب والمضروب فلاتقوم باحدهما دون الآخر

ونصبها على الحال من الدار (من دون الناس) سائرهم او المسلمين واللام للعهد (فتمنوا الموت ان كنتم صادقين) لان من ايقن انه من اهل الجنة اشتاقها

بل بهما الضرورة صدور الفعل من احدهما و وقوعه على الآخر لانه مسند الى احدهما على جهة القيام ونعنى بتلك الجهة ان لاتغير صفة الفعل الى فعل و يفعل و اشباههما فان طريقة اسناد الفعل القائم مصدره بالفاعل حقيقة نحو ذهب زيد وظرف زيد عدم التغيير فكل ما اسند الفعل اليه على هذا النمط من الاسناد كان فاعلا عند النحاة و ان لم يكن الفعل قائمابه على الحقيقة فيكون اسم كان كزيد مثلا فاعلا عند النحاة كقولك قرب زيد لجاز انتصاب الحال منه بلا خفاء ﴿ **قوله** ذات الشوآئب ﴾ اى ذات الاقذار والادناس جمع شائبة كذا فى الصحاح روى ان عليا رضى الله عنه كان يطوف بين الصفين صف المسلمين و صف اعدآئهم فى غلالة وهى شعار يلبس تحت الثوب لاستراحة البدن خاصة وتحت الدرع ايضا فقال له ابنه الحسن ماهذا بزىّ المحاربين فقال يابنى لايبالى ابوك على الموت سقط ام عليه سقط الموت و سقوط الشخص على الموت ان يباشر مظانّ الموت عالما باسبابه المؤدية اليه و يباشرها الى ان يموت فلا يتخلص منه الموت وسقوط الموت عليه ان يفاجئه الموت وهو غافل بل هارب منه و صفين بكسر الصاد وتشديد الفاء و كسرها موضع على شاطئ الفرات كان فيه حرب علىّ رضى الله عنه و معاوية و المحتضر من حضره اجله او ملك الموت ﴿ **قوله** على فاقة ﴾ حال من المفعول المقدر بجاء يريد ان الموت حبيب جاءنى حال كونى محتاجا اليه و مشتاقا او جاء على ذى فاقة وحاجة اليه اى على المتمنى فان حذيفة قد كان يتمنى الموت يعنى انه جاء على تمنى وقد كنت تمنيت مجيئه فلما جاءنى ماندمت على تمنيه و يحتمل الدعاء ايضا ﴿ **قوله** فلا افلح اليوم من قد ندم ﴾ دعاء على نفسه بالحرمان من الفلاح ان ندم على تمنيه الموت و يدل على كونه دعاء دخول كلمة لا على الماضى يقول كنت تمنيت الموت و جاءنى فى وقت حاجتى اليه وماندمت على تمنيه حين مجيئه ﴿ **قوله** سيما اذا علم انها ﴾ اى الجنة سالمة له لايشاركه فيها غيره متعلق بقوله لان من ايقن انه من اهل الجنة اشتاقها و احب التخلص اليها اى اشتاقها واحب الوصول اليها خصوصا اذا علم انها خالصة سالمة له خاصة لايشاركه فيها غيره كما زعمه اهل الكتاب فلما لم يتمنوه علم انهم كاذبون فى دعواهم ﴿ **قوله** تعالى بما قدمت ايديهم ﴾ بيان العلة التى بسببها لايتمنون الموت فانهم عالمون بما صنعوا من الكفر بعيسى والانجيل و بمحمد عليه السلام و بالقرآن و بتحريفهم للتوراة فيعلمون بمالهم عند الله من العذاب الاليم والعقاب الدائم وانه لانصيب لهم فى الجنة وانما قالوا نحن ابناء الله واحباؤه وانهم من اهل الجنة على الخصوص بطريق التعنت والمكابرة ولذلك لم يتمنوا الموت وقد روى عنه عليه السلام انهم لو تمنوا الموت لغص كل انسان بريقه فمات مكانه ومابقى على وجه الارض يهودىّ والغصة الشجى وهو مانعلق بالحلق من العظم ونحوه ولم ينزل الى الجوف والمعنى لايقدر على ان يبتلع ريقه فيموت فى مكانه ﴿ **قوله** ولما كانت اليد العاملة مختصة بالانسان آلة لقدرته ﴾ يريد ان اليد ههنا مجاز مرسل اما عن انفسهم بطريق اطلاق اسم الجزء المختص على الكل واما عن قدرتهم بطريق اطلاق اسم آلة الشئ قال الامام الواحدى اضيف تقديم السيئات الى اليد لان اكثر جنايات الانسان تكون بيده فتضاف الى اليد كل جناية صدرت منه وان لم يكن لليد فيها عمل ﴿ **قوله** وهذه الجملة ﴾ وهى قوله تعالى ولن يتمنوه ابدا اخبار بالغيب فان عدم تمنيهم الموت فى المستقبل وهو غيب لايعلم بالحس ولا ببديهة العقل ولم ينصب عليه دليل ايضا فكانت الآية من المعجزات الدالة على حقية رسالة نبينا عليه الصلاة السلام فانه لما اخبر عن الله تعالى انهم لايتمنون الموت ابدا كان الامر كما قال مع ان تكذيبه عليه السلام اهم الامور عندهم وان مايدعوهم اليه قوى متوفر بالنسبة اليهم وان قولهم تمنينا الموت سهل غير متعسر عليهم فلو قال احد منهم ذلك لظهر كذبه عليه السلام فيما اخبر به عن الله تعالى ولتبين بذلك كذبه فى دعوى الرسالة ايضا ومع ذلك امتنعوا من ان يقولوا ذلك وكان الامر كما قال فعلم بذلك انه عليه الصلاة والسلام انما علم ذلك واخبر به بان اوحى اليه من عند الله تعالى وانه رسول حقا وكلمة لن لتأكيد النفى ولفظ ابدا للتأبيد فى الدنيا كما فى قوله تعالى لن ترانى فلا ينافيه تمنيهم الموت فى النار بقولهم يامالك ليقض علينا ربك وبقولهم ياليتها كانت القاضية اى الموت ولما كان مظنة ان يقال من اين علم انهم لم يتمنوا علله بقوله لانهم لو تمنوه لنقل واشتهر * فان قيل عدم نقل تمنيهم الموت الى الآن لايدل على عدم تمنيهم ابدا * اجيب بانه لامحيص عنه سوى ان يكون الخطاب مع المعاصرين وقد انقرضوا ولم يتمنوا والا لنقل ذلك واشتهر فلما لم ينقل علم انهم لم يتمنوه * ولما ورد ان يقال عدم النقل لايدل على عدم تمنيهم لاحتمال انهم قد تمنوه لكن لم يطلع على تمنيهم لخفائه وكونه سرّا من حيث انه عمل القلب فلايطلع عليه فعدم النقل لذلك لا لانعدامه من اصله * اجاب عنه او لا بمنع انه

واحب التخلص اليها من الدار ذات الشوآئب كما قال علىّ رضى الله تعالى عنه لاابالى سقطت على الموت اوسقط الموت علىّ
وقال عمار بصفين

الآن الق الاحبه *

محمدا ثم حزبه *

وقال حذيفة حين احتضر

جاء حبيب على فاقة *

فلا افلح اليوم من قد ندم *

اى على التمنى سيما اذا علم انها سالمة له لايشاركه فيها غيره (ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم) من موجبات النار كالكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم والقرآن وتحريف التوراة ولما كانت اليد العاملة مختصة بالانسان آلة لقدرته بها عامة صنائعه ومنها اكثر منافعه عبر بها عن النفس تارة والقدرة اخرى وهذه الجملة اخبار بالغيب وكان كما اخبر لانهم لو تمنوا لنقل واشتهر فان التمنى ليس من عمل القلب ليخفى بل هو ان يقول ليت كذا ولو كان بالقلب لقالوا تمنينا وعن النبى صلى الله عليه وسلم لو تمنوا الموت لغص كل انسان بريقه فمات مكانه ومابقى على وجه الارض يهودىّ

من عمل القلب بل هو القول باللسان كالخبر فانه لايطلق الاعلى مايجرى على اللسان فكذا التمنى غاية مافى الباب ان اللسان لايعبر الاعما يخطر بالجنان ولايلزم منه ان يكون مافى النفس من المعانى مسمى بالاسماء الموضوعة بازاء اقسام الكلام وثانيا بتسليم ان التمنى عمل القلب وانهم لوتمنوه بقلوبهم لقالوا بالسنتهم تمنينا الموت بقلوبنا ردّا منهم لماقيل فى حقهم ولن يتمنوه ابدافانه لماقيل فيهم بطريق المعجزة انهم لن يتمنوه ابدا فقد طلب منهم اظهار التمنى باللسان كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ان شئت واحببت امر كذا فان الطلاق يتعلق بالاخبار دون الاضمار فكذا لابدفى ردّ المعجزة ودفعها ههنا من ان يخبروا بألسنتهم بانهم قدتمنوا الموت بقلوبهم لكنهم مااخبروا بذلك والالنقل ذلك الينافعلم انهم ماتمنوه والحاصل ان التمنى اما فعل اللسان واما فعل القلب واياما كان يثبت المدعى وهو انهم لم يتمنوه **قوله تهديد لهم** من حيث انه فى معنى قوله تعالى ولاتحسبن الله غافلا عمايعمل الظالمون وبيان كون علمه محيطا بوجوه عصيانهم انه عبارة عن مجازاتهم عليها ووضع الظاهر موضع المضمر حيث لم يقل والله عليم بهم للتنبيه على انهم ظالمون فى دعوى ان الجنة سالمة لهم خاصة بهم ليس لاحد سواهم فيهاحق فان الظلم وضع الشئ فى غير موضعه فقد ادّعوا لانفسهم ماليس لهم ونفوه عمن هو لهم وهم المؤمنون **قوله الجارى مجرى علم** صفة مقيدة فان الوجود بالعقل على ضربين متعدّ الى مفعول واحد ومعناه كمعنى عرفت ومعتدّ الى مفعولين ومعناه قريب من معنى علمت ولما اخبر الله تعالى عنهم فى الآية المتقدمة انهم لايتمنون الموت اخبر فى هذه الاية انهم فى غاية الحرص على الحياة نفيا لاحتمال انهم كما لايتمنون الموت لايرغبون فى الحياة ايضا وادخل لام توطئة القسم على تجد واكد بالنون لان القسم مضمر تقديره والله لتجدنهم يعنى علماء اليهود الذين كتموا امر محمد صلى الله عليه وسلم احرص الناس على حياة فدل حرصهم عليها على انهم كذبة فيمايدّعون ويزعمون والحرص شدّة الطلب وقيل الحرص ان لايرضى بالكفاية ويضادّه القناعة **قوله محمول على المعنى** فان قوله احرص الناس معناه احرص من الناس فيكون قوله تعالى ومن الذين اشركوا معطوفا على الجار والمجرور المدلول عليه باضافة افعل فان افعل التفضيل يستعمل على احد ثلاثة اوجه مضافا او بمن او معرفا باللام واذا اضيف كانت الاضافة معاقبة بكلمة من كما نقل عن صاحب الاقليد انه قال تقول زيد افضل من القوم ثم تحذف من وتضيفه والمعنى على اثبات من فمعنى الآية على هذا احرص من الناس وهو محل بحث لان احرص اذا اضيف كان المقصود تفضيل الشئ على جنسه فلا يضاف الا الى مايكون جنسا ويكون المضاف بعضا منه فيقال الياقوت افضل الجواهر ولايقال افضل الزجاج بل يقال افضل من الزجاج بخلاف مااذا استعمل بمن فانه لايشترط حينئذ كون صاحب افعل بعضا من المجرور فيجوز زيد افضل من الجن وافضل من الزجاج فكون احرص الناس بمعنى احرص من الناس ليس على ماينبغى بل لكل واحد منهما معنى يخصه فلذلك اورد كل واحد منهما فى موضع يليق به وحيث اريد تفضيل اليهود على من هم بعض منه استعمل مضافا فقيل احرص الناس لان اليهود بعض من الناس وحيث اريد تفضيلهم على المشركين الذين ليست اليهود بعضا منهم بل كل واحدة منهما طائفة برأسها استعمل بمن فقيل ومن الذين اشركوا ولو قيل اليهود احرص المشركين لزم ان يكون اليهود بعضا منهم وليس كذلك فالقول بان احرص الناس بمعنى احرص من الناس محل بحث لانه يوهم ان لايكون اليهود بعضا من الناس فالاولى ان يقال فى بيان كون افعل المضاف متضمنا لمعنى كلمة من ان احرص الناس بمعنى احرص من باقى الناس فان هذه العبارة كما تفيد كونه متضمنا لمعنى من تفيد ايضا كون المضاف بعضا من المضاف اليه هذا توضيح مافى الحاشية المذكورة وهذا الاعتراض مورده مثل الذى اورده الرضى الاسترابادى حيث قال ان قولهم افعل التفضيل اذا اضيف فالاكثر ان يقصد به الزيادة على من اضيف اليه ليس بمرضىّ لانه مفضل على من سواه من جملة مااضيف اليه وليس مفضلا على كل مااضيف وكيف وهو من تلك الجملة فيلزم تفضيل الشئ على نفسه * واجيب عنه بان المذكور فى كتب النحو ان افعل التفضيل اذا اضيف الى المعرفة واريد به التفضيل على المضاف اليه يجب كون المضاف بعضا من المضاف اليه وليس ذلك شرطا فى استعماله بمن وليس فى كلامهم مايدل على انه اذا استعمل بمن يشترط ان يكون صاحب افعل مخالفا للمجرور بمن بحسب الجنس فيجوز ان يخالفه جنسا كما فى قولك الياقوت افضل من الزجاج وان لايخالفه كما فى احرص الناس فيكون احرص الناس بمعنى احرص من الناس لايستلزم ان لايكون اليهود بعضا من الناس وعبارة الكافية هكذا واذا اضيف فله معنيان احدهما وهو الاكثر ان يقصد به الزيادة على

(والله عليم بالظالمين) تهديد لهم وتنبيه على انهم ظالمون فى دعوى ماليس لهم ونفيه عمن هو لهم (ولتجدنهم احرص الناس على حياة) من وجد بعقله الجارى مجرى علم ومفعولاه هم احرص الناس وتنكير حياة لانه اريد فرد من افرادها وهى الحياة المتطاولة وقرئ باللام (ومن الذين اشركوا) محمول على المعنى فكأنه قال احرص من الناس ومن الذين اشركوا

من اضيف اليه ويشترط ان يكون صاحب افعل منهم فيجوز زيد افضل الناس ولايجوز يوسف احسن اخوته والثانى ان يقصد به زيادة مطلقة ويضاف للتوضيح فيجوز يوسف احسن اخوته ﴿قوله وافرادهم بالذكر للمبالغة﴾ جواب عما يقال لم افرد المشركون بالذكر مع انه قد علم كون اليهود احرص الناس على الحياة من المشركين ايضا بقوله ولتجدنهم احرص الناس على حياة من حيث ان الذين اشركوا داخل تحت الناس * وتقرير الجواب انهم مع دخولهم تحت الناس افردوا بالذكر للمبالغة فى بيان شدة حرصهم كأنهم لتوغلهم فى الحرص على الحياة جنس خارج من الناس فهو من باب ذكر الخاص بعد العام للتنبيه على خصوصية فيه استحق بها لان يخرج من عداد العام كما فى قوله تعالى قل من كان عدوّالله وملائكته ورسله وجبريل وميكال ﴿قوله والزيادة فى التوبيخ﴾ عطف على قوله للمبالغة فان لكل واحد منهما فائدة لافراده بالذكر الا ان الاولى فائدة راجعة الى الذين اشركوا حيث افاد كونهم متوغلين فى الحرص خارجين به عن عداد الناس والثانية فائدة راجعة الى اليهود حيث استفيد منه زيادة التوبيخ والتقريع عليهم فافراد المشركين بالذكر لما دل على كونهم احرص على الحياة من باقى الناس لزم ان يكون باقى الناس حراصا والمشركون اشد حرصا منهم واليهود اشد حرصا من المشركين وهو علمهم بانهم صائرون الى النار لامحالة لما علموا من قبائح اعمالهم واخلاقهم واحوالهم ﴿قوله ويجوز ان يراد واحرص من الذين اشركوا﴾ عطف على قوله محمول على المعنى والفرق بين الوجهين ان المعطوف فى الوجه الثانى هو احرص المحذوف والمعطوف عليه احرص المذكور وفى الوجه الاوّل المعطوف هو الجار والمجرور المذكور والمعطوف عليه هو الجار والمجرور المدلول عليه بالاضافة والثانى ابلغ فى بيان زيادة الحرص لزيادة تكرير احرص ﴿قوله وان يكون خبر مبتدأ محذوف﴾ اى ويجوز ان يكون ومن الذين اشركوا كلاما مستأنفا غير معطوف على ماقبله بان يكون خبر مبتدأ محذوف ويكون قوله يودّ احدهم صفة لذلك المحذوف فلما حذف المبتدأ اقيمت صفته مقامه كما فى قوله تعالى ومامنا الاله مقام معلوم اى وما احد منا وتقدير الآية ومن اليهود ناس يودّ احدهم لو يعمر الف سنة عبر عن اليهود بالذين اشركوا بناء على قولهم عزير ابن الله والكلام رابط لماقبله ويكون قوله الذين اشركوا من وضع الظاهر موضع المضمر تقريعا لهم بشنعة الشرك ايضا ويكون هذا الكلام المبتدأ مسوقا لبيان شدة [illegible] على الحياة ﴿قوله حكاية لودادتهم﴾ اى لودّهم يقال وددت الشئ اودّه ودّا ووِدادا وودادة يريد ان الشاعر ان يقال يودّ احدهم ان يعمر حتى يكون قوله ان يعمر مفعولا ليودّ فكيف قيل لو يعمر وماوجه اتصاله بيودّ أجاب بانه متصل به بطريق الحكاية لتمنيهم كأنه قيل يودّ احدهم قائلا ليته يعمر لان لو هنا بمعنى التمنى كما فى قوله تعالى لوان لى كرة ولهذا لم يذكر له جواب وان قدر ثم ان هذه الحكاية وبيان كيفية الودادة لتضمنها بيان متعلق التمنى سدّت مسدّ مفعول يودّ فاستغنى بها عنه ﴿قوله وكان اصله لو اعمر﴾ لان قوله لو يعمر لماذكر بطريق حكاية ماقاله احدهم كان القياس ان يقال لو اعمر ليطابق الحكاية المحكى لان احدهم انما تمنى ان يقول ياليتنى اعمر الا انه نظر الى ان لفظ احدهم غائب فذكر المحكى بلفظ الغيبة نظرا الى غيبة لفظ الاحد وان جاز ان يذكر بلفظ التكلم لكونه مذكورا بطريق الحكاية عن المتكلم ونظيره فى جواز الامرين وورود الكلام على احد الجائزين كقولك حلف بالله ليفعلن مقام لافعلن ولو وردت الحكاية بصريح القول تعين ان يذكر المحكى بلفظ التكلم ولايجوز ذكره بلفظ الغيبة حينئذ والتعمير اطالة العمر والبقاء والعمر اسم لمدة عمارة البدن بالحياة وليس المراد من ذكر الف سنة قول الاعاجم عند تحية ملوكهم وعند العطاس وغيره * هزارسال بزه * اى عش الف سنة بل المراد التكثير والتحية بهذا القول من عادة المجوس فانهم يقولون فيما بينهم عش الف سنة وعش الف سنة بيروز الف مهرجان فاخبر الله تعالى ان طول العمر فى الدنيا لاينجيه من العذاب فى الآخرة ولاينقذه منه حيث قال وماهو بمزحزحه من العذاب ان يعمر وهو كقوله افرأيت ان متعناهم سنين ثم جاءهم ماكانوا يوعدون مااغنى عنهم ماكانوا يمتعون والضمير فى قوله وماهو بمزحزحه اما كناية عن احدهم الذى جرى ذكره او عمادل عليه يعمر من مصدره وان يعمر بدل منه او هو ضمير مبهم يوضحه قوله ان يعمر كما فى قوله تعالى فسواهن سبع سموات ولايجوز ان يكون ضمير الشأن لان مفسره لابدّ ان يكون جملة اسمية سالمة من حرف الجرّ وههنا ليس كذلك * قال صاحب الكشف كون الضمير لمادل عليه ضعيف لان ابدال المظهر من المضمر الغائب ضعيف لان الضمير اذا رجع الى التعمير لم يكن فى الصريح بلفظ التعمير بعد ذلك زيادة فائدة ووجه

وافرادهم بالذكر للمبالغة فان حرصهم شديد اذلم يعرفوا الا الحياة العاجلة والزيادة فى التوبيخ والتقريع فانه لما زاد حرصهم وهم مقرّون بالجزاء على حرص المنكرين دل ذلك على علمهم بانهم صائرون الى النار ويجوز ان يراد واحرص من الذين اشركوا فحذف لدلالة الاوّل عليه وان يكون خبر مبتدأ محذوف صفته (يودّ احدهم) على انه اريد بالذين اشركوا اليهود لانهم قالوا عزير ابن الله اى ومنهم ناس يودّ احدهم وهو على الاوّل بيان لزيادة حرصهم على طريق الاستئناف (لو يعمر الف سنة) حكاية لودادتهم ولو بمعنى ليت وكان اصله لو اعمر فاجرى على الغيبة لقوله يودّ كقولك حلف بالله ليفعلن (وماهو بمزحزحه من العذاب ان يعمر) الضمير لاحدهم وان يعمر فاعل مزحزحه اى وما احدهم بمن يزحزحه من النار تعميره او لمادل عليه يعمر وان يعمر بدل منه او مبهم وان يعمر موضحه

جوازه انه لما لم يتعين مرجعا حسن ان يستأنف البيان بلفظ معين وجعله مبهما وضحه مابعده اولى واقيس والرجوع
الى احدهم اظهر من الكل ﴿قوله واصل سنة سنوة﴾ وفى الصحاح السنة واحدة السنين وفى نقصانها قولان
احدهما الواو والآخر الهاء واصلها السنهة لانها من سنهت النخلة وتسنهت اذا اتت عليها السنون ونخلة سنهاء اى
تحمل سنة ولا تحمل سنة وفى التصغير سنية وسنيهة وفى الراغب منهم من جعل لفظ السنة من الواو لقولهم سنوات
وكأنها اسم لدوران الفلك ولاعتبار الدوران فيها سمي المستقى عليه سانية ومنهم من يجعلها من الهاء لقولهم سانهته
مسانهة فكأنها اسم لتغيير الفصول الاربعة فيها ومنه قيل تسنه الطعام اى تغير والزحزحة الازالة عن المقر ﴿قوله
فيجازيهم﴾ يعنى ان قوله تعالى والله بصير بما يعملون وارد على طريق الوعيد * قال الامام واعلم ان البصر قد يراد به
العلم يقال ان لفلان بصرا بهذا الامر اى معرفة وقد يراد به انه على صفة لو وجدت المبصرات لابصرها وكلا الوصفين
يصحان عليه تعالى الى ان قال وحيث كان فى الاعمال مالا يصح ان يرى حمل هذا البصر على العلم لامحالة والله اعلم
﴿قوله نزل فى عبدالله بن صوريا﴾ هو رجل من احبار فدك وفدك قرية بخيبر ولابد ان يظهر من اليهود
مايدل على انهم يتخذون جبريل عليه السلام عدوا لهم حتى يناسب ان يأمر الله تعالى نبيه عليه الصلاة والسلام
ان يخاطبهم بذلك لانه يجرى مجرى المحاجة فيها واذا لم يثبت منهم فى ذلك امر فلا يجوز ان يأمر الله تعالى بذلك
والمفسرون ذكروا فى ذلك امورا احدها انه عليه الصلاة والسلام لما قدم المدينة اتاه عبدالله بن صوريا فقال يامحمد
كيف نومك فقد اخبرنا عن نوم النبي الذي يجيء فى آخر الزمان فقال عليه الصلاة والسلام تنام عيناى ولاينام
قلبى * قال صدقت يامحمد فاخبرنى عن الولد من الرجل يكون ام من المرأة فقال عليه السلام * اما العظام والعصب
والعروق فمن الرجل واما اللحم والدم والظفر والشعر فمن المرأة * قال صدقت يامحمد قال فمابال الولد يشبه اعمامه ليس
فيه من شبه اخواله فيه شيء ويشبه اخواله ليس فيه من شبه اعمامه شيء فقال عليه الصلاة والسلام * ايهما غلب ماؤه
ماء صاحبه كان الشبه له * قال صدقت يامحمد وسأله عن الطعام الذي حرم اسرائيل على نفسه وقد ذكر فى التوراة ان
النبي الامى الذي يجيء فى آخر الزمان يخبر عنه فقال عليه السلام * ان يعقوب مرض مرضا شديدا فطال مرضه فنذر
ان شفاه الله تعالى من سقمه ليحرمن على نفسه احب الطعام والشراب اليه وكان احب الطعام اليه لحم الابل واحب
الشراب اليه ألبانها فحرمها على نفسه * قال صدقت يامحمد بقيت خصلة ان قلتها آمنت بك اى ملك يأتيك بما ينزل عن
الله تعالى قال جبريل عليه السلام قال ذاك عدونا ينزل بالقتال والشدة ورسولنا ميكائيل باليسر والرخاء فلو كان هو
الذى يأتيك لآمنا بك فاتبعناك فقال عمر رضى الله عنه وما عداوته لكم قال عادانا كثيرا وكان من اشد عداوته لنا ان
الله تعالى انزل على نبينا موسى ان بيت المقدس سيخرب فى زمان رجل يقال له بخت نصر ووصفه لنا واخبرنا بالحين
الذى يخرب فيه فلما بلغ قرب الحين الذى يكون فيه خراب بيت المقدس بعثنا رجلا من اقوياء بنى اسرائيل فى طلبه
ليقتله فانطلق فى طلبه حتى لقيه ببابل غلاما مسكينا ليست له قوة فاخذه ليقتله فدفع عنه جبريل وقال لصاحبنا ان
ربكم هو امره بهلاككم فلاتسلط لكم عليه وان سلطك الله على قتله فهذا ليس هو ذاك الذى اخبر الله عنه انه سيخرب
بيت المقدس فلا فائدة فى قتله فعلى اى حق تقتله فصدقه صاحبنا فتركه ثم انه كبر وقوى وملك وغزانا وخرب
بيت المقدس وقتلنا فلذلك نتخذه عدوا واما ميكائيل فانه عدو جبريل فقال عمر رضى الله عنه ان من كان عدوا
لجبريل فهو عدو لميكائيل ومن كان عدوا لميكائيل فهو عدو لجبرائيل ومن كان عدوا لهما فالله عدو له فنزلت الآية
كما قال عمر رضى الله عنه وثانيها ماروى انه كان لعمر بن الخطاب رضى الله عنه ارض باعلى المدينة وممرها على
مدارس اليهود وكان اذا اتى ارضه يأتيهم ويستمع منهم فقالوا له مافى اصحاب محمد احب الينا منك انهم يمرون بنا
فيؤذوننا وانت لاتؤذينا وانا لنطمع فيك فقال عمر رضى الله عنه والله ما اتيتكم لحبكم ولا اسألكم لامر فى دينى وانما
ادخل عليكم لازداد بصيرة فى امر محمد عليه الصلاة والسلام وارى آثاره فى كتابكم ثم سألهم عن جبريل الى آخر
ماذكره المصنف والمدارس هى الحال التى يجتمعون فيها للدراسة التوراة ﴿قوله ولانتم اكفر من الحمير﴾
اى ابله واجهل فانه مثل يضرب للبليد لان الحمار مثل فى البلادة وتعرف النعم يحتاج الى فطنة والكفر لما كان نتيجة
الجهل والبلادة ولازمهما صح ان يكنى بها عنهما وقيل ان الحمار يعلفه صاحبه وهو يضربه برجله وذلك كفرانه
وقيل المراد بالحمار فى قولهم اكفر من حمار رجل من عاد يقال له حمار بن هويلع كان له واد طوله مسيرة يوم فى عرض
اربعة فراسخ وكان واديا خصيبا لم يكن ببلاد العرب اخصب منه وكان له عشر بنين وكان على الاسلام اربعين سنة

واصل سنة سنوة لقولهم سنوات وقيل
سنهة كجبهة لقولهم سانهته وتسنهت النخلة
اذا اتت عليها السنون والزحزحة التبعيد
(والله بصير بما يعملون) فيجازيهم (قل من
كان عدوا لجبريل) نزل فى عبدالله بن صوريا
سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
من ينزل عليه فقال جبريل فقال ذاك عدونا
عادانا مرارا واشدها انه انزل على نبينا ان
بيت المقدس سيخربه بخت نصر فبعثنا من
يقتله فرأه ببابل فدفع عنه جبريل وقال
ان كان ربكم امره بهلاككم فلا يسلطكم
عليه والا فبم تقتلونه وقيل دخل عمر
رضى الله تعالى عنه مدارس اليهود يوما
فسألهم عن جبريل فقالوا ذاك عدونا يطلع
محمدا على اسرارنا وانه صاحب كل خسف
وعذاب وميكائيل صاحب الخصب والسلام
فقال وما منزلتهما من الله قالوا جبريل عن
يمينه وميكائيل عن يساره وبينهما عداوة
فقال لئن كانا كما تقولون فليسا بعدوين
ولانتم اكفر من الحمير ومن كان عدو احدهما
فهو عدو الله ثم رجع فوجد جبريل قد سبقه
بالوحى فقال عليه السلام لقد وافقك ربك

يدعو الناس ويقرى الضيف فخرج بنوه يوما يتصيدون فاصابتهم صاعقة فهلكوا فكفر وقال لا اعبد من فعل هذا ودعا قومه الى الكفر فمن عصاه قتله فاهلكه الله تعالى وخرّب واديه فضرب به المثل فيجوز ان يكون الحمير عبارة عنه وعن قومه الذين كفروا وثالثها ماروى عن مقاتل انه قال زعمت اليهود ان جبريل عدوّهم وقالوا انه قدامر بان يجعل النبوّة فى اولاد اسرآئيل ويجيئ بالوحى وبارساله فيهم فغير الوحى والرسالة وصرفها الى اولاد اسمعيل عداوة لنا حيث كنا من اولاد اسرآئيل فاكذبهم الله تعالى فى زعمهم فقال نزله على قلبك باذن الله لا كما قالت اليهود من انه قدامر بان ينزل على من هو من اولاد اسرآئيل ثم انه نزله من تلقاء نفسه على غيرهم عداوة لهم فهذا التنزيل لايكون سببا لعداوة ولا مبتنيا عليها من حيث انه كان باذن الله **قوله** كسلسبيل **يعنى** بفتح الجيم والرآء وكسر الهمزة الممدودة وهى قرآءة حمزة والكسائى وبناء جبرئيل له امثلة فى كلام العرب غير سلسبيل نحو عندليب وقفشليل وهى المغرفة فارسى معرب وغفشليل وهو الرجل الجافى الثقيل وعجوز غفشليل مسترخية اللحم واللغة الثانية جبريل بفتح الجيم وكسر الرآء وحذف الهمزة وهى قرآءة ابن كثير وليس لهذا البناء مثل فى كلام العرب فهو من باب الآجر والابريسم ونحو ذلك من المعرب الذى لم يوجد له مثل فى كلامهم فان فعليلا ليس فى ابنية العرب واللغة الثالثة جبرئل بفتح الجيم والرآء وكسر الهمزة غير ممدودة وهى قرآءة عاصم برواية ابى بكر وله امثلة فى كلام العرب نحو جحمرش وهى العجوز الكبيرة والجمع جحامر والتصغير جحيمر ونحو صهصلق وهى العجوز الصخابة ويقال ايضا صوت صهصلق اى شديد واللغة الرابعة جبريل بكسر الجيم والرآء بدون الهمزة كقنديل وبطريق وهى قرآءة نافع وابى عمرو وابن عامر وعاصم برواية حفص واللغة الخامسة جبرئلّ بضم الجيم والرآء وكسر الهمزة وتشديد اللام واللغة السادسة جبرآئيل بفتح الجيم والرآء والف بعدهما وكسر الهمزة الممدوده واللغة السابعة جبرآئل بفتحهما بعدهما الف بعدها همزة مكسورة بدون الياء واللغة الثامنة جبرين بفتح الجيم وكسر الرآء الممدودة مع النون وهو اسم اعجمى عرّبته العرب على هذه الوجوه ومعناه عبدالله فان جبر هو العبد وايل هو الله كذا روى عن ابن عباس رضى الله عنه كما ذكر ان اسرافيل بمعنى صفوة الله **قوله** واضماره غير مذكور **بيان** لوجه اضمار القرآن من غير سبق ذكره من حيث المعنى فان جبرآئيل نزل القرآن على قلبك وفى الكشاف ونحو هذا الاضمار يعنى اضمار مالم يسبق ذكره فيه فخامة لشأن صاحبه حيث يجعل لفرط شهرته كأنه يدل على نفسه ويكتفى عن اسمه الصريح بذكر شيء من صفاته وهو التنزيل فى قوله نزله ونظيره فى اضمار ما كان كالمعلوم لفرط شهرته قوله تعالى ماترك على ظهرها من دابة فانه اضمر الارض من غير سبق ذكرها الذات **قوله** فانه القابل الاوّل للوحى الى آخره **تعليل** لتخصيص القلب بالذكر جوابا عما يقال ان القرآن انزل عليه لا على قلبه فما فائدة التخصيص * قال الامام واكثر الائمة على انه انزل القرآن عليه لا على قلبه الا انه خص القلب بالذكر لان الذى نزل عليه ثبت فى قلبه حفظا حتى اداه الى امته فلما كان سبب تمكنه من الادآء ثباته فى قلبه حفظا جاز ان يقال نزله على قلبك وان كان فى الحقيقة نزله عليه لا على قلبه وقال الامام ابو منصور رحمه الله ان الباطنية زاعمين ان القرآن هو المعانى الملهمة فى القلب دون ظواهر الالفاظ تعلقوا بقوله تعالى فانه نزله على قلبك باذن الله فاذهبوا اليه من ان القرآن لم ينزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاحرف التى نقرأها نحن ولكن الهام انزله على قلبه اذا لقلب محل الالهام واما الحروف والاصوات فانها تسمع بالآذان وتفهم بالقلوب الا ان محمدا عليه الصلاة والسلام صوّره بهذه الحروف وعبره بالعربية التى يقرأ بها فكان القرآن هو الباطن دون ظواهر الالفاظ ولكنا نقول ماقالوه فاسد من وجوه احدها ان الله تعالى جعل القرآن معجزا بنظمه العجيب الفائق على سائر انواع الكلام وجعله حجة على صدق رسالة رسوله كما قال قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله الآية والثانى انه سماه تعالى عربيا فى نحو قوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والثالث انه تعالى سمى هذا المنظوم وحيا فى نحو قوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى علمه شديد القوى والرابع انه تعالى قال الر كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير ونحو ذلك من الآيات التى فيها ذكر الكتاب اخبر ان الكتاب منزل فمن ادعى انه عليه الصلاة والسلام اخترعه من عند نفسه فقد خالف النصوص والخامس انه تعالى قال فانه نزله على قلبك اخبر أن المنزل هو جبريل عليه السلام ولو كان ما انزل اليه هو المعنى الملهم لما احتيج فى الهامه الى جبريل لان الملهم هو الله تعالى فدلت هذه الوجوه على فساد مذهبهم وزيغهم عن الطريق المستقيم **قوله** وكان حقه على قلبى **لانه** لما قال قل من كان عدوّا لجبريل كان القائل بهذه الجملة

وفى جبريل ثمان لغات وقرئ بهن اربع فى المشهورة جبرئيل كسلسبيل قرأه حمزة والكسائى وجبريل بكسر الراء وحذف الهمزة قرأه ابن كثير وجبرئل كجحمرش قرأه عاصم برواية ابى بكر وجبريل كقنديل قرأه الباقون واربع فى الشواذ جبرئلّ وجبرآئيل كجبراعيل وجبرائل وجبرين ومنع صرفه للعجمة والتعريف ومعناه عبدالله (فانه نزله) البارز الاوّل لجبريل والثانى للقرآن واضماره غير مذكور يدل على فخامة شأنه كأنه لتعينه وفرط شهرته لم يحتج الى سبق ذكره (على قلبك) فانه القابل الاوّل للوحى ومحل الفهم والحفظ وكان حقه على قلبى لكنه جاء على حكاية كلام الله كأنه قال قل ما تكلمت به (باذن الله) بامره وتيسيره حال من فاعل نزل

الشرطية هو رسول الله صلى الله عليه وسلم فالمناسب له ان يقول وانه نزله على قلبي الا انه قيل على قلبك بناء على ان من الشرطية وما في حيزها بتمامه كلام الله تعالى وانه عليه السلام امر ان يحكي لهم كلام الله تعالى كما تكلم به كأنه قيل قل ما تكلمت به من كان عدوّ الجبريل فانه نزله على قلبك ﴿قوله والظاهر ان جواب الشرط الخ﴾ مع ان الجواب في الحقيقة ما قدره من قوله فقد خلع او كفر والمذكور علة الجواب لا نفسه بناء على انه من تمام الجواب وقائم مقامه فسمي باسمه ومثله كثير كما اذا حذف المصدر واقيم صفته مقامه يقال لها انها منصوبة على المصدرية ولما كان من شأن الشرط والجزاء ان يكون بينهما اتصال بطريق السببية واللزوم في الجملة بان يكون مضمون الاوّل سببا وملزوما لمضمون الثاني وما هنا عداوة اليهود لجبريل ليس سببا لتنزيله القرآن على قلبه عليه الصلاة والسلام اوّل الكلام بان حمله على ان ما حذف هو الجواب على الحقيقة وجعل المذكور علة وسببا للمحذوف وذكر في تعيين المحذوف المعلل المذكور ثلاثة احتمالات وتصوير الاحتمال الاوّل وتوضيحه ان من عادى من اليهود جبريل عليه السلام فلا وجه لعداوته فانه بهذه العداوة خرج عن حدّ الانصاف لانه عليه السلام نزل القرآن على قلبك بامر الله مصدّقا لما بين يديه من الكتاب وذا هدى من الضلالة وبشرى بالجنة لمن آمن به فمن حيث انه مأمور بتنزيله وجب ان يكون معذورا من حيث ان ما نزله كتاب مصدّق لكتابهم وهدى وبشرى لمن آمن به يوجب صحة كتابهم ويكون سببا لهدايتهم وسعاداتهم الابدية وذلك نعمة جليلة في حقهم توجب الشكر عليها فلا وجه لكفرانها ومعاداة من نزلها وتصوير الاحتمال الثاني ان من عاداه لتنزيله القرآن المصدق لما معه من الكتاب فقد كفر بالقرآن لان الكفر بما يصدق ما معه يستلزم الكفر بما معه فقوله انزوله على قلبك بالوحي متعلق بقوله بمعاداته اياه واشار به الى ما ذكره مقاتل من سبب معاداة اليهود لجبريل عليه السلام وقوله لانه نزل كتابا الى آخره علة لكل واحد من قوله فقد خلع او كفر وتصوير الاحتمال الثالث ان من عاداه فله وجه وسبب عنده لانه نزل القرآن مصدّقا لكتابه فكان برهانا على نبوّته وشاهدا قويا على صدقك وحقية امرك وهم يكرهون ذلك فكيف لا يبغضون من اكد عليهم هذا الامر الذي يكرهونه ﴿قوله وقيل محذوف﴾ اي ليس بمذكور لا بنفسه ولا بما يقوم مقامه ولم يرض به لانه ارتكاب لما هو خلاف الاصل بلا ضرورة تدعو اليه ولانه على تقدير ان يكون الجواب فليمت غيظا يحتاج في ربط قوله فانه نزله بما قبله الى تكلف وعلى تقدير ان يكون فهو عدوّ لي وانا عدوّ له يكون تكرارا مع قوله فان الله عدوّ للكافرين قال النحرير التفتازاني بعد ما قرّر ان تقدير الكلام من كان عدوّ الجبريل فلا وجه لمعاداته اوفلها وجه ان المذكور في معرض الجزاء ليس بجزاء على الحقيقة بل سبب للجزاء وان الجزاء المقدر مسبب عنه ليظهر ان مضمون الشرط سبب لمضمون الجزاء وهو ظاهر قلنا يحمل على سببية الاخبار بمضمون الجزاء كما في قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله انتهى كلامه اما انه لا يفيد السببية فلظهور ان معاداتهم لجبريل عليه السلام ليست سببا لكونها موجهة فانها انما تكون موجهة اذا حصل سببها وغير موجهة اذا لم يحصل سببها * وتقرير جوابه ان الشرط لا بدّ ان يكون سببا لنفس الجزاء كما في نحو ان تأتني اكرمتك فان الاتيان سبب للاكرام واما للاخبار به كما في قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله فان تلبس النعمة بالعباد ليس سببا لكونها من الله عز وجل فان النعم كلها من الله سوآء تلبست باحد او لم تلبس بل تلبسها بهم سبب لان يخبر العاقل المنصف ويقول انها من الله تعالى وما نحن فيه من الآية من هذا القبيل فان معاداة احد لجبريل عليه السلام سبب للاخبار بان يقول كل عاقل سمعها لا وجه لمعاداته او لعداوته وجه فالجزاء في مثل هذه الصور مقول قول العاقل المقدّر ولما بين الله تعالى ان حكم معاداة جبريل عليه السلام بخصوصه ما هو بين حكم معاداة الله تعالى وعباده المقربين فقال من كان عدوّ الله وملائكته الى قوله فان الله عدوّ للكافرين فبين ان من عادى واحدا من هؤلاء فقد كفر وان له في مقابلة عداوته اياه ما يعظم ضرره عليه وهو عداوة الله تعالى لان عداوته اياه لا تؤثر فيه ولا تنفع ولا تضر بخلاف عداوته تعالى اياه فانها تؤدّي الى العذاب الدآئم الاليم الذي لا ضرر اعظم منه ﴿قوله اراد بعداوة الله الى آخره﴾ جواب عما يقال العداوة للشيء طلب الاضرار به بغضا له وطلب ازال المضارّ به تعالى ممتنع بالضرورة فما معنى قوله تعالى من كان عدوّ الله واما عداوتهم للملائكة والرسل فصحيحة لان الاضرار جائز عليهم لكن عداوتهم لا تؤثر فيهم لعجزهم عن الامور المؤثرة فيهم * واجاب عنه بوجهين الاوّل ان عداوة الله تعالى مجاز عن مخالفته عنادا او كراهة القيام بطاعته والعبد من تمسك بذلك شبه مخالفتهم لله تعالى وكراهتهم القيام بطاعته وامتثال امره والانقياد له بعداوة العدوّ لصاحبه واطلق عليها اسم

(الشيء)

مصدقا لما بين يديه وهدى وبشرى
مؤمنين) احوال من مفعوله والظاهر ان
جواب الشرط فانه نزله والمعنى من عادى منهم
جبريل فقد خلع ربقة الانصاف او كفر بما
معه من الكتاب بمعاداته اياه لنزوله عليك
الوحي لانه نزل كتابا مصدقا للكتب المتقدمة
فحذف الجواب واقيم علته مقامه او من
عاداه فالسبب في عداوته انه نزل عليك
وقيل محذوف مثل فليمت غيظا او فهو
عدوّ لي او انا عدوه كما قال (من كان عدوّ
الله وملائكته ورسله وجبريل وميكال
فان الله عدوّ للكافرين) اراد بعداوة الله
مخالفته عنادا او معاداة المقربين من عباده
صدّر الكلام بذكره تفخيما لشأنهم كقوله
الله ورسوله احق ان يرضوه

المشبه به لعلاقة المشابهة و الثانى ان المراد بيان حكم معاداة المقربين من عباده الا انه افتتح الكلام بذكر عداوة الله تعالى تمهيدا لذكرهم و تعظيما لهم و بيانا لفضل منزلتهم عندالله تعالى بايهام ان عداوتهم عداوة الله تعالى و نظيره قوله تعالى انما جزآء الذين يحاربون الله ورسوله وقوله ان الذين يؤذون الله ورسوله فان المراد بالآيتين بيان حكم محاربة عبادالله و ايذائهم دونه لاستحالة المحاربة و الاذية عليه تعالى وكذا قوله تعالى واعلموا ان ماغنمتم من شئ فان لله خمسه و للرسول الآية فصدّر مصارف خمس الغنيمة بذكره تعالى تعظيما لهم لا لبيان انه تعالى من جلة المصارف ﴿ قوله وافرد الملكان بالذكر ﴾ جواب عما قيل لما ذكر الملائكة اوّلا اندرج هذان الملكان تحتهم فما فائدة افرادهما بالذكر * واجاب عنه بان فى افرادهما بالذكر فوآئد الاولى ان فيه دلالة على فضلهما وبلوغهما فى رفعة الشأن الى حيث صارا كأنهما من جنس آخر غير جنس الملائكة فان التغاير فى الوصف قد ينزل منزلة التغاير فى الذات كما فى قول ابى الطيب

* فان تفق الانام وانت منهم * فان المسك بعض دم الغزال *

فانه شبه تفوّق الممدوح على سائر الانام بحيث لا يعدّ منهم لما فيه من الخصائل المرضية المختصة به بتفوّق المسك على سائر الدماء لاختصاصه بخاصية لا توجد فى الدم و الثانية التنبيه على ان معاداة الواحد و الكل سوآء فى الكفر و مؤدّاه فانه لو اكتفى بذكر الملائكة لربما يتوهم ان عداوة جميع الملائكة سبب الكفر لا عداوة الواحد منهم فلما افردا بالذكر اندفع الوهم و علم ان من عادى احدهم فكأنما عادى الجميع فى انه كافر و هذه الفائدة مبنية على ان لفظة الواو العاطفة فى الآية مستعملة مكان او التسوية كما هو الشائع فى اللغة و ان المعنى من كان عدوّ الله او ملائكته او رسله او جبريل او ميكائيل صار كافرا بالله تعالى و الله عدوّ للكافرين و قد ذكر الامام ان اهل التفسير اختلفوا فى ان الواو فى الآية هل هى بمعناها او بمعنى او و الثالثة ان المحاجة التى وقعت بين اليهود و رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت فيهما و الآية انما نزلت بسببهما فلا جرم نص على اسميهما ﴿ قوله ووضع الظاهر موضع المضمر ﴾ يعنى ان مقتضى الظاهر ان يقال فان الله عدوّ لهم الا انه عدل عنه الى قوله للكافرين ليدل على انهم كافرون بهذه العداوة وانه تعالى انما عاداهم لاجل كفرهم فان بناء الحكم على المشتق يشعر بعلية المأخذ له ﴿ قوله وقرأ نافع ميكائل ﴾ بهمزة مكسورة من غير ياء كميكاعل و ابو عمرو و يعقوب وعاصم فى رواية حفص ميكال بغير همزة ولا ياء كميعاد و قنطار و باقى القراء السبعة ميكائيل بياء بعد الهمزة كميكاعيل و هى قراءة المصنف وكتب النظم عليها و باقى ما ورآءه قرآآت شاذة و هى ميكئل كميكعل و مكئيل كمكعيل و ميكئيل كميكعيل فهذه ست قرآآت و لم اجد مأخذ القرآءة السادسة والعين فى الاوزان المذكورة بدل من الهمزة كما هو دأب الزمخشرى فان عادته اذا اراد ان يفصح بوزن كلمة يبدل همزتها بالعين كما اورد فى المفصل فى لغات كأى كاه بوزن كاع و كى بوزن كيع و كأى بوزن كعى و كأ بوزن كع ﴿ قوله آيات بينات ﴾ قال الامام المراد من الآيات البينات القرآن المعجز مع سائر الدلائل و المعجزات التى اوضح الله بها عز وجل امر النبى صلى الله عليه وسلم نحو امتناعهم من المباهلة ومن تمنى الموت و اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل و نبوع الماء من بين اصابعه و انشقاق القمر قال القاضى و الاولى تخصيص ذلك بالقرآن لان الآيات اذا اقرنت بالتنزيل كانت اخص بالقرآن و الوجه فى تسمية القرآن بالآيات ان الآية هى العلامة الدالة و ابعاض القرآن لما كانت معجزة دالة بكمال فصاحتها و بلاغتها على كونها من عندالله تعالى و حقية امر النبى عليه الصلاة و السلام و صدقه فى دعوى الرسالة كانت آيات و اضحات الدلالة على ذلك و الانزال عبارة عن تحريك الشئ من الاعلى الى الاسفل و ذلك لا يتحقق الا فى الجسم فهو على الكلام محال لكن جبريل عليه السلام لما نزل من الاعلى الى الاسفل بامر الله و اخبر به سمى ذلك انزالا ﴿ قوله اى المتمردون من الكفرة ﴾ يعنى ان اللام فى الفاسقون لجنس الكفرة فان الفسق مستعمل فى الكفر فكأنه قيل الا الفاسقون فى الكفر فدل ذلك على انهم فى غاية العتوّ و العناد بدليل ما روى عن الحسن البصرى رحمه الله ان الفسق اذا استعمل فى نوع من المعاصى وقع على اعظم ذلك النوع كفرا كانت تلك المعصية او غيره فاذا قيل هو فاسق فى الشرب او فى الزنى دل على انه متوغل فى ذلك و اكثر ارتكابا له فلذلك فسر الفاسقين بالمتمرّدين من الكفرة و استشهد عليه بقول الحسن و الفسق فى الاصل الخروج عن الطاعة اما بالعدول عن اصل الدين و اما بالعدول عن بعض الطاعات بارتكاب كبيرة و لذلك قال تعالى فى ابليس ففسق عن امر ربه و قال فيمن يرمى المحصنات و اولئك هم الفاسقون و قال ان المنافقين هم الفاسقون فبين الفاسق و الفاسق بون بعيد

و افرد الملكان بالذكر لفضلهما كأنهما من جنس آخر و التنبيه على ان معاداة الواحد و الكل سوآء فى الكفر و استجلاب العداوة من الله تعالى و ان من عادى احدهم فكأنه عادى الجميع اذ الموجب لعداوتهم و محبتهم على الحقيقة واحد ولان المحاجة كانت فيهما و وضع الظاهر موضع المضمر للدلالة على انه تعالى عاداهم لكفرهم و ان عداوة الملائكة و الرسل كفر وقرأ نافع ميكائل كميكاعل و ابو عمرو يعقوب و عاصم برواية حفص ميكال كميعاد و الباقون ميكائيل بالهمزة و الياء بعدها وقرئ ميكئل كميكعل و مكئيل و ميكئيل (ولقد انزلنا اليك آيات بينات و ما يكفر بها الا الفاسقون) اى المتمردون من الكفرة و الفسق اذا استعمل فى نوع من المعاصى دل على عظمه كأنه متجاوز عن حدّه نزل فى ابن صوريا حين قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم ما جئتنا بشئ نعرفه و ما انزل عليك من آية فنتبعك

والكفر بالآية قديكون بجحودها مع العلم بصحتها وقد يكون بجحودها مع الجهل بها وترك النظر فيها والاعراض عن دلالتها وليس فى الظاهر مايخصصه باحد الوجهين فالمراد بالكفر بالآيات مايتناول كلا الوجهين **قوله** تقديره أكفروا بالآيات البينات وكلما عاهدوا عهدا نبذه فريق فان كلما نصب على الظرفية والعامل فيه فعل دل عليه نبذه قال المكى فى معربه الواو فى او كلما واو عطف دخلت عليها همزة الاستفهام للانكار وقال الاخفش الواو زائدة وقال الكسائى هى اوحركت الواو منها ولايقاس بهذا القول انتهى كلامه ولاوجه لقوله ايضا لانه مع صحة معناه لايجوز ان يحكم بالزيادة فالمختار قول سيبويه لما وصفهم الله تعالى بانهم فاسقون فى الكفر متمردون فيه انكر عليهم هذا التوغل وهو نقضهم عهدالله مرارا كثيرة عهدا بعد عهد فقال او كلما عاهدوا عهدا فانه تعالى اخذ منهم ومن آبائهم ميثاقا فنقضوا كما بينه فى الآيات المتقدمة من نقضهم العهود والمواثيق الابعدال وكذا كم عاهدهم رسول الله عليه الصلاة والسلام فلم يفوا به فانهم عاهدوه عليه الصلاة والسلام ان لا يعينوا احدا من الكافرين فنقضوا ذلك واعانوا عليه عليه السلام قريشا يوم الخندق حتى جرى على بنى قريظة ماجرى وكذا على بنى النضير فكأنه تعالى اراد تسلية الرسول عليه الصلاة والسلام عن كفرهم بما انزل عليه من الآيات الدالة على نبوته وعلى صحة شرعه بان ذلك ليس ببدع منهم بل اتيان القبائح وارتكاب الرذآئل سجية وعادة لهم ولاسلافهم حيث نبذ فريق منهم العهد كما عاهدوه اى نبذه مرارا كثيرة **قوله** على ان التقدير الاالذين فسقوا او كلما عاهدوا عهدا عطف على صلة الموصول الذى هو اللام فى الفاسقون بطريق الميل الى جانب المعنى فان النظر الى جانب اللفظ يمنع العطف المذكور لاستلزامه صريح وقوع الفعل بعد اللام ولام الموصول انما تدخل على فعل صورة الاسم ولاتدخل على صريح الفعل لاستلزامه تقدم مافى حيز الصلة على الموصول فان الظرف من حيث كونه معمول الفعل فى حيز الصلة وقد قدم على عامله والمحذور الثانى وان كان لازما على تقدير النظر الى جانب المعنى ايضا الا انه اغتفر بناء على ان الموصول عبر عنه بصورة حرف التعريف الذى لايمنع التقديم كما قال ابن الحاجب فى قوله تعالى حكاية عن ابليس انى لكما لمن الناصحين ان قوله لكما متعلق بالناصحين لان المعنى عليه والالف واللام وان كانت اسما موصولا الا انها لما كانت صورتها صورة الحرف المنزل منزلة جزء من الكلمة صارت كغيرها من الاجزآء التى لاتمنع التقديم ونظيره قول الحماسى

فتى ليس بالراضى لادنى معيشة ❁ ولا فى بيوت الحى بالمتولج

فان كلمة فى متعلقة بالمتولج بناء على ماذكر ولا يرد ان يقال كلمة او لكونها للشك كيف يصح وقوعها فى كلام من يستحيل عليه الشك لما قيل ان او فى مثل هذه المواضع تفيد تساوى الامرين والوقوع بمن اسند اليه مع ان الثانى ابعد وأليق بان لايقع فيحمل على انها بمعنى بل فان او قدتكون بمعنى بل كما فى قوله

بدت مثل قرن الشمس فى رونق الضحى ❁ وصورتها او انت فى العين املح

وقد قامت القرينة على كونها ههنا بمعنى بل كقوله تعالى بل اكثرهم لايؤمنون ترقيا الى الاغلظ والاغلب اثبت اولا انهم فاسقون مبالغون فى الكفر ثم اضرب عنه بقوله او كلما عاهدوا عهدا نبذه فريق منهم اى ليس ماهم من الوصف القبيح منحصرا فى الفسق والتمرد فى الكفر بل نبذه فريق ثم اضرب عن هذا الى ماهو اغلظ منه بقوله بل اكثرهم لايؤمنون اى الكفر بنبذ العهد ماصدر من قليل منهم فقط بل اكثرهم كافرون بذلك والفريق المذكور ليس الاقلين منهم بل هو اكثرهم اذ الفريق الذى نبذه جهارا وان كان الاقلين منهم الا ان من لم ينبذه جهارا فهو نابذ له خفاء فيكون اكثرهم نابذين كافرين بالنبذ فعلى هذا يتسق الجمل انتظاما جيدا قال الراغب ثم بين ان عادة اكثرهم ان لايؤمنوا تنبيها على ان اكثرهم وان لم ينبذ العهد جهارا لم يحصل منهم الايمان الذى هو معرفة مايجب معرفته وفعل مايجب فعله بل اقتصروا على ظاهر القبول الذى لايفيد على الحقيقة **قوله** لكنه يغلب فيما ينسى يعنى انه وان كان بمعنى الطرح الا ان غالب استعماله فى طرح شئ لايتعلق به الاهتمام بل يفرغ منه وينسى للاستغناء عنه والطرح فى الاعيان حقيقة وفى العهد ونحوه مجاز ونبذ العهد ورآء الظهر عبارة عن الاستخفاف به وعدم الاهتمام بشأنه فلذلك فسر بقوله نقضه ثم بين ان معناه الاصلى الحقيقى الطرح والفريق الطائفة ويطلق على القليل والكثير فلذلك توهم ان الفريق النابذ للعهد هم الاقلون وان تنوين فريق للتقليل فرد هذا الوهم بقوله بل اكثرهم لايؤمنون فان الظاهر انه معطوف على قوله نبذه فريق منهم على طريق عطف جملة على جملة فيكون بل لاضراب

(او كلما عاهدوا عهدا) الهمزة للانكار والواو للعطف على محذوف تقديره اكفروا بالآيات وكلما عاهدوا وقرئ بسكون الواو على ان التقدير الا الذين فسقوا او كلما عاهدوا وقرئ عوهدوا وعهدوا (نبذه فريق منهم) نقضه واصل النبذ الطرح لكنه يغلب فيما ينسى وانما قال فريق لان بعضهم لم ينقض

الانتقال لا الابطال وكلمة بل لاتسمى عاطفة الااذا كانت لعطف المفرد على المفرد ويحتمل ان يكون الكلام من قبيل عطف المفرد بان يكون اكثرهم معطوفا على فريق ويكون قوله لايؤمنون فى موقع الحال من اكثرهم ﴿قوله او ان من لم ينبذ جهارا﴾ اى او هو ردّ لما يتوهم من ان من لم ينبذه بلسانه فهو يؤمن به بقلبه بان يحمل النبذ على ماهو المتبادر منه وهو النبذ جهارا ويحمل الفريق على الاقلين منهم ويفهم من اسناد النبذ الى الاقلين منهم ان الاكثرين منهم لم ينبذوه جهارا ولاخفاء بل آمنوا به خفاء فردّ الله تعالى هذا الوهم بقوله بل اكثرهم لايؤمنون على معنى ان الاكثرين لايخالفون الاقلين منهم فى اصل النبذ بان ينبذه الاقلون ولا ينبذه الاكثرون اصلا بل يؤمنون بقلوبهم وانما يخالفونهم فى وصفه بان ينبذه الاقلون جهارا ولا ينبذه الاكثرون جهارا بل ينبذونه خفاء اى لايؤمنون ولايعتقدون بقلوبهم بل يقتصرون على ظاهر القول ومجرّد القول باللسان بدون التصديق القلبى لاعبرة به ﴿قوله تعالى مصدّق لما معهم﴾ اى من الاعتقاد بنبوّة موسى عليه الصلاة والسلام وبصحة التوراة فان كل واحد من عيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام كان معترفا بذلك ومصدّقا له وان كل واحد منهما كان مصدّقا لما معهم من الكتاب فى وجوب التوحيد والايمان واصول الشرائع ويحتمل ان يكون المراد بالرسول المصدّق هو محمد صلى الله عليه وسلم فانه مصدّق لما معهم من التوراة بمجرّد مجيئه من حيث ان التوراة بشرت بقدومه عليه السلام وبينت نعوته واوصافه فلما جاءهم على النعت الذى نعت به فى التوراة ووافق نعته لما ذكر فيها كان مجرّد مجيئه مصدّقا لها ﴿قوله لان كفرهم بالرسول المصدّق لها كفر بها﴾ جواب عما يقال كيف يصح ان يكون المراد بكتاب الله الذى نبذوه التوراة وهم ما نبذوها بل كانوا متمسكين بها اجاب عنه بانهم كيف يتمسكون بها والحال ان الكفر بالرسول المصدق لها كفر بها فى حكمها الذى يصدّق الرسول اياه فان من جملة احكامها وجوب الايمان بالرسول المؤيد بالمعجزات فمن كفر بواحد من هؤلاء الرسل فقد كفر بالتوراة فى هذا الحكم واعرض عن قبولها وجعلها كالشئ المنبوذ وراء الظهر ﴿قوله وقيل ما مع الرسول﴾ اى وقيل يعنى بكتاب الله المنبوذ ما مع الرسول المصدّق وهو القرآن والمناسب لقوله سابقا كعيسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام ان يقول ههنا وهو القرآن والانجيل وفى بعض النسخ كالقرآن بدل قوله وهو القرآن فلا غبار حينئذ والمراد بقوله تعالى من الذين اوتوا الكتاب من اوتى علم الكتاب ممن يدرسه ويحفظه بدليل انه تعالى وصفهم بعلم الكتاب حيث قال كأنهم لايعلمون فان ذلك لايقال الا فيمن يعلم فدلت الآية على انهم نبذوه على علم ومعرفة وقيل المراد به من يدعى التمسك بالكتاب ويؤمن به سواء علمه اولم يعلمه والاقرب ان يكون المراد بكتاب الله هو التوراة لا القرآن لوجهين الاوّل ان النبذ لايعقل الا فيما كان مأخوذا متمسكا به سابقا ولو من بعض الوجوه ولو من بعض الوجوه واهل الكتاب آخذون متمسكون بالتوراة فى الجملة فيتصوّر نبذها بالنسبة اليهم بخلاف القرآن فانهم لم يأخذوه ولم يلتفتوا اليه اصلا فكيف يصح ان يقال انهم نبذوه الثانى انه قال تعالى نبذ فريق من اهل الكتاب ولو كان المراد به القرآن لم يكن لتخصيص الفريق معنى لان جميعهم لايصدّقون بالقرآن كذا فى الكبير وان حمل على القرآن فكونه منبوذا متروكا ظاهر فى حقهم لان وجوب التمسك به عليهم لتظاهر الادلة الدالة على وجوبه عليهم منزل منزلة الاخذ والتمسك به كما اشار اليه صاحب الكشاف بقوله وقيل كتاب الله القرآن نبذوه بعدما لزمهم تلقيه بالقبول ﴿قوله مثل لاعراضهم عنه رأسا﴾ حيث شبه تركهم كتاب الله واعراضهم عنه بحال شئ يرمى به وراء الظهر والجامع عدم الالتفات اليه وقلة المبالاة به ثم استعمل ههنا على سبيل الاستعارة ما كان مستعملا هناك اوهو النبذ وراء الظهر * قال الامام الواحدى رحمه الله يقال لكل من استخف بشئ ولم يعمل به انه نبذه وراء ظهره وقال الشعبى هو بين ايديهم يقرأونه لكن نبذوا العمل به وقال سفيان بن عيينة ادرجوه فى الحرير والديباج وحلوه بالذهب والفضة ولم يحلوا حلاله ولم يحرّموا حرامه فذلك النبذ دل كلامهما على ان نبذ الكتاب ليس حقيقة وان المراد به نبذ العمل به والعمل انما يكون منبوذا وراء الظهر بطريق الاستعارة المذكورة وتفسيرهما بذلك مبنى على ان يراد بكتاب الله التوراة كما هو الاقرب المختار ﴿قوله علمهم به رصين الى آخره﴾ نفس علمهم بكونه كتاب الله تعالى يستفاد من قوله تعالى كأنهم لايعلمون فان ذلك لايقال الا فى حق من يعلم واما كون ذلك العلم رصينا محكما كائنا على وجه الايقان فانه يستفاد من وضع الظاهر موضع المضمر حيث قال من الذين اوتوا الكتاب موضع منهم فانه يدل على انهم يتدارسونه فيما بينهم فيستحكم بذلك علمهم ودلالته على رصانة علمهم بكون التوراة كتاب الله ظاهر واما دلالته على رصانة علمهم

(بل اكثرهم لا يؤمنون) ردّ لما يتوهم من ان الفريق هم الاقلون او ان من لم ينبذ جهارا فهم مؤمنون به خفاء (ولما جاءهم (رسول من عند الله مصدق لما معهم) كعيسى ومحمد عليهما السلام (نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله) يعنى التوراة لان كفرهم بالرسول المصدّق لها كفر بها فيما يصدّقه ونبذ لما فيها من وجوب الايمان بالرسل المؤيدين بالآيات وقيل ما مع الرسول صلى الله عليه وسلم وهو القرآن (وراء ظهورهم) مثل لاعراضهم عنه رأسا بالاعراض عما يرمى به وراء الظهر لعدم الالتفات اليه (كأنهم لايعلمون) انه كتاب الله يعنى ان علمهم به رصين يقين ولكن يتجاهلون عنادا

بكون القرءآن كتاب الله فهى انهم لما تدارسوا التوراة وجد وا فيها نعوت محمد عليه الصلاة و السلام ثم انه عليه السلام لما بعث و وجدوا ما فيه من النعوت موافقا لما ذكر فى التوراة استحكم به علمهم بانه هو النبى عليه الصلاة والسلام المبشر به فى التوراة و استحكم بذلك ايضا علمهم بان القرءآن كتاب الله تعالى مع ان ما فيه من كمال الفصاحة و البلاغة يكفى فى استحكام ذلك العلم ﴿قوله دل بالآيتين﴾ الاولى قوله تعالى و لقد انزلنا اليك آيات بينات الى قوله بل اكثرهم لا يؤمنون والثانية قوله تعالى و لما جاءهم رسول من عند الله الى قوله كأنهم لا يعلمون و جل الشئ معظمه و اكثره و فى بعض النسخ جيل اليهود اى صنفهم يقال جيل من الناس اى صنف منهم الترك جيل و الروم جيل ﴿قوله وهم الاقلون المدلول عليهم بقوله بل اكثرهم﴾ فانه يدل على ان منهم من يؤمن لكنه قليل ﴿قوله وفرقة جاهروا بنبذ عهودها﴾ عهود التوراة ما فيها من الدلائل الدالة على حقية ما فيها من الاحكام التى من جملتها بعثة محمد عليه الصلاة و السلام وصحة شرعه و ما انزل عليه من القرءآن العظيم فانه تعالى لما اظهر فيها تلك الدلائل كان ذلك كالعهد منه تعالى و من التوراة ايضا و تلك الدلائل لما كانت بحيث توجب لكل من ينظر فيها ان يقبل مدلولاتها جعلوا كأنهم قد قبلوها و عاهدوا عليها فصار ذلك كالمعاهدة منهم مع الله تعالى و مع التوراة فلذلك اسندت اليهم المعاهدة حيث قيل او كلما عاهدوا عهدا وايضا اسند اليهم النبذ المقتضى سابقة الاخذ بالعهد فى الجملة قال الراغب وقد دل تعالى بالآيتين على ان جل اليهود ثلاث فرق فرقة جاهروا بنبذ العهد و فرقة لم يجاهروا بل آمنوا بذلك وهم اكثرهم و فرقة أخرى طرحوا احكام الكتاب عيانا فصاروا فى حكم الجهلة و هذه القسمة عجيبة الشأن فان دافعى الحق ثلاثة اقسام جاهل غير عالم بجهله و هو الشرير الذى لا مداواة له و اياه عنى بقوله او كلما عاهدوا عهدا نبذه فريق منهم و جاهل عالم بجهله و اياه عنى بقوله بل اكثرهم لا يؤمنون و معاند غير جاهل و اياه عنى بقوله نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كأنهم لا يعلمون و صف هذا الفريق بان حكمهم حكم الجاهلين الذين هم فوق الموصوفين بانهم لا يؤمنون وكل من دافع الحق لا ينفك عن الاقسام الثلاثة التى ذكرناها انتهى تحقيق الراغب ﴿قوله التى تقرأها او تتبعها الشياطين﴾ يعنى ان قوله تعالى تتلو يحتمل ان يكون من التلاوة كما فى قوله تعالى يتلونه حق تلاوته و قوله التاليات ذكرا و يحتمل ان يكون من التلوّ و هو التبع كما فى قوله تعالى و القمر اذا تلاها تقول تلوت الرجل اتلوه تلوّا اذا تبعته و قيل تلا تارة يقال فى اتباع الغير اما بالجسم او بالحكم و تارة يقال فى اتباع الكلام اما بالقراءة و اما بالتدبر لمعناه و اصل مصدر الاوّل تلوّا و مصدر الثانى تلاوة و اختلفوا فى الشياطين فقيل المراد شياطين الجن و هو قول الاكثرين وقيل شياطين الانس و قيل شياطين الانس و الجن معا اما الذين حملوه على شياطين الجن فقالوا كان الشياطين قبل عصر عيسى عليه السلام غير ممنوعين عن صعود السماء و انما منعوا بعد رفعه الى السماء عن السماء الخامسة و السادسة و السابعة و بعد خروج نبينا صلى الله عليه وسلم منعوا عن الكل فكانوا يصعدونها و يسترقون السمع ثم يهبطون و يضمون الى ما سمعوا اكاذيب يلفقونها و يلقونها الى الكهنة و هم يدوّنونها فى كتب يقرأونها و يعلمونها الناس و كان ذلك سحرا تلاه الشيطان و تبعه بعض الناس و تعلمونه منهم فانه تعالى لما سخرهم لنبيه سليمان عليه السلام حتى كانوا بين اظهر البشر ظاهرين ألقوا السحر على بعض من كان فى عهد سليمان و علموهم و لم يكونوا يظهرونه للعامة خوفا من سليمان فلما توفى عليه السلام رووا ذلك عن سليمان بعد وفاته و ادّعوا انه علم سليمان الذى ملك به ما ملك و سخر له ما سخر من الانس و الجن و الريح التى تجرى بامره و امروا الناس ان يتعلموه فانكر عليهم علماء بنى اسرائيل و صلحاؤهم و قالوا معاذ الله ان يكون هذا من علم سليمان عليه السلام و اما السفلة فقالوا هذا من علم سليمان و انه كان ساحرا فاقبلوا على تعلمه و رفضوا كتب انبيائهم ايثارا رياسة الدنيا و نعيمها على ثواب الآخرة و سعادتها و عملوا به الى عهد رسولنا صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى هذه الآية ذما لهم و ردّا عليهم فيما زعموا انه من علم سليمان عليه السلام و انه كان ساحرا و اظهارا لبراءة سليمان مما زعموه فان كونه نبيا ينافى كونه ساحرا كافرا و اليهود ما كانوا يقرّون بنبوّته عليه الصلاة والسلام بل كانوا يقولون انما وجد ذلك الملك العظيم بسبب السحر و ان قوام ملكه كان به و قوله تعالى و ما تتلو الشياطين على ملك سليمان اى زمان ملكه مبنىّ على انهم انما دوّنوه و تلوه فى زمان ملكه و قيل ان الشياطين ابتدعت كتبا من السحر ثم افشته فى الناس و علمته اياهم فلما سمع ذلك سليمان عليه السلام تتبع تلك الكتب و جمعها و جعلها فى صندوق و دفنها تحت كرسيه كراهة ان يتعلمها الناس و يعملوا بما فيها و قال لا اسمع احدا يقول ان الشياطين تعلم الغيب الا ضربت عنقه

واعلم انه تعالى دل بالآيتين على ان جل اليهود اربع فرق فرقة آمنوا بالتوراة وقاموا بحقوقها كمؤمنى اهل الكتاب وهم الاقلون المدلول عليهم بقوله بل اكثرهم لا يؤمنون وفرقة جاهروا بنبذ عهودها وتخطى حدودها تمرّدا وفسوقا وهم المعنيون بقوله نبذه فريق منهم وفرقة لم يجاهروا بنبذها ولكن نبذوا لجهلهم وهم الاكثرون وفرقة تمسكوا بها ظاهرا ونبذوها خفية عالمين بالحال بغيا وعنادا وهم المتجاهلون (واتبعوا ما تتلو الشياطين) عطف على نبذ اى نبذوا كتاب الله واتبعوا كتب السحر التى تقرأها او تتبعها الشياطين من الجن او الانس او منهما

(على ملك سليمان) اى عهده وتتلو حكاية حال ماضية قيل كانوا يسترقون السمع و يضمون الى ما سمعوا اكاذيب ويلقونها الى الكهنة وهم يدوّنونها ويعلمون الناس وفشا ذلك فى عهد سليمان حتى قيل ان الجن يعلمون الغيب و ان ملك سليمان تم بهذا العلم و انه تسخر به الجن والانس والريح له (وما كفر سليمان) تكذيب لمن زعم ذلك وعبر عن السحر بالكفر ليدل على انه كفر و ان من كان نبيا كان معصوما منه (ولكنّ الشياطين كفروا) باستعماله وقرأ ابن عامر وحمزة والكسائى ولكن بالتخفيف ورفع الشياطين (يعلمون الناس السحر) اغواء واضلالا والجملة حال من الضمير والمراد بالسحر مايستعان فى تحصيله بالتقرب الى الشيطان بما لايستقل به الانسان

فلما مات سليمان وذهب العلماء الذين كانوا يعرفون امر سليمان ودفنه الكتب وخلف من بعدهم خلف عمدت الشياطين الى تلك الكتب فاستخرجتها من مكانها وعلموها الناس واخبروهم انه علم كان سليمان يكتمه ويستأثره فبرأه الله تعالى من ذلك على لسان نبينا عليه السلام بقوله وما كفر سليمان ولكن الشاطين كفروا بكتب السحر وتعليمه والعمل به فان قوله تعالى يعلمون الناس السحر فى محل النصب على انه حال من ضمير كفروا واما الذين حلوه على شياطين الانس فقالوا روى فى الخبر ان سليمان كان قد دفن كثيرا من العلوم التى خصه الله تعالى بها تحت سرير ملكه حتى اذا هلك الظاهر منها يبقى ذلك المدفون فلما مضت مدّة على ذلك توصل قوم من المنافقين الى ان كتبوا فى خلال ذلك اشياء من السحر تناسب تلك الاشياء من بعض الوجوه ثم بعد اطلاع الناس على تلك الكتب اوهموا الناس انها من عمل سليمان فانه كان يعمل بما فيها وانه ماوصل الى مافيه من الملك الا بسبب هذه الاشياء فهذا ما يتلوه الشياطين على ملك سليمان اى ما يكذبونه فى حق ملكه فان كلمة على اذا تعلقت بالقول وما فى معناه يراد به الكذب قال الله تعالى ويقولون على الله الكذب وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فاذا قيل تلا عنه فهو للصدق واذا قيل تلا عليه فهو للكذب واحتج القائلون بهذا الوجه على فساد القول بان شياطين الجن لو قدروا على تغيير كتب الانبياء وشرآئعهم بحيث يبقى ذلك التحريف مخفيا فيما بين الناس لارتفع الوثوق من جميع الاشياء وذلك يفضى الى الطعن فى كل الاديان * فان قيل اذا جوّزتم ذلك على شياطين الانس فلم لا يجوز مثله من شياطين الجن * قلنا الفرق ان الذى يفتعله الانسان لابدّ وان يظهر فى بعض الوجوه واما لو جوّزنا مثل هذا الافتعال من الجن وهو ان تزيد فى كتب سليمان بخط مثل خط سليمان عليه السلام فانه لايظهر ذلك ويبقى مخفيا فيفضى الى الطعن فى جميع الاديان كذا قال الامام فى تفسيره الكبير ﴿ قوله اى عهده ﴾ اى عهد ملكه على حذف المضاف وكون العهد بمعنى الوقت والزمان وفى الكشاف على ملك سليمان اى على عهد ملكه وفى زمانه وقال النحرير التفتازانى نوّر الله مرقده يعنى ان الكلام على حذف المضاف وان كلمة على ليست صلة للتلاوة بل هى من قولهم كان هذا على عهد فلان اى فى وقته وزمانه انتهى كلامه يريد ان كلمة على فى الآية بمعنى فى بناء على ان الملك ليس مما يصح ان يقرأ عليه شئ وكذا العهد المقدّر لايقرأ عليه كما يقرأ على الاستاذ فلذلك جعل على بمعنى فى الداخلة على الزمان كما تكون بمعنى فى الداخلة على المكان فى قولهم قرأت على المنبر فيكون المعنى فاتبعوا ماتتلو الشياطين على الناس فى عهد ملك سليمان وفى زمانه ﴿ قوله وتتلو حكاية حال ماضية ﴾ بان يقدر الفعل الماضى المستغرب واقعا فى الحال ليتعجب المخاطب منه والا فالمقام يقتضى ان يقال ماتلت الشياطين ﴿ قوله حتى قيل ان الجن يعلمون الغيب ﴾ بناء على ان مااسترقوه من الملأ الاعلى والقوه الى الكهنة غيب فى حق البشر من حيث انه لايدرك بالحس ولا تقتضيه بديهة العقل ولم ينصب دليل يدل عليه فيكون غيبا بالنسبة الى البشر وان كان من قبيل المسموع فى حق الجن ﴿ قوله تكذيب لمن زعم ذلك ﴾ اى لمن زعم ان سليمان كان يعلم السحر ويعمل به وانه سخر به الانس والجن والريح كذبهم بقوله وما كفر سليمان اى ما سحر سليمان ولكن الشياطين كفروا سحروا وعبر عن السحر بالكفر لان مباشرة بعض انواعه كفر وان كان المراد من الشياطين اتباعهم من الانس فكفرهم بمباشرة السحر واستعماله ظاهر لان اعتقاد السحر دينا ونسبة ذلك الى نبى من الانبياء عليهم الصلاة والسلام كفر مع ان مباشرة بعض انواع السحر كفر ايضا وان كان المراد منهم الشياطين حقيقة فانهم وان كانوا كفارا قبل مباشرته وتعليمه ونسبته الى سليمان فقد احدثوا بذلك كفرا مع كفرهم اى ازدادت فى حقهم اسباب الكفر فى المستقبل فان كل واحد من هذه الاسباب موجب للكفر فمن كفر بشئ من اسباب الكفر ثم تحقق فيه سبب آخر فان كفره يضاف فى المستقبل الى مجموع السببين وان كان قبل تحققه مضافا الى السبب السابق ﴿ قوله اغوآء واضلالا ﴾ اوّل تعليم السحر بكونه لقصد الاغوآء والاضلال ليصح تقييد كفرهم بحال تعليمهم السحر فان قوله يعلمون الناس السحر حال من فاعل كفروا ومجرّد تعليم السحر لايوجب الكفر وقيل انه استئناف على سبيل التعليل لقوله ولكن الشياطين كفروا والاحتياج الى التأويل المذكور حينئذ اظهر ﴿ قوله ما يستعان فى تحصيله بالتقرب الى الشيطان ﴾ بان يتلفظ بكلمات من الشرك مادحا للشيطان مستعينا به ويحتاج فى هذا التعريف الى مقدّمة وهى ان الجواهر المكلفة ضربان جسمانى محسوس وروحانى معقول فكما ان الجسمانى بالقول المجمل ثلاثة اقسام خير وشرير ومتوسط بينهما كذا الروحانى فالخير من الروحانى

الارواح المقدسة وهى الملائكة والشرير شياطين الجن والمتوسط مؤمنوا الجن كما نزل فى سورة الجن ولما كانت الملائكة لا تواصل ولاتعاون الاخيار الناس من كل تقى ناسك نقى متشبه بهم فى المواظبة على العبادة والتقرب الى الله عزّ وجلّ بالقول والفعل كانت كذلك الشياطين لا تواصل ولاتعاون الا اشرار الناس من كل مشرك خبيث عابد للشيطان معاند للرحمن ولهذا قال تعالى هل اونبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل افاك اثيم وقال ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهوله قرين وقال شياطين الانس والجن يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ﴿ قوله وبهذا تميز الساحر عن النبيّ والوليّ ﴾ اى وبكون السحر لا يستتب اى لايستقيم الا لمن يناسب الشيطان الخ وهو جواب الجمهور عن انكار المعتزلة تأثير السحر فى قلب الاعيان وتغيير الاشكال والالوان حقيقة وانما هو مجرد تمويه وتخييل للعقيدة محتجين فى ذلك بانه لو امكن للساحر ان يأتى بما لا يستقل به الانسان من الخوارق لتعذر الاستدلال بالمعجزات على النبوّات اذ لا يمكن لنا حينئذ ان نقطع بهذه الخوارق التى ظهرت على يد الانبياء عليهم السلام أصدرت عنهم بتأييد الله تعالى اياهم ام انهم اتوا بها من طريق السحر بمعونة الشياطين واذا لم يمكن الاستدلال بالمعجزات على صدق الانبياء فبأىّ طريق يتوصل الى معرفة صدقهم وباىّ طريق تميز اصحاب الكرامات من السحرة الكفار ولذا ثبت ان السحر لا يثبت الامن كل مشرك خبيث فى نفسه شرير فى طبعه متدنس فى بدنه فلذلك قيل اكثر من يعمل السحر هم اليهود وعبدة الاصنام وحيض النساء وانهم لايعلمونه الا فى الامكنة القذرة على الهيئات القبيحة وان سحرهم متى قوبل بالاستعاذة بالله تعالى وبذكره بطل سلطانه واما ماكان من الانبياء والاولياء فلا يكون الا من مؤمن مخلص فى ايمانه مقدّس فى نفسه خير فى طبعه طاهر فى بدنه ويزداد ماكان منهم بازدياد تقربهم الى الله تعالى فقد استبان الفرق بذلك واضمحل الاشكال وايضا فرق بينهم بان الانسان لو ادّعى النبوّة وكان كاذبا فى دعواه فانه لايجوز على الله تعالى ان يظهر هذه الخوارق على يده لئلا يحصل التلبيس بين الحق والباطل واما اذا لم يكن يدعى النبوّة وظهرت هذه الاشياء على يده فان ذلك لايفضى الى التلبيس بناء على ان المحق تميز من المبطل لما ان المحق يحصل له هذه الاشياء مع ادّعاء النبوّة والمبطل لايحصل له هذه الاشياء مع ادّعائها وفى الحواشى السعدية السحر هو مزاولة النفوس الخبيثة لافعال واقوال يترتب عليها امور خارقة للعادة ولا يروى خلاف فى كون العمل به كفرا وعده نوعا من الكبائر مغايرا للاشراك لاينافى ذلك لان الكفر اعم والاشراك نوع منه انتهى وروى عن ابن قاضى سماوة انه قال قوله لا يروى خلاف فى كون العمل به كفرا شهادة على النفى فلا تقبل مع انه قد روى عن الائمة الحنفية ان الساحر لايكفر بعمله مالم يعتقد تأثيره وعن الامام الشافعى لايكفر مالم يعتقده مباحا واذا كان العمل به كفرا يكون تعلمه للعمل به كفرا ايضا وتعلمه للاجتناب عنه ليس بكفر وجوّز اهل السنة ان يقدر الساحر على ان يطير فى الهواء ويقلب الحمار انسانا والانسان حمارا الا انهم قالوا ان الله تعالى هو الخالق لهذه الاشياء عند مايقرأ الساحر فى خصوصها كلمات معينة فاما ان يكون المؤثر فيها هو الفلك والنجوم فلا * وقد زعم بعض السحرة الاقدمين ممن يعبد الكواكب وزعم انها هى المدبرة لهذا العالم ومنها تصدر الخيرات والشرور والسعادات والنحوسة وهم الذين بعث ابراهيم عليه السلام مبطلا لمقالتهم ان المؤثر فيها هو الكواكب وليس بشئ بل المؤثر هو الله الخالق البارئ الذى بيده ملكوت كل شئ لان الاثر يضاف الى العبد اذا اجرى الله العادة بتخليق تلك الآثار عقيب تلك الافعال فى الضمان والوزر ونحو ذلك ومنهم من يزعم ان ماترتب على السحر من الافعال مستند الى النفس واقع بتأثيرها وايدوه بان التصورات النفسانية مبادى لحدوث الكيفيات فى الابدان فان الغضبان تشتدّ حرارته حتى قد يتفرع عليها فائدة جليلة اذ حكى ان بعض الملوك عرض له فالج فاعيى الاطباء مداواته وعلاجه فدخل عليه بعض الحذاق منهم على حين غفلة منه وشافهه بالشتم والقدح فى العرض فاشتدّ غضب الملك وقفز من مرقده قفزة اضطرارية لما ناله من شدة ذلك الكلام فزالت تلك العلة المزمنة والعارضة المهلكة واذا جاز كون التصورات النفسانية مبادى لحدوث الحوادث فى البدن فاىّ استبعاد من كونها مبادى لحدوث الحوادث خارج البدن لا سيما اذا كانت قوية مجرّدة عن التعلق بهذه اللذات البدنية والانقطاع عن المألوفات والمشتهيات وتقليل الغذآء والانقطاع عن مخالطة الخلق وعن الاحوال الجسمانية بالكلية فانها حينئذ يزداد اتصالها بها من غير ان تستعين فى افعالها ومناسباتها بالارواح السماوية فتقوى على التأثير بحسب اتصالها من غير ان تستعين فى افعالها بالآلات

وذلك لايستتب الا لمن يناسبه فى الشرارة وخبث النفس فان التناسب شرط فى التضام والتعاون وبهذا تميز الساحر عن النبيّ والوليّ

والادوات بخلاف ماإذا كانت ضعيفة بالاشتغال بقضاء اللذات وتحصيل الشهوات فلايكون لها حينئذ تصرف الافي هذا البدن باستعانة القوى والآلات فان النفوس الناطقة اذا صارت صابرة عن اللذات البدنية وصارت قابلة للانوار الفائضة من الارواح السماوية والنفوس الفلكية فتستضيئ هذه النفوس بانوار تلك الارواح فتقوى على امور غريبة خارقة للعادة وقد اجتمعت الامم على ان الدعاء مظنة الاجابة واجمعوا على ان الدعاء اللساني الخالي عن الطلب النفساني قليل البركة عديم الاثر فدل ذلك على ان للنفوس آثارا ومنهم من زعم ان مايترتب على السحر من الافعال يصدر عن النفس بالاستعانة من الارواح الارضية وهي الجن وان انكره بعض المتأخرين من الفلاسفة والمعتزلة لكن اكابر الفلاسفة انكروا القول به الا انهم سموها بالارواح الارضية وهي في انفسها مختلفة منها خيرة ومنها شريرة فالخيرة هم مؤمنوا الجن والشريرة هم كفار الجن وشياطينهم وقالوا اتصال النفوس الناطقة بها اسهل من اتصالها بالارواح السماوية اذ تحصل بالرقى وتدخين بعض الادوية وتجريدها عن بعض مألوفاتها الا ان القوة الحاصلة للنفس بسبب اتصالها بهذه الارواح الارضية اضعف من القوة الحاصلة لها بسبب اتصالها بتلك الارواح السماوية فان الارواح السماوية بالنسبة الى الارضية كالشمس بالنسبة الى الشمعة والبحر بالنسبة الى القطرة والسلطان بالنسبة الى الرعية وهذا النوع من السحر هو المسمى بالعزائم وعمل تسخير الجن ومن انواع السحر التخيلات والاخذ بالعيون ويسمى الشعبذة وهي عمل رجل شعباذ ومبناه على تغليط البصر فان المشعبذ الحاذق بعمل الشيئ يظهر مايشغل الناظرين به ويأخذ عيونهم حتى اذا استفرغهم الشغل بذلك الشيئ عمل شيأ آخر بسرعة شديدة وحينئذ يظهر لهم شيئ آخر غير ماانظروه فيتعجبون منه جدا وهو المراد بقوله فاما مايتعجب منه الى آخره والمراد بقولهم المشعبذ يأخذ العيون اي يأخذ عيون الناظرين وخواطرهم ويجذبها الى غير الجهة التي يحتال لاظهارها ومن انواع السحر الاعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبة على النسب الهندسية ونحوها مثل فارسين يقتتلان فيقتل احدهما الآخر وكفارس على فرس في يده بوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب البوق من غير ان يمسه احد ومن هذا الباب تركيب صندوق الساعات وعلم جر الاثقال وهو ان يجر ثقيلا عظيما بآلة خفيفة وهذا النوع لاينبغي ان يعد من باب السحر لان له اسبابا معلومة يفقهه من اطلع عليها الا ان الاطلاع لما كان عسيرا لايصل اليه الا الفرد بعد الفرد لاجرم عده اهل الظاهر من باب السحر وكان سحر سحرة فرعون من هذا النوع وتسميته سحرا من قبيل التجوز كما اشار اليه المصنف ومن انواعه الاستعانة بخواص الادوية مثل ان يجعل في طعامه بعض الادوية المبلدة المزيلة للعقل نحو دماغ الحمار فان الانسان اذا تناول منه يزيل عقله ويقل فطنته ومن انواعه تعلق القلب وهو ان يدعي الساحر انه يعرف الاسم الاعظم وان الجن يطيعونه وينقادون له في اكثر الامور فاذا اتفق ان السامع لذلك كان ضعيف العقل قليل التمييز اعتقد انه حق وتعلق قلبه بذلك وحصل له في نفسه نوع من الرعب والخوف واذا حصل الخوف ضعفت القوى الحساسة فحينئذ تمكن الساحر من ان يفعل فيه ماشاء فان جرب الامور وعرف الاحوال حصل له العلم بان التعلق اثرا عظيما في تنفيذ الكلام واخفاء الاسرار والمعتزلة قد اتفقوا على انكار هذه الانواع الا النوع المنسوب الى التخييل والمنسوب الى طعام بعض الادوية المبلدة واهل السنة جوزوا وقوع هذه الانواع من السحر واحتجوا على وقوعها بالقرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى في هذه الآية وماهم بضارين به من احد الا باذن الله والاستثناء يدل على حصول الآثار بسببه واما الخبر فهو ماروي انه عليه السلام سحر وان السحر عمل فيه حتى قال انه ليخيل الي اني اقول الشيئ وافعله ولم اقله ولم افعله * وان امرأة يهودية سحرته وجعلت ذلك السحر في البئر فلما استخرج زال عنه عليه السلام ذلك العارض ونزل المعوذتان بسببه وانكره بعض المجادلين وقالوا ان ذلك لو قلنا بصحته لكان يقدح في النبوة وليس الامر على ماظنوا لان تأثير السحر فيه عليه السلام لم يكن من حيث انه نبي وانما كان في بدنه من حيث انه انسان وبشر يأكل ويشرب كما نأكل ونشرب ويمشي ويقعد ويمرض الى غير ذلك مما للبشر من حيث انه حيوان وانما يكون ذلك قادحا في النبوة لو وجد للسحر تأثير في امر يرجع الى النبوة ثم ان كونه عليه السلام معصوما من الشيطان لايقتضي ان لايؤثر في بدنه ذلك تأثيرا صغيرا لايقدح فيه من حيث انه نبي فقد كان تأثير ذلك في جزء من بدنه تأثيرا محسوسا لم يتعد الى زوال عقله ولا افساد نفسه كما ان جرحه وكسر ثناياه يوم احد لم يقدح فيما ضمن الله تعالى من عصمته حيث قال والله يعصمك من الناس كما لا اعتداد بما يقع في الاسلام من ارتداد

اهل بلد وغلبة المشركين على بعض النواحي فيما ذكر من كمال الاسلام بقوله اليوم اكملت لكم دينكم ومن الاخبار الواردة في وقوع السحر حقيقة ماروى ان امرأة اتت عائشة رضي الله عنها فقالت لها اني ساحرة فهل من توبة فقالت ما سحرك فقالت سرت الى الموضع الذي فيه هاروت وماروت ببابل اتعلم علم السحر فقالا لي يا امة الله لاتختاري عذاب الآخرة بامر الدنيا فابيت فقالا لي اذهبي فبولي على ذلك الرماد فذهبت لابول عليه ففكرت في نفسي فابيت ان افعل ثم جئت اليهما فقلت قدفعلت فقالا لي اذهبي فافعلي فذهبت ففعلت فرأيت فارسا مقنعا بالحديد قد خرج من فرجي فصعد الى السماء فجئتهما فاخبرتهما فقالا هذا ايمانك قدخرج منك فقد احسنت السحر فقلت وماهو فقالا لاتريدين شيأ فتصورينه في وهمك الاكان فصورت في نفسي حبا من حنطة فاذا انابحب فقلت ازرع فانزرع فخرج من ساعته سنبلا فقلت انطحن فانطحن وانخبز وانا لااريد شيأ اصوره في نفسي الاحصل فقالت عائشة رضي الله تعالى عنها ليس لك توبة والحكايات في هذا الباب كثيرة مشهورة واختلف الناس في ان الساحر هل يكفر اولا فقال بعضهم ان كل سحر موجب للكفر وهو قول اصحاب الحديث من المتكلمين وقال بعضهم غير موجب للكفر * واعلم انه لانزاع بين الائمة في ان من اعتقد ان الكواكب هي المدبرة لهذا العالم وهي الخالقة لما فيه من الحوادث والخيرات والشرور فانه يكون كافرا على الاطلاق ومن اعتقد ان روح الانسان تبلغ في التصفية والقوة الى حيث يقدر بها على احياء الاجسام والحياة والقدرة وتغيير البنية والشكل فقد انحط اجماع الامة على تكفيره وايضا من اعتقد انه قد يبلغ في التصفية وقراءة الرقى وتدخين بعض الادوية الى حيث يخلق الله تعالى عقيب افعاله على سبيل العادة الاجسام والحياة والعقل وتغيير البنية والشكل فقد كفر والمعتزلة اتفقوا على تكفير من يجوز ذلك اذلا يمكن ان يعرف صدق الانبياء والرسل وجوابه مامر من انه تعالى لايصدق الكاذب في دعوى الرسالة باظهار هذه الخوارق في يده لئلا يلتبس المحق بالمبطل والكاذب بالصادق واذا لم يدع النبوة وظهرت هذه الاشياء على يده لم يفض ذلك الى التلبيس فان المحق يتميز عن المبطل بما ان المحق يحصل له هذه الاشياء مع ادعاء النبوة واما سائر انواع السحر فلاشك انه ليس بكفر * قال ابو منصور قدس الله سره الاصح ان يقال ان القول على الاطلاق بان السحر كفر اولا خطأ بل السحر على نوعين نوع هو كفر وهو مايتضمن انكار ركن من اركان الاسلام ورده ونوع ليس بكفر وهو مايتحقق بدون ارتكاب شيء من الكفر ثم السحر الذي هو كفر يقتل به الذكور دون الاناث لان كفر المسلم ارتداد منه والمرتد يستتاب فان اصر قتل وارتداد الانثى لايوجب القتل ويقتل به الذكور دون الاناث فاذا قتل بالسحر لانه حينئذ يصير ساعيا في الارض بالفساد فيقتل كقطاع الطريق يقتلون اذا قطعوا الطريق بالقتل وان كان لايكفر به صاحبه فانه لايقتل الا اذا كان قد اعتاد ذلك الفعل وتضرر به الناس سواء كان سحره مما يقتل به اولا ذكر عن ابي حنيفة رحمه الله في الساحرة روايتان في رواية تقتل وفي رواية لاتقتل فالرواية التي قال تقتل محمولة على ما اذا قتلت بسحرها فتكون ساعية في الارض بالفساد بالقتل فتقتل والرواية التي قال لاتقتل محمولة على ما اذا لم يكن سحرها قاتلا فلا تقتل وان كان سحرا يكفر به صاحبه لانه ارتداد ههنا اذا وجد بعد الاسلام وارتداد الانثى لايوجب القتل وذكر عنه ايضا في الساحر قولان قول يقتل وقول لايقتل فقوله يقتل محمول على السحر الذي هو كفر لانه ارتداد فيقتل به الذكور او على السحر الذي ليس بكفر لكنه سبب القتل فيقتل بسبب السعي بالفساد وقوله لايقتل محمول على السحر الذي لايقتل به ولايكفر صاحبه ثم الساحر هل تقبل توبته على كل سواء كان قبل الظفر به او بعده لان التوبة من الكفر مقبولة على كل حال وان كان سحره مما يقتل به المسحور فان تاب قبل القدرة عليه فانها تقبل كقطاع الطريق وهذا لان الساحر في قبول توبته احق لانه ابلغ في تمييز ماهو حجة مما هو ليس بحجة ليتميز العوام من الكفرة اذ قلما يميزون بين الحجة وماليس بحجة ثم يصح منهم الايمان ويقبل منهم فهذا اولى الاترى ان سحرة فرعون لما رأوا الآيات آمنوا بالله تعالى وتابوا توبة لايقع من المسلم الذي ينشأ على الاسلام مثل ذلك حيث اوعدهم فرعون بقطع الايدي والصلب وانواع العذاب فقالوا لاضير انا الى ربنا منقلبون الى هنا كلامه ونعم مافعل واوضح لله دره واذا كان لفظ السحر مشتركا بين النوعين المذكورين اندفع مايتوهم من التدافع بين الآيتين وهما قوله تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وقوله ومايعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلاتكفر فان الآية الاولى تدل على ان تعليم السحر كفر من حيث ان كفر الشياطين جعل مرتبا على تعليم السحر وترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فكأنه قيل انما كفروا لاجل انهم كانوا يعلمون الناس السحر فدلت

الآية على ان تعليم السحر كفر و على ان نفس السحر ايضا كفر لان تعليم ما لايكون كفرا لايوجب الكفر و الآية الثانية تدل على ان تعليم السحر ليس بكفر لانه لوكان كفرا لزم تكفير الملكين و هو غير جائز لما ثبت ان الملائكة باسرهم معصومون من الكفر و سائر المعاصى * ووجه الاندفاع ان اللفظ المشترك لايكون عاما فى جميع مسمياته فيحمل عمل هذا السحر الذى هو كفر على النوع الاول من نوعى السحر و الشياطين انما كفروا لاتيانهم بهذا النوع من السحر و تعليمهم اياه لاالنوع الآخر منه واما الملكان فلا نسلم انهما علما هذا النوع بل هما علما النوع الآخر ويؤيده قوله تعالى فيتعلمون منهما مايفرقون به بين المرء وزوجه ولوسلمنا انهما علما هذا النوع لكن لانسلم ان تعليمه مطلقا كفر و انمايكون كفرا اذاقصد المعلم ان يعتقد المتعلم حقيته وكونه مباحا وصوابا و امااذا علمه ليحترز المتعلم عنه فهذا التعليم لايكون كفرا و تعليم الملائكة كان لاجل ان يحترز عنه المكلف كما قال تعالى حكاية عنهما و مايعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة واما الشياطين فان مقصودهم من تعليم الناس السحر ان يعتقد واحقيته و يعملوا به فظهر الفرق بين التعليمين ووجه كون احدهما كفرا دون الآخر وقرأ نافع و ابن كثير و ابوعمرو و عاصم بتشديد لكن و نصب الشياطين على اسم لكن وقرأ ابن عامر وحمزة والكسائى ولكن الشياطين بتخفيف لكن و رفع الشياطين و المعنى واحد والاختيار انه اذا كان بالواو كان التشديد احسن و اذا كان بغيرواو كان التخفيف احسن و الوجه فيه ان لكن بالتخفيف يكون عطفا فلا يحتاج الى الواو و المشددة لاتكون عطفا لانها تعمل عمل ان كذا فى الكبير ﴿ قوله او لما فيه من الدقة ﴾ و دقة الصنعة وخفاؤها بخفاء ماتترتب هى عليه * قال الامام ذكر اهل اللغة ان السحر فى الاصل عبارة عما لطف وخفى سببه و فى عرف الشرع مختص بكل امر يخفى سببه و يتخيل على غير حقيقته و يجرى مجرى التمويه و الخداع و مايفعله المشعبذ بخفة اليد او اصحاب الحيل بمعرفة الآلات و الادوية ان نظر الى ان له فى الواقع اسبابا معلومة من اتى بها على وجهها يترتب عليها تلك الافعال لايكون سحرا فى الحقيقة و يكون تسميته سحرا مبنيا على التجوز تشبيها له بما لايعلم سببه و ان نظر الى مجرد خفاء سببه كانت التسمية حقيقية ﴿ قوله عطف على السحر او على ماتتلو الشياطين ﴾ و على التقديرين كلمة ما فى قوله و ماانزل على الملكين موصولة منصوبة المحل بالعطف على مفعول يعلمون على الاول و الكلام فى وصف الشياطين و على مفعول اتبعوا على الثانى و الكلام فى وصف اليهود و المعنى على الاول ان الشياطين كفروا حال كونهم يعلمون الناس السحر اى كيفية عمله و يعلمونهم ماانزل على الملكين ايضا و على الثانى ان اليهود الذين نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم اتبعوا ماتتلو الشياطين على ملك سليمان و فى زمانه و اتبعوا ايضا ماانزل على الملكين فى زمان ادريس عليه السلام و المراد بالسحر و بما انزل اما واحد بالذات و العطف لتغايرهما بحسب الوصف و الاعتبار كما فى قوله * انا ابن جلا وطلاع الثنايا * و جلا اسم رجل مسمى بالفعل الماضى او فعل مذكور على طريق الحكاية كانه قيل انا ابن رجل يقال له جلا الامور و كشفها و الثنية طريق ومنه قولهم فلان طلاع الثنايا اذا كان ساميا لمعالى الامور او المراد بما انزل نوع من السحر فهما متغايران ذاتا و الانزال هنا بمعنى الالهام و التعليم فمعنى قوله و ماانزل على الملكين و الذى الهماه و علماه و قذف فى قلوبهما كذا فى الوسيط و المعالم و قال صاحب التيسير و يجوز ان يكون الله تعالى انزل عليهما بيان كيفية السحر و وجوهه بانزاله على نبى ثم بلغ النبى اليهما ذلك ليصفا وجوه ذلك لقومهما و ينهياهم عن استعماله و سمى ذلك انزالا عليهما بواسطة النبى كقوله تعالى قولوا آمنا بالله و ما انزل الينا و خصهما بالذكر مع ان قومهما مقصود بالانزال و التبليغ لكونهم تبعا لهما وهذا كقوله تعالى لموسى و هرون عليهما السلام اذهبا الى فرعون وكانا قد ارسلا الى فرعون و قومه لكن خص فرعون بالذكر لانه رئيس قومه و رعاياه اتباع له ﴿ قوله و هما ملكان انزلا لتعليم السحر ابتلاء و تمييزا الخ ﴾ ذكر فى الحكمة الداعية الى انزالهما لتعليم السحر امران الاول انه انزل السحر عليهما ثم انزلهما الى الارض لتعليم الناس ابتلاء من الله تعالى للناس فى الكفر و الايمان فان المكلف اذا علم كيفية السحر و انه يمكن له ان يتوصل بذلك الى اللذات العاجلة فلا يخلو اما ان يمنع نفسه عن العمل به ابتغاء لمرضاة الله تعالى و هربا من عذابه او أتبع نفسه هواها و باع نفسه بالغرض اليسير العاجل فعلى الاول يستقر على الايمان و يستوجب الثواب الابدى و على الثانى يتجرد عنه و يبقى فى العذاب المؤبد فيخرج مافى علم الله تعالى الى العيان كما فى سائر طرق الابتلاء و الامتحان ولله تعالى ان يمتحن عباده بماشاء كما امتحن قوم طالوت بالنهر فى الطاعة و العصيان حيث قال ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس منى و من لم يطعمه فانه منى ابتلاهم ليظهر المطيع و العاصى

و اما مايتعجب منه كما يفعله اصحاب الحيل بمعونة الآلات و الادوية او يريه صاحب خفة اليد فغير مذموم و تسميته سحرا على التجوز او لما فيه من الدقة لانه فى الاصل لما خفى سببه (و ماانزل على الملكين) عطف على السحر و المراد بهما واحد و العطف لتغاير الاعتبار او المراد به نوع اقوى منه او على ماتتلو و هما ملكان انزلا لتعليم السحر ابتلاء من الله للناس و تمييزا بينه و بين المعجزة

ويؤيد هذا الوجه قوله تعالى انما نحن فتنة فلا تكفر اى محنة من الله تعالى فنخبرك ان عمل السحر كفر بالله و ننهاك عنه فان اطعتنا فى ترك العمل بالسحر نجوت و ان عصيتنا فى ذلك هلكت و الثانى ان الحكمة الداعية الى انزالهما التمييز بين المعجزة و السحر كما قيل ان السحرة قد كثرت فى ذلك الزمان و استنبطت ابوابا غريبة فى السحر وكانوا يدعون النبوة وكانوا يحتجون عليها بما اظهروه من الخوارق المرتبة على السحر فكان الناس يتوهمون ان ما اظهرته السحرة من قبيل آيات الانبياء عليهم السلام فبعث الله تعالى هذين الملكين لاجل ان يعلما الناس طرق السحر و ابوابه حتى يتمكنوا من معارضة اولئك الذين يدعون النبوة كذبا و لا يغتر بهم احد لعلمه بوجه احتيالهم و ايضا العلم بكون المعجزة مخالفة للسحر متوقف على العلم بماهية المعجزة و بماهية السحر و الناس كانوا جاهلين بماهية كل واحد منهما و تمييز احدهما من الآخر فالتبس عليهم الامر فبعث الله هذين الملكين لتعريف ماهية السحر لاجل هذا الغرض و ما كان منهما من تعليم السحر انما هو على النهى و المنع من ذلك لا على الامر به و الترغيب فيه فلذلك جاز تعليم السحر و بيان انه كيف يكون ومن اى جهة ينفذ فان الملائكة و الانبياء عليهم السلام انما يعلمان ما ينزل عليهم من الله تعالى و لم ينزل من الله تعالى كفر ولا سحر بل نهى عنهما و توعد بالعذاب عليهما الا ان السحر لما كان منهيا عنه وجب ان يكون مقصودا معلوما لان ما لا يكون معلوما امتنع النهى عنه فان الفقيه اذا اراد ان ينهى عن الربا و الزنى يصورهما اولا ثم ينهى عنهما فيقول من اخذ درهما بدرهمين مثلا فقد اربى ومن وطئ امرأة الغير فقد زنى فاتق الله و لا تفعل شيأ منهما و كذا كل من ينهى عن منكر و قبيح من الكفر و السحر و نحوهما فانه يصوره و يعرفه اولا كيف هو و كيف يفعل فيكون منكرا او قبيحا ثم يمنع من تحصيله و مباشرته اذ لا يتصور الاجتناب عن القبيح الا بعد تصوره و معرفته كما قيل عرفت الشر لا للشر * و لكن لتوقيه * ومن لا يعرف الشر * من الناس يقع فيه * فيكون التعليم فى قوله و ما يعلمان من احد بمعنى الاعلام و التعريف لان الملائكة لا يعلمون الكفر و المعاصى حقيقة لان التعليم عبارة عن تلقين الشئ مع الحمل عليه و الترغيب فيه و الظاهر ان الملائكة لا يعلمون الكفر و المعصية بهذا المعنى و نهاية امرهم اعلام ذلك ليكن النهى عنه **قوله** وماروى انهما مثلا بشرين روى عن ابن عباس رضى الله عنهما فى سبب نزولهما الى الارض ان الله تعالى لما استخلف آدم عليه السلام و ذريته و وكل عليهم جمعا من الملائكة و هم الكرام الكاتبون و كانوا يعرجون باعمالهم الخبيثة تعجبت الملائكة منهم ومن بعثة الله تعالى و استخلافه اياهم مع ما ظهر منهم من القبائح و المعاصى ثم رأوا انهم مع ذلك اشتغلوا بعمل السحر فازداد تعجبهم و قالوا يا ربنا هؤلاء الذين خلقتهم و جعلتهم خليفة فى الارض يأكلون رزقك و يعملون بمعصيتك فاراد الله تعالى ان يبتلى الملائكة فقال لهم اختاروا ملكين من اعظم الملائكة علما و صلاحا لأركب فيهما ما ركبت فيهم من شهوة الاكل و الشرب و مصاحبة النساء و انزلهما الى الارض و اختبرهما و انظر كيف يعملان فقالوا سبحانك ما كان ينبغى لنا ان نعصيك بحال و اختاروا هاروت و ماروت و كانا من أعبدهم و اصلحهم فركب الله تعالى فيهما الشهوة كما ركبها فى ذرية آدم و جعل لهما مذاكير و اهبطهما الى الارض و امرهما ان يحكما بين الناس بالحق و نهاهما عن الشرك و القتل بغير حق و الزنى و شرب الخمر فنزلا و ثبتا على ذلك مدة و كانا يقضيان بين الناس يومهما فاذا امسيا ذكرا اسم الله الاعظم فصعدا الى السماء فاختصم اليهما ذات يوم امرأة يقال لها الزهرة وكانت من اجمل الناس فلما رأياها اخذت بقلوبهما فراوداها عن نفسها فابت و انصرفت ثم عادت فى اليوم الثانى ففعلا مثل ذلك فابت و قالت لا الا ان تعبدا ما اعبد و تصليا الى هذا الصنم و تقتلا النفس و تشربا الخمر فقالا لا سبيل الى هذه الاشياء فان الله قد نهانا عنها فانصرفت ثم عادت فى اليوم الثالث ومعها قدح من خمر و فى انفسهما من الميل اليها ما فيها فراوداها عن نفسها فعرضت عليهما ما قالت بالامس فقالا الصلاة لغير الله تعالى عظيمة و قتل النفس ايضا امر عظيم و أهون الثلاثة شرب الخمر فشربا الخمر فسكرا و وقعا بالمرأة و زنيا فلما فرغا رآهما انسان فقتلاه حذرا من الفضيحة و الملامة و قال الربيع بن انس و سجدا للصنم فمسخ الله تعالى الزهرة كوكبا و قال على بن ابى طالب و الكلبى و السدى انها قالت لن تدركانى حتى تخبرانى بالذى تصعدان به الى السماء قالا باسم الله الاعظم قالت فما انتما بمدركى حتى تعلمانيه فقال احدهما لصاحبه علمها فقال انى اخاف الله فقال الآخر فاين رحمة الله فعلماها ذلك فتكلمت به و صعدت الى السماء فمسخها الله تعالى كوكبا فذهب بعضهم الى انها هى الزهرة بعينها و انكره آخرون بناء على ان الزهرة فى السماء مذ خلقها الله تعالى و ما فيها من الكواكب السيارات و الثوابت و الزهرة من الكواكب السبعة السيارة التى اقسم الله تعالى بها حيث قال فلا اقسم بالخنس الجوارى

(الكنس)

وماروى انهما مثلا بشرين وركب فيهما الشهوة فتعرضا لامرأة يقال لها زهرة فحملتهما على المعاصى و الشرك ثم صعدت الى السماء بما تعلمت منهما فمحكى عن اليهود ولعله من رموز الاوآئل وحله لا يخفى على ذوى البصائر

الكنس والتي فتنت هاروت وماروت كانت تسمى زهرة تشبيها لهـا بها في الحسن والجمال فلما بغت مسخها الله تعالى شهابا قالوا فلما امسى هاروت وماروت بعدما قارفا الذنب هما بالصعود الى السماء فلم تطاوعهما اجنحتهما فعلما ما حل بهما فقصدا ادريس عليه السلام فاخبراه بامرهما وسألاه ان يشفع لهما الى الله تعالى ففعل ذلك ادريس عليه السلام فخيرهما الله تعالى بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة فاختارا عذاب الدنيا اذ علما انه ينقطع فهما يعذبان ببابل الى قيام الساعة كذا في معالم التنزيل مع زيادة تفصيل فيه وقال الامام انهما يعذبان ببابل الى قيام الساعة وهما معلقان بين السماء والارض يعلمان النـاس السحر ثم قال وهذه الرواية فاسـدة ومردودة غير مقبولة لانه ليس في كتاب الله تعالى ما يدل عليها بل فيه ما يبطلها من وجوه اولها ما فيه من الدلائل الدالة على عصمة الملائكة من كل المعاصي وثانيها ان قوله انهما خيرا بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة لا يظهر له وجه بل كان الاولى ان يخيرا بين التوبة والعذاب لان الله تعـالى خير بينهما من اشرك به طول عمره فكيف يبخل عليهما بذلك وثالثها ان من اعجب الامور قوله انهما يعلمـان السحر في حال كونهما معذبين ويدعون اليـه وهما يعاقبان على المعصية ووافقه المصنف في عدم قبول ذلك المروي وان خالفه في بعض ما تمسك به في ذلك لكونه محل بحث وتمسك في عدم قبوله بعدم ابتنائه على دليل يعول عليه بل مداره على اليهود ولو سلم ابتناؤه على دليل معتبر فيمكن ان يكون قد عبر عن العقل والروح في الرواية بالملكين وعن النفس الامارة بالزهرة وخروج العقل والروح عن مقتضى ذاتهما بكونهما مغلوبين بالنفس الامارة وميلهما الى ما تدعو اليـه النفس بتعشق الرجال للنسـاء وشبه انحطاطهما بذلك عن درجتهما الاصلية وعدم بلوغهما الى كمالهما المترقب ولذاتهما المتوقعة بحبس المجرم في محبس النصب والتعب ورمز بذلك الى ان الرجل وان كثر خيره وطاعته واتصف بالاخلاق الملكية اذا انقـاد الى نفسه واطاعها فيما تدعوه اليه تنزل عن سماء السعادة الى حضيض البهيمة وتكدر هلال انسه وخدت نار شوقه ومحبته وحال بينه وبين محبوبه ذي الجلال والجمال حجب ظلمات الاهوال وان المرأة البغية الغارقة في بحر الشهوات اذا اشرق عليها نور توفيق الله وتمسكت بحبل عناية الله واعتصمت باسم الله الاعظم ارتفعت عن حضيض عالم الطبيعة الى اوج سماء صفاء الروحانية وارتفعت الى المنازل السنية والمقامات الملكية ﴿قوله وقيل رجلان﴾ عطف على قوله هما ملكان روى الامام محيي السنة عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال هما رجلان ساحران كانا ببابل وقال الحسن البصري رجلان علجان لان الملائكة لا يعلمان السحر لما مر من ان تعليم الشيء هو تلقينه مع الحمل عليه والترغيب اليه والملائكة لا يحملون على السحر ولا يرغبون فيه وقال عامة اهل التأويل انهما كانا ملكين وجاز ابتلاء الملائكة في الجملة كما مر في قصة ابليس اللعين من ان بعض الناس قالوا انه من الملائكة فلما كفر مسخ وصار شيطانا وقوله لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ونحو ذلك وان دل على ان الملائكة مطلقا معصومون لا يعصون فالمراد به المقيد اي لا يعصون الله ما امرهم ماداموا تحت عصمة الله تعـالى فانهم ماداموا معصومين لا يتحقق منهم العصيان وانما يتحقق العصيان من البعض اذا زالت عصمة الله تعالى عنه ولله تعالى ان يزيل عصمته عمن يشاء واذا لم يتضمن معنى فيناقض الحكمة فيؤدي الى الاحالة تعالى الله عن ذلك وزوال العصمة عن افراد الملائكة بتحقق المعصية منهم من طريق الحكمة وان كانوا معصومين من حيث ذات الفعل لانهم بعثوا للدعوة الى الحق والمنع عن الضلال ولو جاز صدور المعصية منهم لكانوا اسببا الضلال وداعين اليه من حيث الفعل فيقتدى بافعالهم كما يقتدى باقوالهم ايضا والدعوة الى المعصية لا تجوز قولا فكذا لا تجوز فعلا واما افراد الملائكة فانهم اذا كانوا رسلا يقتدى بهم فانه يجب الاتباع لفعلهم وقولهم كذا في شرح التأويلات ﴿قوله وقيل ما انزل نفي معطوف على ما كفر سليمان﴾ كأنه قيل لم يكفر سليمان ولم ينزل الله السحر على الملكين وذلك ان السحرة واليهود كانوا يضيفون السحر الى سليمان عليه السلام ويزعمون انه مما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت فكذبهم الله تعالى في القولين ورأهما من ذلك وكذا قوله وما يعلمان من احد فانه نفي ايضا اي لا يعلمان احدا السحر بل ينهيان عنه ويقولان لا تكفر اي لا تسحر فانه كفر حتى يقولا انما نحن فتنة اي حتى يبلغ نهيهما عن ذلك انهما كانا يقولان انما نحن فتنة اي ابتلاء وامتحان لك ننهاك عن السحر فاذا اطعتنا في ترك العمل به نجوت وان عصيت في ذلك هلكت يقال فتنت الذهب والفضة اذا اذبتهما لتميز الرديء من الجيد ويقال للحجر الذي يجرب به الذهب والفضة فتان ووحد الفتنة وهما اثنان لان الفتنة مصدر والمصادر لا تثنى ولا تجمع وتقرير المعنى بهذا الوجه ظاهر على تقدير ان تكون الحكمة

وقيل رجلان سميا ملكين باعتبار صلاحهما ويؤيده قرآءة الملكين بالكسر وقيل ما انزل نفي معطوف على ما كفر سليمـان تكذيب لليهود في هذه القصة

الداعية الى انزالهم لتعليم السحر ابتلاء الناس و امتحانهم و ان كانت الحكمة فيه التمييز بين السحر و المعجزة الا انه
يمكنك ان تستعمله و تتوصل به الى ماتروم من اللذات العاجلة فتكفر بذلك و تشقى ابدا فاياك بعد وقوفك عليه ان
تعمل به فتقع فى الخسران و البوار ﴿قوله بابل ظرف او حال﴾ يعنى انه اما ظرف لغو متعلق بانزل او ظرف مستقر
حال من الملكين اى و يعلمون ما انزل فى بابل على الملكين او ما انزل عليهما حال كونهما ببابل او حال من الضمير فى انزل اى
ما انزل السحر عليهما حال كونه ببابل و الباء الذى فى قوله ببابل على جميع التقادير بمعنى فى ﴿قوله ولو كانا من الهرت
و المرت بمعنى الكسر لانصرفا﴾ لانتفاء العجمة حينئذ و فى الحواشى السعدية يقال هرت اللحم اذا طبخه و هرت الثوب
اذا مزقه و هرت عرضه اذا طعن فيه و المرت مفازة لانبات فيها و هو موافق لما فى الصحاح ﴿قوله و من جعل ما
نافية ابدلهما من الشياطين﴾ و الظاهر ان جعلها نافية لايقتضى الابدال المذكور لجواز ان تكون ما نافية و يكون
هاروت و ماروت عطف بيان للملكين و يكون الواو فى و ما انزل عاطفة لا اعتراضية الا ان يحمل تعريف الموصول فى قوله
و من جعل ما نافية على العهد الخارجى * قال الراغب و اما هاروت و ماروت فالظاهر انهما كانا ملكين و قيل
كانا رجلين سميا ملكين باعتبار صلاحهما و قال بعض المفسرين ان الملكين ليسا بهاروت و ماروت و انهما
شيطانان من الجن و الانس و جعلهما نصبا فى اللفظ بدلا من الشياطين بدل البعض من الكل كقولك القوم قالوا
كذا زيد و عمرو و يكون قولهما انما نحن فتنة كقول الخليع لغيره لاتعيرنى فانى فاسق خليع و يكون قوله و ما انزل
على الملكين نفيا اعتراضيا بين البدل و المبدل منه اى بين الشياطين و هاروت و ماروت فلا تكون الواو عاطفة
﴿قوله و قرئ بالرفع﴾ فان الجمهور على فتح تاء لفظى هاروت و ماروت مع كونهما فى موضع الجر لكونهما
بدلين من الملكين او عطف بيان لهما لكونهما غير منصرفين للعجمة و العلمية و ان جعلا بدلين من الشياطين تكون الفتحة
لنصب غير المنصرف ﴿قوله فمعناه على الاول﴾ اى معنى قولهما انما نحن فتنة على تقدير كون هاروت و ماروت
عطف بيان للملكين المنزلين لتعليم السحر ابتلاء من الله تعالى للناس فان الفتنة حينئذ تكون مصدرا بمعنى الابتلاء
و الامتحان بخلاف ما اذا كانا بدلين من الشياطين فان المعنى حينئذ انما نحن مفتونان بارتكاب الحرم فلا تكن
ايها الاحد مثلنا ﴿قوله فلا تكفر باعتقاد جوازه﴾ فان اعتقاد جواز ما لا يجوزه الشرع كفر و كذا
العمل بالسحر اذ لا يروى خلاف فى كون العمل به كفرا كما نقل عن الحواشى السعدية و المعتزلة لما انكروا تحقق
السحر و وجوده و كفر من اعتقد جوازه فسر الزمخشرى قوله تعالى فلا تكفر بقوله فلا تتعلم معتقدا انه حق
فتكفر و عدل عنه المصنف الى ما ذكره بناء على ان اهل السنة قالوا انه امر ممكن متحقق حتى جوزوا ان يقدر
الساحر على ان يطير فى الهواء و يقلب الانسان حمارا او الحمار انسانا بان يخلق الله تعالى هذه الاشياء عندما يقرأ
الساحر رقى مخصوصة و كلمات معينة ﴿قوله و فيه دليل﴾ وجه الدلالة ظاهر و هو ان الملكين مع كونهما
فى مقام النصيحة و الارشاد لم ينهيا عن نفس تعلم السحر و انما نهيا عن اتباعه و العمل به قال الامام اتفق المحققون على
ان العلم بالسحر ليس بقبيح و لا محظور لان العلم لذاته شريف و ايضا العموم قوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون و الذين
لا يعلمون و لان السحر لو لم يعلم لما امكن الفرق بينه و بين المعجزة و العلم بكون المعجز معجزا واجب و ما يتوقف عليه
الواجب فهو واجب فيقتضى ان يكون تحصيل العلم بالسحر واجبا و ما يكون واجبا كيف يكون حراما او قبيحا
انتهى كلامه و ايضا العمل بالسحر لما كان كفرا منهيا عنه وجب ان يعلم ليمكن التجنب عنه و لهذا بين الفقهاء فى كتبهم
الفاظ الكفر ﴿قوله الضمير لما دل عليه من احد﴾ و هو الناس فان النكرة الواقعة فى سياق النفى تفيد العموم
و قوله فيتعلمون مستأنف او معطوف على قوله تعالى يعلمان و الضمير فى منهما للملكين اى فيتعلم الناس منهما على
تقدير ان يكون هاروت و ماروت عطف بيان للملكين و اما على تقدير كونهما بدلا من الشياطين يكون فيتعلمون
عطفا على قوله يعلمون الناس السحر و يكون ضمير منهما راجعا الى السحر و الكفر و قد جرى ذكر السحر صريحا و ذكر
الكفر فى ضمن قوله كفروا اى فيتعلمون الناس اى اليهود من الكفر و السحر من الشياطين ما تقع به التفرقة ﴿قوله اى
من السحر ما يكون سبب تفريقهما﴾ يعنى ان كلمة ما عبارة عن علم السحر و اذا كان التفريق بين المرء و زوجه من جملة
ما ينبنى على علم السحر لانه من حيث كونه اعجب افراده و ابعدها من العقول و الطباع اذا حصل بعلم السحر فحصول
غيره به يكون اولى فتخصيص السحر بالذكر يكون تنبيها على ان السحر يحصل به سائر الضرر ايضا فان استناد المرء
الى زوجه و ركونه اليها معروف زائد على كل مودة فنبه بذكر ذلك على ان السحر اذا امكن به هذا الامر على شدته

(ببابل) ظرف او حال من الملكين او الضمير
فى انزل و المشهور انه بلد من سواد الكوفة
(هاروت و ماروت) عطف بيان للملكين
و منع صرفهما للعلمية و العجمة و لو كانا
من الهرت و المرت بمعنى الكسر لانصرفا و من
جعل ما نافية ابدلهما من الشياطين بدل
البعض و ما بينهما اعتراض و قرئ بالرفع على
هما هاروت و ماروت (و ما يعلمان من احد
حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر) فمعناه
على الاول ما يعلمان احدا حتى ينصحاه
و يقولا له انما نحن ابتلاء من الله فمن تعلم منا
و عمل به كفر و من تعلم و توقى عمله ثبت على
الايمان فلا تكفر باعتقاد جوازه و العمل به
و فيه دليل على ان تعلم السحر و ما لا يجوز
اتباعه غير محظور و انما المنع من اتباعه
و العمل به و على الثانى ما يعلمانه حتى يقولا
انا مفتونان فلا تكن مثلنا (فيتعلمون منهما)
الضمير لما دل عليه من احد (ما يفرقون به
بين المرء و زوجه) اى من السحر ما يكون
سبب تفريقهما

فغيره اولى هذا على ان يكون المراد بزوج المرء امرأته وقيل معنى قوله بين المرء وزوجه بين الانسان وقرنائه واصدقائه امرأة كانت او غيرها كما فى قوله تعالى احشروا الذين ظلموا وازواجهم والاول اظهر وانسب كما لا يخفى ﴿ **قوله** تعالى وماهم بضارين به من احد ﴾ اى بعلم السحر مطلقا المدلول عليه بكلمة ما ويدل على ان المراد به مطلق السحر اطلاق الضرر وعدم تقييده بكونه بين المرء وزوجه ﴿ **قوله** بل بامره تعالى وجعله ﴾ فسر اذن الله بامره على الاصل فان الاذن فى الشئ هو الامر به بمعنى الاطلاق واعلام الرخصة ولما ورد عليه ان يقال كيف يصح ان يفسر الاذن ههنا بالامر والحال انه تعالى لا يأمر بالسحر والكفر والاضرار به عطف قوله وجعله على قوله بامره على وجه التفسير له فبين ان المراد بالامر امر التكوين والتخليق وان الضرر الحاصل عند فعل السحر لما لم يحصل الا بخلق الله تعالى وايجاده وابداعه صح ان يقال انه بامره اى بتكوينه وايجاده كما قال انما امره اذا اراد شيأ ان يقول له كن فيكون وكذا الحال فى كل مسبب يترتب على سببه فانه انما يترتب عليه بامره تعالى وتكوينه لان ذلك السبب يقتضيه لذاته وقيل باذن الله اى بعلم الله ومشيئته وقيل بتخلية الله وخذلانه فان الساحر اذا سحر انسانا فان شاء الله منعه وان شاء خلى بينه وبين الاضرار بالسحر ﴿ **قوله** وقرئ بضارى الخ ﴾ يعنى قرأ الاعمش وماهم بضارى به من احد على اضافة ضارى الى من احد ولما ورد عليه ان يقال جعله مضافا الى ذلك يستلزم توارد عاملين على معمول واحد اى ان يكون لفظ احد مجرورا بالمضاف وبكلمة من اشار الى دفعه بان الجار الذى هو كلمة من جزء من المجرور وهو احد وليسا بكلمتين مستقلتين احداهما عاملة فى الاخرى ليلزم التوارد المذكور بل العامل هو المضاف وحده وفصل بين المضاف والمضاف اليه بالظرف اى الجار والمجرور وهو بناء على اتساع العرب فى الظروف ونقل عن ابن جنى ان هذه الاضافة من ابعد الشواذ للفصل بين المضاف والمضاف اليه بالظرف لتأكيد معنى الاضافة وفيه نظر لانه انما يصح اذا كانت الاضافة بمعنى من كما كانت الاضافة فى ابالك بمعنى اللام وليس كذلك بل هى اضافة لفظية الى المفعول ﴿ **قوله** او لان العلم يجر الى العمل غالبا ﴾ والعمل بالسحر كفر يتضرر به المرء فى الآخرة وما يجر الى الكفر الموجب للضرر مضر لا محالة وقصد العمل به كفر فهو اضر من تعلمه من غير ان يقصد به العمل ثم بالغ فى ذم علم السحر ببيان انه مع كونه مضرا لا نفع فيه اصلا حيث قال ولا ينفعهم فان الشئ قد يكون مضرا من وجه وينفع من وجه آخر وما يكون ضررا محضا يكون فى غاية الرداءة وقوله اذ مجرد العلم به الخ دفع لما يتوهم من انه كيف يصح ان ينفى عنه النفع بالكلية مع انه يتوصل بمعرفته الى الانتهاء عنه والى التمييز بين المعجزة وبين السحر فان كل واحد منهما لا يتأتى بدون العلم به ووجه الدفع ان تعلم السحر انما يكون نافعا اذا توسلوا به الى اقامة الواجب والذى حصل لهم ليس الا مجرد العلم به اذ لم يتوسلوا به الى ما ذكر بل استعملوه فى غير الحق فلم يكن نافعا لهم وقوله سابقا انما نحن فتنة فلا تكفر وان دل على ان نفس تعلم السحر غير محظور الا ان توصيفه بانه يضرهم ولا ينفعهم دل على ان التحرز عنه اولى لانه وان لم يقصد بتعلمه ان يعمل به الا انه كيف يؤمن من ان يجر علمه الى العمل به كتعلم الفلسفة فان من تعلمها وان كان يقصد بتعلمها ابطال اداتها وتزييف اصولها وقواعدها الا انه لا يؤمن من ان لا يتخلص عن بعض ما فيها من الشكوك والشبه فيقع فى الغواية والوهم فى اعتقاد الحق فالاحتراز عن تعلمها اولى ﴿ **قوله** اى اليهود ﴾ لا الناس الذين يتعلمون السحر فان الكلام من قوله ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق الى قوله واتبعوا ما تتلو الشياطين مسوق لرمى اليهود بالجهل والعناد حيث نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم وتمسكوا بما تتلو الشياطين فصاروا كأنهم اشتروا ما تقرأه الشياطين او تتبعه بكتاب الله وقصة السحر وقعت فى اثناء الكلام استطرادا بيانا لقبح السحر وتحذيرا من الاقدام عليه وتصويرا لقبائح اعمالهم ﴿ **قوله** والاظهر ان اللام لام الابتداء ﴾ وهى اللام المفتوحة الداخلة على المبتدأ تأكيدا لمضمون الجملة نحو لزيد منطلق ولانتم اشد رهبة وتدخل على المضارع ايضا لمشابهته للمبتدأ فى كونه اول جزءى الجملة كالمبتدأ مع مضارعته لمطلق الاسم قال تعالى وان ربك ليحكم بينهم وتدخل على مضارع مصدر بحرف التنفيس نحو ولسوف يعطيك وان زيدا لسوف يقوم خلافا للكوفيين حيث قالوا ان اللام فى نحو لزيد قائم لام جواب القسم والقسم قبلها مقدر فعلى هذا ليس فى الوجود عندهم لام الابتداء ولا تدخل على الماضى وان كان اول جزءى الجملة لبعده عن مشابهة الاسم واذا دخله قد كثر دخول لام الابتداء عليه نحو لقد سمع الله ولقد آتينا لان الماضى المصدر بكلمة قد صار قريبا من الحال كالمضارع مع تناسب معنى اللام

(وماهم بضارين به من احد الا باذن الله) لانه وغيره من الاسباب غير مؤثر بالذات بل بامره تعالى وجعله وقرئ بضارى على الاضافة الى احد وجعل الجار جزأ منه والفصل بالظرف (ويتعلمون ما يضرهم) لانهم يقصدون به العمل او لان العلم يجر الى العمل غالبا (ولا ينفعهم) اذ مجرد العلم به غير مقصود ولا نافع فى الدارين وفيه ان التحرز عنه اولى (ولقد علموا) اى اليهود (لمن اشتراه) اى استبدل ما تتلوا الشياطين بكتاب الله والاظهر ان اللام لام الابتداء علقت علموا عن العمل (ماله فى الآخرة من خلاق) نصيب

ومعنى قد فانّ في قد ايضا معنى التحقيق قال الفاضل الاستراباذى الاولى كون اللام فى نحو لزيد قائم لام الابتدآء المفيدة للتأكيد وان لايقدّر القسم كافعله الكوفية لان الاصل عدم التقدير والتأكيد المطلوب من القسم حاصل من اللام فاللام فى جميع ماذكر ليست جوابا لقسم مقدّر بل هى لام الابتدآء خلافا للكوفية واما اللام التى فى قوله تعالى لمن اشتراه فقدقيل انها اللام الموطئة للقسم وهى لام مفتوحة تدخل على اداة الشرط بعد تقدّم القسم لفظا اوتقديرا لتوذن بان الجواب للقسم لاللشرط كما فى قولك والله لئن اكرمتنى لاكرمنك فان اللام الاولى هى اللام الموطئة للقسم واللام الثانية لام جواب القسم فان لاكرمنك جواب القسم لفظا ومعنى وجواب الشرط معنى لالفظا لان اليمين معقود لاثباته ولام جواب القسم هى اللام المفتوحة التى تدخل على الجملة المؤكدة بالقسم اسمية كانت اوفعلية لتدل على ان مابعدها هو المقسم عليه قال فى تفسير الكواشى انه تعالى لمابين ان السحر يضرّهم ولاينفعهم اكد عدم نفعه بادخاله اللام الموطئة للقسم على من الشرطية المرتفعة بالابتدآء فقال ولقد علموا لمن اشتراه اى اختاره وجواب القسم قوله ماله فى الآخرة خلاق وقال المولى المعروف بخسرو قوله والاظهر ان اللام فى لمن لام الابتدآء يريدبه الردّ على ابى البقاء حيث قال قوله لمن اشتراه اللام ههنا هى التى يوطأ بها القسم مثل التى فى قوله لئن لم ينته المنافقون فانه مخالف لكلام الجمهور وانما الموطئة هى لام لقد انتهى كلامه فقد ظهر ان الكواشى واباالبقاء صرّحا بان اللام فى لمن موطئة ولم يرض به المصنف بناء على ان الجملة التى تسدّ مسدّ مفعولى علمت لايجوز ان تكون جملة قسمية ولاشيأ من الجملة الانشائية الا بتأويل مع ان حمل الكلام على تقدير القسم من غير ضرورة تدعو اليه خلاف الاصل كمامرّ وقول الفاضل خسرو وانما الموطئة هى لام القسم مخالف لكلام الجمهور قال فى شرح الرضى وان كان القسم علة جواب مستقبل وقبل ذلك الشرط قسم قرنت اداة الشرط كثيرا بلام مفتوحة تسمى موطئة ومعينة لكون الجواب للقسم لاللشرط نحو قولك والله لئن اتيتنى لآتينك فان حذف القسم وقدّر فالاكثر المجيئ باللام الموطئة تنبيها على القسم المقدّر من اوّل الامر وقد يجيئ من غير لام كقوله تعالى وان اطعتموهم انكم لمشركون انتهى كلامه ولم يسمع ان اللام الداخلة على كلمة قدموطئة للقسم ثم ان لام الابتدآء لما كانت مقتضية لصدر الكلام وضعا علقت افعال القلوب بها اى كانت ممنوعة من العمل لفظا وكانت عاملة معنى وتقديرا من حيث ان مضمون الجملة الواقعة بعدفعل القلب معمولة له فى المعنى فان معنى قولك علمت لزيد قائم علمت قيام زيد كما كان كذلك عند انتصاب الجزءين الا انه منع من العمل لفظا ابقاء للجملة الواقعة بعده على الصورة الجملية رعاية لصدارة لام الابتدآء وان كانت فى تقدير المفرد كما عرفت ﴿ **قوله** يحتمل المعنيين على مامرّ ﴾ عن قريب فى تفسير قوله تعالى بئسما اشتروا به انفسهم من ان فعل الاشترآء من الاضداد حيث يستعمل فى كل واحد من البيع والشرآء وههنا كل واحد من المعنيين محتمل اما معنى البيع فمن حيث انهم بدّلوا حظوظ انفسهم الحاصلة باختيار كتاب الله تعالى والعمل بمافيه واختاروا ماتتلو الشياطين وعملوا به فاستحقوا بذلك الخلود فى جهنم واما معنى الشرآء فمن حيث انهم ظنوا انهم خلصوا انفسهم من التعب والمشقة بمافعلوه من استبدال ماتتلوه الشياطين بكتاب الله تعالى وما اختاروا الا العذاب الدآئم المؤبد وقد عرفت ان اللام فى ولقد علموا لام جواب القسم فالجواب يكون من قبيل عطف الجملة الانشائية لان جملة القسم انشائية وفى لمن اشتراه ابتدآئية علق بها فعل العلم وقوله ولبئس ماشروا به عطف على جملة القسم فالجواب يكون من قبيل عطف الجملة الانشائية لان جملة القسم انشائية وكذا الجملة المشتملة على فعل الذم وعلى الجواب وحده تكون من عطف الانشاء على الاخبار لان جواب القسم جملة اخبارية وعطف الانشاء على الاخبار كثير كذا فى الحواشى السعدية ويصح ان يكون معطوفا على المعلوم وهو مضمون قوله لمن اشتراه الخ ويصح ايضا ان يكون استئنافا بيانا للحال فعلهم ﴿ **قوله** يتفكرون فيه الخ ﴾ اشارة الى جواب مايقال كيف اثبت لهم العلم اوّلا فى قوله ولقد علموا على سبيل التأكيد القسمى ثم نفاه عنهم فى قوله لوكانوا يعلمون فان كلمة لو لانتفاء الشئ لانتفاء غيره وانه تناقض* وتقرير الجواب انا لانسلم لزوم التناقض وانما يلزم ذلك ان لو كان المثبت والمنفى شيأ واحدا وليس كذلك اما اوّلا فلان المثبت لهم هو العقل الغريزى اى الذى يتمكن المرءبه من اكتساب العلم بالتفكر والمعنى لقد تمكنوا من العلم بان من آثر كتب السحر على كتاب الله تعالى لاخلاق له فى الآخرة وبقبح شرآء النفس لمالهم من العقل الفطرى الا انه عبر عن التمكن من تحصيل الشئ بمايدل على تحققه تنبيها على قوة ذلك التمكن وكماله والمنفى عنهم هو التفكر واستعمال مالهم من العقل ليعلموه

(ولبئس ماشروا به انفسهم) يحتمل المعنيين على مامرّ (لوكانوا يعلمون) يتفكرون فيه او يعلمون قبحه على التعيين اوحقية مايتبعه من العذاب والمثبت لهم اوّلا على التوكيد القسمى العقل الغريزى او العلم الاجمالى بقبح الفعل او ترتب العقاب من غير تحقيق وقيل معناه لوكانوا يعملون بعلمهم فان من لم يعمل بما علم فهو كمن لم يعلم

قوله (وقيل معناه الخ) سيأتى حاشيته فى الصحيفة(٣٧٧) فانظر هنا
(المصحح)

(بالفعل)

بالفعل و اما ثانيا فلأن المثبت لهم هو العلم الاجمالى بقبح العمل و عدم تعلق النفع به فى الآخرة اى بقبح شرآء النفس بكتب السحر و بان لاخلاق لفاعله فى الآخرة و المنفى عنهم هو العلم بالتفصيل و التعيين اى العلم بان مافعلوه بخصوصه من جملة ذلك القبيح الاجمالى الذى هو شرآء النفس بكتب السحر و ايثار كتبه على كتاب الله تعالى قال الراغب و الجواب عنه ان المثبت لهم هو العلم بالجملة و المنفى عنهم هو العلم بالتفصيل فقد يعلم الانسان مثلا قبح الشئ ثم لايعلم ان فعله قبيح فكأنهم علموا ان شرآء النفس بالسحر مذموم لكن لم يتفكروا فى ان مايفعلونه هو من جملة ذلك القبيح و اما ثالثا فلأن المثبت لهم هو العلم بترتب العقاب على فعلهم من غير ان يعلموا حقيقة ذلك العقاب وشدته و المنفى عنهم هو العلم بحقيقته وشدته فلا تناقض قال الفاضل التفتازانى فان قيل انما يتوجه السؤال ان لو كان متعلق العلم فى موضع الاثبات و النفى واحدا و ليس كذلك فان المثبت هو العلم بان من استبدل كتب السحر و آثرها على كتب الله تعالى لانصيب له فى الآخرة و المنفى هو العلم بسوء مافعلوه من استبدال كتب السحر و ايثارها على انفسهم قلنا مآل الامرين واحد انتهى كلامه يعنى ان العلم بمذمومية ماشروا به انفسهم انما يحصل بالعلم بعدم تعلق نفع به فى الآخرة و كذا العلم بعدم تعلق النفع به فى الآخرة انما يحصل بمذموميته فلما استلزم احد العلمين ثبوت الآخر كان اثبات احدهما منافيا لنفى الآخر فاتجه السؤال و احتيج الى الجواب المذكور ﴿قوله و قيل معناه الخ﴾ اى قال صاحب الكشاف فى جوابه و اقتصر عليه و لم يذكر غيره ان المثبت لهم اولا هو العلم نفسه و ليس المنفى عنهم نفس العلم حتى يلزم التنافى بل المنفى عنهم هو العمل بمقتضى العلم كأنه قيل لو كانوا يعملون بموجب علمهم و يجرون على مقتضاه و جواب لو محذوف اى لارتدعوا عن تعلم السحر و ايثار كتبه او لكان خيرا لهم الا انه عبر عن نفى العمل بموجب العلم عنهم بمايدل على نفى نفس العلم ادعاء و تنزيلا لهم منزلة الجاهل لعدم جريهم على موجب العلم لان من لايجرى على موجب علمه هو و الجاهل سوآء على ان نفى العلم فيه مبالغة و سلوك طريق برهانى لان العمل بموجب العلم يستلزم العلم البتة فبنفى العلم ينتفى العمل بموجبه بطريق برهانى * فان قيل كيف احتيج الى تقدير جواب لو مع ان الشرط فى مثل هذه المواضع يكون قيدا لماتقدمه و لايقدر له جواب سوى مضمون الكلام السابق * قلنا هذا اذا لم يكن مضمون الكلام السابق متحققا على الاطلاق بان كان مقيدا كما فى قوله تعالى لولا ان رأى برهان ربه فانه قيد لماتقدمه من قوله و لقد همت به و هم بها فلا يقدر له جواب سوى مضمونه و اما اذا كان مضمون ماتقدمه متحققا على الاطلاق غير مقيد بشرط سوء ماباعوا به انفسهم و حسن مثوبة الله لزم التأويل و التقدير اى لعملوا بمضمونه و جروا على مقتضاه و اجتنبوا عما هو شئ مذموم و آثروا ماهو بالخيرية موسوم و لهذا قال المصنف فى تفسير قوله تعالى و لعذاب الآخرة اكبر لو كانوا يعلمون لاحترزوا عما يؤديهم الى العذاب فاختار المصير الى التقدير و فى شرح التأويلات ان اليهود الذين يتعلمون السحر و ينبذون التوراة ورآء ظهورهم لو علموا بماباعوا به انفسهم من العذاب الدآئم لعلموا انهم بئس ماباعوا به انفسهم و لكنهم لايعلمون ﴿قوله و لو انهم آمنوا بالرسول و الكتاب﴾ خص الرسول و الكتاب بالذكر من بين مايجب الايمان به تنبيها على اتصال هذه الآية بقوله و لما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله ورآء ظهورهم كأنهم لايعلمون و اتبعوا ماتتلو الشياطين و لما بين الله تعالى و عيد من كفر و عصى ممن اتبع كتب السحر و باع نفسه بما كسب به ببيان ان لاخلاق لهم فى الآخرة و لبئس ماشروا به انفسهم اتبعه بالوعد فى حق من آمن و اتقى اى احترز عن فعل المنهيات و ترك المأمورات جمعا بين الترهيب و الترغيب لان الجمع بينهما ادعى الى الطاعة و الاعراض عن المعصية ﴿قوله تعالى لمثوبة من عند الله﴾ مبتدأ تخصص بالصفة و هى قوله من عند الله و خير خبره و الجملة جواب لو فلذلك صدرت باللام فان كلمة لو لما كانت داخلة على جملتين بينهما تعلق الجزآء بالشرط دخلت اللام على الجملة الثانية لتأكيد ارتباطها بالجملة الاولى * و لما ورد ان يقال كيف يصح ان تجعل الجملة الاسمية جواب لو و الحال ان النحاة اتفقوا على ان جوابها لايكون الا فعلية ماضوية و ايضا جعلها جوابا لها يؤذن ان تكون خيرية المثوبة مشروطة مقيدة بايمانهم و اتقائهم منتفية بانتفائهما و ليس كذلك بل هى خير مطلقا * اشار الى دفعهما بقوله و اصله لاثيبوا مثوبة الخ يعنى ان الجواب فى التقدير جملة فعلية و انما عدل فى اللفظ الى الاسمية للنكتة المذكورة كما فى سلام عليكم و مضمون تلك الجملة الفعلية مشروط مقيد بهما و منتف بانتفائهما فلا يرد شئ مما ذكر ﴿قوله لتدل على ثبات المثوبة﴾ و فى الحواشى السعدية الجملة الاسمية انما تدل على ثبات مدلولها و هو كون المثوبة خيرا لا على

(ولو انهم آمنوا) بالرسول والكتاب (واتقوا) بترك المعاصى كنبذ كتاب الله واتباع السحر (لمثوبة من عند الله خير) جواب لو

اثبات المثوبة وماذكر انما يتم لوقيل لمثوبة لهم مستقرة على تقدير الايمان والتقوى وعدل عن ذلك الى قوله من عند الله خير تحسيرا لهم على حرمانهم الخير وترغيبا لمن سواهم فى الايمان والتقوى هذا كلامه وهو مبنى على ان يكون الاصل لأثابهم الله مثوبة كما ذكره واما اذا كان الاصل ماذكره المصنف من توصيف المثوبة بكونها خيرا مما شروا به انفسهم كما هو الملائم لنظم القرآن وركب الباقى بعد حذف الفعل جملة اسمية بان رفع المثوبة على الابتداء وخير بالخبرية فدلالة تلك الجملة على ثبات الخيرية والجزم بها ظاهرة واما دلالتها على ثبات المثوبة واستقرارها فانما هى بملاحظة ان مآل المعنى ومحصوله ان المثوبة الموصوفة بماذكر حاصلة لهم لو آمنوا واتقوا قال الفاضل المعروف بخسرو رحمه الله وجه دلالة الجملة الاسمية على الجزم بخيرية المثوبة انه لما عدل عن الفعلية المعلقة بما قبلها من الشرط تعليقا بتا فى الجزم الى الاسمية الخالية عن صورة التعليق حصل الجزم فيفيد الجزم كما مر فى قول المصنف فى الخطبة ومن لم يرفع اليه راسه واطفأ نبراسه يعش ذميما ويصلى سعيرا انه لم يقل ويصل سعيرا للدلالة على الجزم بصليه ﴿قوله وحذف المفضل عليه﴾ وهو ماشروا به انفسهم اجلالا للمثوبة من ان تنسب اليه ولو بان يقال انها خير منه فان قولك لانسبة لزيد الى عمرو ادل على تفضيل زيد وابلغ فيه من ان يقال زيد افضل من عمرو ﴿قوله لان المعنى لشئ من الثواب خير﴾ يعنى ان التنوين للتقليل كما فى قوله ورضوان من الله اكبر لان المقام يقتضى الترغيب فى الطاعات والزجر عن المعاصى فنكر المثوبة ليكون المعنى لشئ قليل من ثواب الله خير مما شروا به انفسهم والحال ان ثوابه لمن آمن واتقى كثير دائم والحاصل ان اسمية الجملة تدل على دوام المثوبة وثباتها وتنكير المثوبة يدل على قلتها فكان المعنى ان قدرا يسيرا من ثواب الآخرة مع دوامه خير من كثير من ثواب الدنيا مع زواله فكيف وثواب الآخرة كثير دائم وثواب الدنيا قليل زائل ﴿قوله وقيل لو للتمنى﴾ اى وليست للشرط حتى يرد ان الجملة الاسمية لاتصلح ان تكون جواب لو وان خيرية المثوبة غير مقيدة بايمانهم واتقائهم بل هى للتمنى كأنه قيل وليتهم آمنوا ولما امتنع التمنى على الله تعالى حقيقة بالاتفاق جعله المعتزلة مجازا عن ارادة مالايقع بطريق اطلاق لفظ الملزوم وارادة لازمه لان تمنى الشئ ملزوم لارادته وتخلف مراد الله تعالى عن ارادته جائز عند المعتزلة واما عند اهل الحق فلا يجوز ذلك فلا يجوز حملها على التمنى عندهم الا حكاية من قبل من عرف بحالهم على معنى انهم بحال يتمنى العارف بها ايمانهم واتقاءهم تلهفا عليهم ﴿قوله ولمثوبة كلام مبتدأ﴾ اى مستأنف من قبل من تمنى ايمانهم كانهم لما تمنوا ذلك قيل لهم ماهذا السحر والتمنى فاجابوا بقولهم انا لنعلم ان هؤلاء حرموا من شئ قليل خير الدنيا ومافيها وهم لايعلمون ذلك فلو الثانية ايضا للتمنى ﴿قوله وقرئ لمثوبة﴾ بسكون الثاء وفتح الواو على الاصل وهو شاذ والقياس مثابة بنقل حركة الواو الى الحرف الصحيح قبلها وقلبها الفا كما فى مخاف وسمى جزاء العمل الصالح ثوابا ومثوبة بمعنى المثوب اليه لان العامل المحسن فى عمله يثوب اليه اى يرجع يقال ثاب الى الشئ يثوب ثوبا وثوابا اى رجع اليه بعد ذهابه عنه فلذلك سمى ثوابا ومثوبة تسمية للمفعول الصريح بالمصدر وجواب قوله تعالى لو كانوا يعلمون محذوف لان مضمون ماقبله متحقق مطلقا غير مقيد بعلمهم كما مر ﴿قوله ان ثواب الله خير﴾ اشارة الى ان يعلمون غير منزل منزلة اللازم بل مفعوله محذوف ﴿قوله جهلهم لترك التدبر﴾ يعنى انهم لما لهم من العقل الغريزى متمكنون من العلم بان ثواب الله خير فكأنهم عالمون به بالفعل الا انهم جهلة لعدم اشتغالهم العقل وتفكرهم به او انهم عالمون به بالفعل الا انهم جهلة لعدم انتفاعهم بعلمهم وجريهم على مقتضاه ﴿قوله تعالى ايها الذين آمنوا لاتقولوا راعنا﴾ قال الامام لما شرح الله تعالى قبائح افعال اليهود قبل مبعث محمد عليه الصلاة والسلام بين هنا جدهم واجتهادهم فى القدح فيه والطعن فى دينه وبين النوع الاول من هذا الباب بقوله ياايها الذين آمنوا لاتقولوا راعنا الآية ثم قال ان الله تعالى خاطب المؤمنين بقوله تعالى ياايها الذين آمنوا فى ثمانية وثمانين موضعا من القرآن قال ابن عباس وكان يخاطب فى التوراة ياايها المساكين فكأنه سبحانه وتعالى لما خاطبهم اولا بالمساكين اثبت المسكنة لهم آخرا حيث قال وضربت عليهم الذلة والمسكنة وهذا يدل على انه تعالى لما خاطب هذه الامة بالايمان اولا دل على انه تعالى يعطيهم الامان من العذاب فى النيران يوم القيامة وايضا فان اسم المؤمن اشرف الاسماء والصفات فاذا كان يخاطبنا فى الدنيا باشرف الاسماء والصفات فنرجو من فضله ان يعاملنا فى الآخرة باحسن المعاملات ﴿قوله الرعى حفظ الغير لمصلحته﴾ ومنه رعى الغنم ورعى الوالى الرعية قول المسلمين لرسول الله عليه السلام ان الق عليهم شيأ من العلم راعنا فعل امر من المراعاة على وزن فاعلنا وحذفت

واصله لاثيبوا مثوبة من عند الله خيرا مما شروا به انفسهم فحذف الفعل وركب الباقى جملة اسمية لتدل على ثبات المثوبة والجزم بخيريتها وحذف المفضل عليه اجلالا للفضل من ان ينسب اليه وتنكير المثوبة لان المعنى لشئ من الثواب خير وقيل لو للتمنى ولمثوبة كلام مبتدأ وقرئ لمثوبة كمشورة وانما سمى الجزاء ثوابا ومثوبة لان المحسن يثوب اليه (لو كانوا يعلمون) ان ثواب الله خير مما هم فيه وقد علموا لكنه جهلهم لترك التدبر او العمل بالعلم (ياايها الذين آمنوا لاتقولوا راعنا وقولوا انظرنا) الرعى حفظ الغير لمصلحته وكان المسلمون يقولون للرسول عليه السلام راعنا اى راقبنا وتأن بنا فيما تلقننا حتى نفهمه

الياء للجزم يطلبون منه عليه السلام بهذا القول ان يلتفت اليهم ويتأنى بهم اى يترفق وينتظر حتى يفهموا ماافاده لهم فلايفوتهم شئ من ذلك ولاشك ان العناية بانتظارهم كيلا يفوتهم شئ من فوآئده مصلحة تعود اليهم وانه لافساد فى نفس سؤالهم اياها من رسول الله عليه السلام الا ان ذلك السؤال لما كان سببا وسبيلا لسب اليهود اياه عليه السلام نهى الله المسلمين عن ذلك كيلا يجد اليهود بذلك سبيلا لشتيمته عليه السلام فعلم بذلك ان مايؤدى الى المحظور محظور ونظيره انه تعالى نهى عن سب آلهة المشركين مخافة مقابلتهم بمثل ذلك حيث قال ولاتسبوا الذين يدعون من دون الله شركاء فيسبوا الله عدوا بغير علم فانه تعالى لما حرّم الاصطياد يوم السبت لحلى قوم موسى وكانت الحيتان تأتيهم يوم السبت شرعا ظاهرة وسدوا عليها يوم السبت واخذوها يوم الاحد لعنهم الله تعالى ومسخهم قردة وخنازير لمباشرتهم يوم السبت مايكون ذريعة للاصطياد وهو السدّ وقال رسول الله عليه السلام «ان من الكبائر شتم الرجل والديه» قالوا يارسول الله وهل يشتم الرجل والديه قال «نعم انه ليسب ابا الرجل ويسب امه فيسب اباه وامه» فجعل التعرض لسب الآباء كسب الآباء * قيل كلمة راعنا كانت بلسان اليهود سبا وكان معناها عندهم اسمع لاسمعت وقيل من الرعونة وهى الحمق وكانوا اذا ارادوا ان يحمقوا انسانا قالوا راعنا يعنى يا احمق ياجاهل فيكون وزنه فاعلا المبنى للنسبة نحو تامر لان النسبة كما تكون بالياء تكون بالصفة ايضا كأنه قيل يارجلا ذا رعن وهو قوله مريدين نسبته الى الرعن وقيل هو من الرعى فكأنهم قالوا انت راعينا الا انهم اختلسوا الياء اى استلبوها لتخفيف اللفظ وقد شاع فيما بينهم ان يقولوا للعرب انهم عالة رعاة غنم ولاشك ان عدّ المخاطب من الرعاة شتم له وهدم لعرضه ﴿قوله فافترصوه﴾ اى فعدّ اليهود قول المسلمين له عليه السلام راعنا فرصة وغنيمة وتوسلوا بذلك الى سبه عليه السلام وجاها وانظرنا سوآء قرئ بوصل الهمزة وضم الظاء او بقطع الهمزة وكسر الظاء يفيد مايفيده قول المسلمين راعنا من طلب المراقبة والتأنى منه عليه السلام لهم حتى يفهموا منه ويحفظوا ماالقاه عليهم من العلوم والنصائح ويسألوه عما اشكل عليهم من ذلك ثم ان كان انظر من النظر بمعنى تقليب الحدقة يكون من باب الحذف والايصال كما فى قوله تعالى واختار موسى قومه لحذف حرف التعدية اى من قومه لان المعنى انظر الينا بعين الرحمة والعناية وان كان من نظره بمعنى انتظره كما فى قوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم يكون متعديا بنفسه فلاحاجة الى اعتبار حذف آلة التعدية ﴿قوله نسبة الى الرعن﴾ يعنى من قرأ راعنا بالتنوين نسب قول المؤمنين لرسول الله عليه السلام راعنا الى الرعن ووصفه بالرعونة مع انهم لم يقصدوا بذلك معنى منكرا منبئا عن الحماقة بناء على كون ذلك القول منهم سببا لصدور القول الراعن من اليهود من حيث كونه مشابها للقول الراعن فى الصورة فاغتنم اليهود تلك المشابهة وتوسلوا بها للسب الذى هو غاية الحماقة ونهاية الجهل فسمى قول المؤمنين بالقول الراعن ونسب الى الرعن على طريق اطلاق اسم المسبب على السبب والهوج الحماقة والاهوج الطويل الاحمق ووصف الكلام به مبالغة كما يقال كلمة حمقاء كان المتكلم بها بلغ فى الحماقة الى ان سرت حماقته الى كلمته ﴿قوله واحسنوا الاستماع الخ﴾ لما نهاهم عما يؤدى الى المحذور امرهم بما يفيد فائدته من غير محذور بناء على انهم لما احتاجوا الى الاستفادة وطلب المراعاة لاجل انهم كانوا لايحسنون سماع كلام رسول الله عليه السلام بل كانوا يسمعونه من غير تهيئ لسماعه بكمال الاصغاء واحضار القلب فلذلك كانوا يحتاجون الى ان يقولوا راعنا ونحوه ولو سمعوه حق السماع لما احتاجوا اليه فقوله تعالى واسمعوا من قبيل الترقى فى تأديبهم وفسره المصنف بماذكره من الوجوه الثلاثة لئلا يرد ان يقال حصول السماع عند سلامة الحاسة وتحقق سائر شرآئطه امر ضرورى فلا فائدة فى الامر بنفس السماع فحمله على احد المعانى الثلاثة لتظهر الفائدة فى الامر به ﴿قوله يعنى الذين تهاونوا بالرسول وسبوه﴾ اشارة الى ان قوله تعالى وللكافرين مظهر وضع موضع ضمير الذين تهاونوا بالرسول وسبوه للتصريح بان سب الرسول والتهاون به توغل فى الكفر يستحق من تصف به العذاب البالغ فى الايلام حتى سرى يلامه من العذاب الى نفسه فصار نفسه اليما كالمعذب كما قالوا فى نحو جدّ جده لما نهى الله عز وجل المؤمنين وامرهم وحضهم على السمع المنبئ عن الطاعة والقبول بين سوء عاقبة ضدادهم الآبين الجرى على مقتضى هذه التكاليف تنشيطا لهم فى الجرى على مقتضاها وتحسير الاضدادهم على مخالفة ما كلفوا به ﴿قوله ولذلك يستعمل فى كل منهما﴾ اى فى كل واحد منهما حيث يقال وددت فلانا اذا احببته ووددت الشئ اذا تمنيته وتكذيبهم فيما اظهروه من مودة المؤمنين وفيما زعموا من انهم يودون لهم الخير نهى المسلمين عن

وسمع اليهود فافترصوه وخاطبوه به مريدين نسبته الى الرعن اوسبه بالكلمة العبرانية التى كانوا يتسابون بها وهى راعينا فنهى المؤمنون عنها وامروا بما يفيد تلك الفائدة ولايقبل التلبيس وهو انظرنا بمعنى انظر الينا او انتظرنا من نظره اذا انتظره وقرئ أنظرنا من الانظار اى امهلنا لنحفظ وقرئ راعونا على لفظ الجمع للتوقير وراعنا بالتنوين اى قولا ذا رعن نسبة الى الرعن وهو الهوج لما شابه قولهم راعينا وتسبب للسب (واسمعوا) وأحسنوا الاستماع حتى لاتفتقروا الى طلب المراعاة اوواسمعوا سماع قبول لا كسماع اليهود اوواسمعوا ماامرتم به بجد حتى لاتعودوا الى مانهيتم عنه (وللكافرين عذاب اليم) يعنى الذين تهاونوا بالرسول عليه السلام وسبوه (مايودّ الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين) نزلت تكذيبا لجمع من اليهود يظهرون مودة المؤمنين ويزعمون انهم يودون لهم الخير والودّ محبة الشئ مع تمنيه ولذلك يستعمل فى كل منهما

موادّتهم تعريضا كما نهاهم عنه صريحا بقوله يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزؤا ولعبا من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم والكفار اولياء فان الكفار لما اظهروا مودّة المسلمين كان المسلمون يوالونهم ويركنون اليهم فنهوا عن ذلك ولعل الوجه فى ارتباط هذه الآية بما قبلها انه تعالى لما بين فيما تقدم استهانة اليهود بالنبى عليه السلام وغاية معاندتهم له بين فى هذه الآية سبب ذلك وهو تخصيصه تعالى اياه بنزول الوحى عليه دونهم وبالعلم والحكمة وهم يزعمون انهم احق بجميع ذلك منه عليه السلام فلا يحبون شيأ من ذلك بل يحسدونه فى ذلك كله اجاب عن قول من يقول لم لم ينزل عليهم بقوله والله يختص برحمته من يشاء ﴿قوله ومن للتبيين﴾ لان الذين كفروا جنس تحته نوعان اهل الكتاب والمشركون بدليل ما ذكره من الآية فكأنه قيل ما يودّ الذين كفروا وهم اهل الكتاب والمشركون فبين ان الذين كفروا باق على عمومه وان المراد كلا نوعيه جميعا والمعنى ان الكفار اجمعين لم يحبوا ذلك اما اهل الكتاب فلفوات العزة والرياسة فى الدين وما يتصل به من منافع الدنيا عنهم بسببه لو آمنوا لكونها لقريش ولما فى ذلك من هتك اسرارهم واظهار خياناتهم فى الدين باخباره انهم يحرّفون الكلم عن مواضعه وانهم كانوا كتموا ما فى كتبهم وبدّلوا كثيرا حيث قال فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون واما المشركون فانهم لم يحبوا ذلك لتضمنه الخروج عن الامر المعتاد وترك ما مضى عليه توارث سلفهم مع حبهم تقليد آبائهم واتباع آثارهم فكانوا يكرهون مخالفة السلف ولما فى ذلك من فتح باب الطعن على اسلافهم بالضلالة والعمى وتسفيه احلامهم اذ متى تبين لهم انه على الحق ظهر كونهم على الباطل فماذا بعد الحق الا الضلال ولانهم جبلوا على الكبر والعتوّ والعناد والاتباع للحمية الجاهلية حيث قالوا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوّا كبيرا فلذلك ظنوا بانفسهم انهم المستحقون للرياسة كما قال تعالى خبرا عنهم لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم احدهما نعيم بن مسعود الثقفى بالطائف وثانيهما الوليد بن المغيرة بمكة لعنة الله عليهما فظهر بما قررنا ان قوله ولا المشركين معطوف على اهل الكتاب فلذلك جرّ ولو كان على قوله الذين كفروا لقيل المشركون بالرفع ولو كان من للتبعيض مدخوله لاستلزم ان يكون المشركون ضربين كافرا وغير كافر كما ان اهل الكتاب ضربان وليس كذلك ﴿قوله ومن الاولى مزيدة للاستغراق﴾ اى لتأكيد العموم والاستغراق المستفاد من كون خير نكرة واقعة فى سياق النفى بواسطة وقوع عامله فى سياق النفى لان خيرا فاعل ان ينزل وهو فى محل النصب على انه مفعول يودّ الداخل عليه ما النافية وبواسطته يكون خير ايضا واقعا فى سياق النفى فيهم فتفيد من الاستغراقية زيادة الاستغراق فليست زائدة زيادة محضة بل انما يؤتى بها لفائدة زائدة على اصل المعنى وذلك لا ينافى كونها زائدة بالنسبة الى اصل المعنى يقال خصه بالشئ واختصه به اذا افرده به دون غيره ومفعول من يشاء محذوف والمعنى يفرد برحمته من يشاء افراده بها ﴿قوله يستنبئه﴾ اى يجعله نبيا هذا على ان يفسر الخير بالوحى ويعلمه الحكمة على ان يفسر بالعلم والاخير على الاخير واشار بالواو الجامعة الى ما اختاره من تعميم الخير بجميع ما ذكر من التفاسير وبتفسير الرحمة بما ذكره الى ان المراد بالرحمة هو المراد بالخير فيكون ذكر الرحمة من قبيل اقامة المظهر مقام المضمر من غير لفظه السابق ليؤذن بان الخير هو عين الرحمة وكذا لفظة الله فى قوله والله يختص برحمته من يشاء اقيم مقام ضمير ربكم ليؤذن بان تخصيص بعض الناس بالخير دون بعض ملائم للالوهية كما ان انزال الخير على العموم مناسب للربوبية كذا فى حاشية شرف الدين الطيبى رحمه الله تعالى ﴿قوله لا يجب عليه شئ وليس لاحد عليه حق﴾ كما ذهب اليه المعتزلة فانهم اوجبوا عليه تعالى اشياء منها اللطف وفسروه بانه الفعل الذى يقرّب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية من غير ان يبلغ حد الالجاء كبعثة الانبياء عليهم السلام فانا نعلم بالضرورة ان الناس معها اقرب من الطاعة وابعد عن المعصية ومنها ما هو الاصلح للعبد فى الدنيا ومنها الثواب على الطاعة فانهم يقولون ان العبد يستحق الثواب على الله بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع على الله تعالى فاذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا واوجبوا التسوية بين المكلفين فى الالطاف وفى سائر ما يتوصل به الى مصالح الدين وقالوا ترك ذلك جور وظلم وما هو بظلام للعبيد فوجب عليه ان يفعله وحجتنا عليهم قوله تعالى والله يختص برحمته من يشاء ورحمة الله تعالى لعباده انعامه عليهم وعفوه عنهم فلما علقها الله تعالى بمشيئته ظهر بطلان مذهبهم وما وقع فى عبارة مشايخنا فى حق بعض الاشياء انه واجب فى الحكمة يعنون به انه ثابت متحقق لا محالة فى الوجود ولا يتصور انهم يعنون انه يجب عليه ذلك بايجاب موجب فجعلوا اجزاء الكفر عدلا واجبا فى الحكمة لا من حيث العقل نفسه لقصوره عنه بل بالسمع

...ن للتبيين كما فى قوله تعالى لم يكن الذين
...فر من اهل الكتاب والمشركين
...ان ينزل عليكم من خير من ربكم) مفعول يودّ
...ن الاولى مزيدة للاستغراق والثانية
...بتدآء وفسر الخير بالوحى والمعنى انهم
...سدونكم به وما يحبون ان ينزل عليكم
...ئ منه وبالعلم وبالنصرة ولعل المراد به
...يم ذلك (والله يختص برحمته من يشاء)
...تنبئه ويعلمه الحكمة وينصره لا يجب عليه
...ئ وليس لاحد عليه حق (والله ذو الفضل
...عظيم) اشعار بان النبوة من الفضل وان
...رمان بعض عباده ليس لضيق فضله بل
...يئته وما عرف فيه من حكمته

حيث اخبرالله تعالى بقوله امحسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات
اذالتسوية بين العدوّ والولى من الحكم السيئ والحكم السيئ ليس من العدل فى شئ فكان اتصافه تعالى به
يوجب النقص فى ذاته فانه مناف للالوهية فيجب القول بكونه واجب الوجود فى الحكمة وجعلوا ثواب الطاعات
والخيرات من قبيل الاحسان والافضال ابتدآء لانه اذالم يعط الاصلح لعبده المطيع ولم يحسن اليه لايصير ظالما
بل يكون ذلك منه عدلالان الطاعات واجبة على العباد شكرا لما انعم الله تعالى عليهم ولازم فى الحكمة شكرهم
ومن قضى حقا واجبا عليه لايستحق الجزآء على صاحب الحق اذلوا ستحقه لخرج مافعله من ان يكون افضالا
بل يكون من باب المعاوضة لكنه تعالى أثابهم بالجنة واخلدهم فيها تفضلا واحسانا وقوله تعالى والله
ذو الفضل العظيم حجة لنا على المعتزلة ايضا فان المفضل عندالخلق هو الذى يعطى ويبذل ماليس عليه اذ الذى
يعطى ماعليه يكون قاضيا لامفضلا ولوكان يجب عليه فعل الاصلح لكان المناسب ان يقول ذو العدل بدل قوله
ذو الفضل وقوله اشعار بان النبوّة اى الاستنباء وايتاء النبوّة بعض من الفضل كما يدل عليه قوله تعالى ان فضله كان
عليك كبيرا ووجه الاشعار انه جعل هذه الآية تذييلا لما سبق عليها وتأكيدا له وقدعلم ان الخير والرحمة
المذكورة فيها متناول النبوّة فلما كان جميع مانزل عليهم من الخير والرحمة فضلا آلهيا لزم ان يكون النبوّة
بعضا من الفضل ﴿قوله نزلت لماقال المشركون او اليهود ألاترون الخ﴾ يريدون الطعن فى الاسلام وتوهين
عزيمة من اراد الدخول فيه يقولون ان محمدا يأمر اصحابه بامر ثم ينهاهم عنه كما امر فى حدّ الزنى بايذآئهما
باللسان حيث قال فآذوهما ثم جعله منسوخا وامر بامساكهنّ فى البيوت حتى يتوفاهنّ الموت او يجعل الله لهن
سبيلا ثم جعله منسوخا بقوله فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فما كان هذا القرآن الامن جهته
ولهذا ناقض بعضه بعضا كما اخبرالله عنهم ذلك بقوله واذا بدّلنا آية مكان آية والله اعلم بماينزل قالوا انما انت
مفتر قال الراغب النسخ فى اللغة ازالة الصورة عن الشئ واثباتها فى غيره كنسخ الظل الشمس ثم يقال فى ازالة
الصورة من غير اثباتها فى غيره نحو فينسخ الله مايلقى الشيطان ثم يحكم الله آياته ويقال ايضا فى اثبات مثل
تلك الصورة فى الغير من غير ازالتها عن الاوّل كنسخ الكتاب وهو اثبات مثل مافيه فى محل آخر واصحاب التناسخ
قوم زعموا ان النفوس تنتقل من هيكل الى آخر فان كانت محسنة انتقلت الى هيكل متنعمة فيه وان كانت
مسيئة فالى هيكل معذبة فيه الى هنا كلامه * فقوله كنسخ الظل من اضافة المصدر الى مفعوله فان الشمس تزيل
صورة الظل عن محل وتثبتها فى غيره وكذا التدبير الالهى يزيل النفس الانسانى من بدن شخص ويثبتها
فى بدن شخص آخر مناسب لحالها وضمير منهما فى قول المصنف ثم استعمل لكل واحد منهما راجع الى الازالة
والاثبات وقوله نسخت الريح الاثر مثال لاستعماله لمجرّد ازالة الصورة عن المحل من غير اثباتها فى غيره وقوله
ونسخت الكتاب مثال لاستعماله لمجرّد اثبات صورة الشئ فى غيره من غير ازالتها عنه والتعبد التكليف
وفى الصحاح التعبد الاستعباد وهو ان يتخذه عبدا وكذلك الاعتباد وفى الحديث * ورجل اعتبد محرّرا * والاعباد
مثله وكذا التعبد والنسخ على ثلاثة اقسام * نسخ الحكم دون التلاوة وهو المعروف من النسخ فى القرآن فتكون
الآية الناسخة والمنسوخة ثابتتين فى التلاوة الاان المنسوخة لايعمل بها مثل عدّة المتوفى عنها زوجها كانت
سنة لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غيراخراج ثم نسخت
باربعة اشهر وعشر لقوله تعالى يتربصن بانفسهنّ اربعة اشهر وعشرا وكمصابرة الواحد لعشرة فى القتال نسخت
بمصابرة الواحد للاثنين قال تعالى اوّلا ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين الآية ثم قال الآن خفف
الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان تكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين الآية ثم قال وان يكن منكم الف يغلبوا الفين
وكآية الايذآء والامساك ونحوها ومعنى النسخ فى مثلها بيان انتهاء التكليف بالحكم المستفاد منها عند نزول الآية
المتأخرة عنها * والقسم الثانى نسخ التلاوة دون الحكم كآية الرجم كما روى مما يتلى عليكم فى كتاب الله الشيخ والشيخة
اذا زنيا فارجموهما البتة وروى عن عمر رضى الله عنه قال كنا نقرأ سورة تعدل سورة الاحزاب بسورة البقر
حتى رفع منها آيات منها الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم وروى عنه ايضا
انه قال كنا نقرأ لاترغبوا عن آبائكم فان ذلك كفر بكم ومعنى النسخ فى مثلها بيان انتهاء التكليف بقرآءتها عند نسخ
تلاوتها * والقسم الثالث نسخ الحكم والتلاوة جميعا كقول عائشة رضى الله عنها كان مما يتلى عليكم فى كتاب الله عشر

(ماننسخ من آية او ننسها) نزلت لماقال
المشركون اواليهود الاترون الى محمد يأمر
اصحابه بامر ثم ينهاهم عنه ويأمر بخلافه
والنسخ فى اللغة ازالة الصورة عن الشئ
واثباتها فى غيره كنسخ الظل الشمس والنقل
ومنه التناسخ ثم استعمل لكل واحد منهما
كقولك نسخت الريح الاثر ونسخت الكتاب
ونسخ الآية بيان انتهاء التعبد بقرآءتها
اوالحكم المستفاد منها اوبهما جميعا

رضعات تحرّمن ثم نسخ بخمس رضعات تحرّمن وروى عن انس رضى الله عنه انه قال كنا نقرأ سورة تعدل سورة التوبة ماحفظ منها الا هذه الآية * لوكان لابن آدم واديان من ذهب لابتغى اليهما ثالثا ولو ان له ثالثا لابتغى اليه رابعا ولايملأ جوف ابن آدم الا التراب فيتوب الله على من تاب * ومعنى النسخ فى مثلها بيان انتهاء التكليف بقرآءتها او بالحكم المستفاد منها عند نسخها فقوله بقرآءتها او الحكم المستفاد منها او بهما جميعا اشارة الى الاقسام الثلاثة والثالث قد يكون رفع الحكم والتلاوة بان ترفع الآية اصلا من المصحف ومن القلوب جميعا كما روى ان قوما من الصحابة قاموا يقرأون سورة فلم يذكروا منها الا بسم الله الرحمن الرحيم فغدوا الى النبى عليه الصلاة والسلام فاخبروه فقال رسول الله عليه الصلاة والسلام * تلك سورة رفعت بتلاوتها واحكامها * كذا فى المعالم وحسن بقاء التلاوة مع نسخ الحكم ورفعه ليبقى حصول الثواب بقرآءتها فان القرآن كما تتلى لحفظ حكمه ليتيسر العمل به يتلى ايضا لكونه كلام الله تعالى فيثاب عليه قيل النسخ فى الشرع عبارة عن رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر عن رفعه وتقييد الحكم بالشرعى احتراز عن العقلى فانه مالم ترد الادلة الشرعية الناطقة بوجوب العبادات على المكلف بحكم العقل ببرآءة الذمة ثم اذا وردت يرتفع ذلك الحكم العقلى بذلك الدليل الشرعى المتأخر ولايسمى نسخا بالاجماع وتقييد الدليل بالشرعى احتراز عن رفع الحكم الشرعىّ بالموت فان العبادات وسائر التكاليف الشرعية ترتفع عن الميت بموته ولايسمى نسخا وتقييده بالمتأخر احتراز عن رفعه بالدليل المتصل كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية لانه يكون بيانا لانسخا وذكر صاحب الميزان ان الحدّ الصحيح ان يقال هو بيان انتهاء الحكم الشرعىّ المطلق الذى فى تقدير اوهامنا استمراره بطريق التراخى فتقييد الحكم بالمطلق احتراز عن الحكم المقيد بتأبيد او توقيت فانه لايصح نسخه والشارع لما اطلق الحكم المنسوخ اى بان لم يبين توقيته وانتهاءه فى وقت كذا حين شرع كان ظاهره البقاء والاستمرار بالنسبة الى البشر لان اطلاق الامر شئ يوهمنا بقاء ذلك على التأبيد فكان نسخه بالنسبة الى العباد ازالة ورفعا لما كان ظاهر الثبوت الا انه بالنسبة الى صاحب الشرع بيان محض لانتهاء الحكم الاوّل ليس فيه معنى الرفع لانه كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهى فى وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة اليه تعالى بيانا لانتهاء الحكم واما نحن فلما توهمنا الثبوت والاستمرار كان نسخه بالنسبة الينا رفعا وتبديلا وتوصيف صاحب الميزان هذا الحدّ بالصحة اشارة منه الى ان تعريفه بالرفع غير صحيح بناء على ان ماثبت من الحكم فى الماضى لايتصوّر ازالته ورفعه ومافى المستقبل لم يثبت بعد فكيف يرفع ويبطل ولذلك اختار المصنف تعريف صاحب الميزان حيث قال ونسخ الآية بيان انتهاء التعبد الخ فان من قال لعبده اعمل كذا ثم منعه عنه نصف النهار كمن قال له بكرة اعمل كذا الى نصف النهار قال بعض الفضلاء المحققين اعلم ان الاحكام المثبتة فى اللوح المحفوظ اما مخصوصة او عامة والمخصوصة اما ان تختص ببعض الاشخاص واما ان تختص ببعض الازمنة فالتى تختص بالاشخاص تبقى ببقاء الاشخاص والتى تختص بالازمنة تنسخ وتزول بانقراض تلك الازمنة قصيرة كانت كمنسوخات القرءآن او طويلة كاحكام الشرآئع المتقدمة ولاينافى ذلك ثبوتها فى اللوح اذا كانت فيه كذلك والعامة تبقى مابقى الدهر كتكلم الانسان واستوآء قامته واعلم ان اليهود وشرذمة من المسلمين انكروا النسخ زاعمين ان ذلك هو البدآء ولايفعله الا من يجهل العواقب ويتجدّد له رأى بعد رأى فكان القول بجواز النسخ مؤديا الى القول بجواز البدآء على الله عزوجل وذلك كفر لان البدآء ينشأ عن الجهل بعواقب الامور فانه عبارة عن الظهور بعد الخفاء من قولهم بدا له الامر الفلانى اذا ظهر له ذلك بعد خفائه قال تعالى وبدا لهم من الله مالم يكونوا يحتسبون وبدا لهم سيئات ما كسبوا اى ظهر لهم بعد الخفاء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وهذه الشبهة انما نشأت عن عدم الفرق بين النسخ والبدآء وبينهما فرق واضح بناء على ان النسخ فى الحقيقة ليس الا انتهاء مدّة الحكم السابق التى هى غيب عن العباد قبله ولو وقت الشارع حكما فى ابتدآء شرعه بان قال شرعت الحكم الفلانى الى الوقت الفلانى لصح ذلك من غير لزوم بدآء فكذا اذا بين امرا متراخيا عن زمان شرعه بازالة ناسخه بعده مع علمه فى الازل بان تكاليف العباد بذلك الحكم ينتهى فى ذلك الوقت وانهم مكلفون بعده بحكم اخر وليس يلزم على هذا شئ من البدآء اذلم يظهر للشارع رأى متجدّد وانتظام هذه الآية بما قبلها انه تعالى قال اوّلا والله ذو الفضل العظيم ثم بين بهذه الآية ان من جملة فضله نسخ الآية بخيرمنها او مثلها رحمة على هذه الامة ويمكن ان يقال انه تعالى لما اخبر المسلمين ان اضدادكم لايحبون ان ينزل عليكم من خير من ربكم بين ان من

جلة الخير المنزل مانزل بالنسخ لتبدل المصالح فكما ان الطبيب المباشر لاصلاح البدن يغير الاغذية والادوية بحسب اختلاف الامزجة والازمنة كذلك الانبياء المباشرون لاصلاح النفوس يغيرون الاعمال الشرعية والاحكام الخلقية التي هي للنفوس بمنزلة العقاقير والاغذية للابدان فان اغذية النفوس وادويتها هي الاعمال الشرعية والاخلاق فيغيرها الشارع على حسب تغير مصالحها فكما ان الشئ يكون دوآء للبدن في وقت ثم قد يكون دآء في وقت آخر كذلك الاعمال قد تكون مصلحة في وقت ومفسدة في وقت والكفرة لايعرفون الحكمة في تغيير التكاليف ونسخ الاحكام فينكرونه ويقولون انه بدآء لايليق بشأن من لايعزب عن علمه مثقال ذرة ويستدلون بذلك على انه عليه الصلاة والسلام مفتر على الله تعالى في قوله * القرأن كلام الله بل هو كلام يقوله من تلقاء نفسه ولايعلمون ان كل واحد من ناسخه ومنسوخه خير محض وحكمة بالغة في وقته * واعلم ايضا ان الناسخ على الحقيقة هو الله تعالى ويسمى الخطاب الشرعي ناسخا تجوزا في الاسناد بناء على ان النسخ من الله تعالى يقع به والمنسوخ هو الحكم المزال والمنسوخ عنه هو المتعبد بالعبادة المزالة وهو المكلف ﴿قوله وماشرطية الخ﴾ ومن آية في موضع نصب على التمييز من ما الشرطية لانه شائع لايدرى من اى شئ هو فلما قيل من آية بين المقصود بانه شئ ينسخ من آية ولايجوز ان يكون من آية مفعول ننسخ كما ذهب اليه المكي لان ننسخ قد استوفى مفعوله وهو ما ﴿قوله اى نأمرك وجبريل﴾ على ان همزة أنسخ للتعدية ويكون المفعول محذوفا يقال نسخت الشئ بنفسي وانسخته غيري اى جلته عليه كما يقال كتبته بنفسه واكتبته غيري وقوله بنسخها محمول على حذف المضاف اى اعلام نسخها وتبيينه اذليس في وسعهما نسخ الآية بانفسهما ﴿قوله او نجدها منسوخة﴾ على ان تكون همزة افعل لوجد ان مفعوله على صفته كما يقال احمدت الرجل وابخلته بمعنى وجدته محمودا او بخيلا قال ابو علي الفارسي قرآءة ابن عامر مشكلة لانه لايقال نسخ وانسخ بمعنى ولاالهمزة معدية فلم يبق الا ان يكون المعنى مانجد منسوخا كما يقال احمدت الرجل وابخلته اذا وجدته محمودا او بخيلا قال وليس نجده منسوخا الا بان ينسخه فتتفق قرآءة ابن عامر مع قرآءة الباقين وان اختلفتا في اللفظ ﴿قوله وابن كثير وابو عمرو ننسأها﴾ بفتح النون والسين وبالهمزة المجزومة من النسئ وهو التأخير وفي الصحاح نسأت الشئ نسأ أخرته وكذلك انسأته فعلت وافعلت بمعنى * الاصمعي انسأ الله اجله ونسأ في اجله بمعنى ولعل المراد من تأخير الآية تأخير انزالها بان يتركها في اللوح المحفوظ او مع الملائكة في السماء ولاينزلها الى الوقت المقدر لانزالها وان كانت للخلق منافع متعلقة بها وقد تقرر في الاصول ان المجمل وان لم يجز ان يؤخر بيانه عن وقت الحاجة الى الفعل الا انه يجوز ان يؤخر عن وقت الخطاب بدليل قوله تعالى ان علينا بيانه امره اولا بان يتبع قرآءة ماقرأه عليه بلسان جبريل عليه الصلاة والسلام ويكررها الى وقت ترسخ في ذهنه ثم ذكر بيان مااشكل عليه من معانيه بكلمة ثم فعلم ان البيان يجوز كونه متراخيا عن وقت الخطاب الى الوقت المقدر له الا انه تعالى لايترك العباد قبل ذلك الوقت سدى بل يأتي بما هو خير لهم بالنسبة الى الآية التي اخر انزالها او يأتي بمثلها في النوع به نعني او ننسأها او نؤخر انزالها الى وقت ثان فنأت بدلا منها في الوقت المتقدم مايقوم مقامها ﴿قوله وقرئ ننسها﴾ بنقل نسي الى باب التفعيل فيتعدى الفعل به الى مفعولين والتقدير او ننسكها او ننس احدا اياها وتنسها على بناء الفاعل وخطاب الرسول عليه السلام وتنسها كذلك الا انه على بناء المفعول وننسكها على بناء المتكلم مع الغير من الانساء وهذه القراءآت الاربع من الشواذ ﴿قوله بما هو خير للعباد﴾ يعني ان تفضيل الآيات بعضها على بعض ليس بحسب انفسها والفاظها لان الآيات كلها كلام الله تعالى فلا يتفاضل بعضها على بعض في انفسها من حيث انها كلام الله ووحيه وكتابه بل التفاضل فيها انما هو بحسب مايحصل منها للعباد في الآخرة او في الدنيا او فيهما وقال القرطبي والمعنى نأت بما هو انفع لكم ايها الناس في عاجل ان كانت الناسخة اخف وفي آجل ان كانت اثقل ومثلها ان كانت مستوية انتهى كلامه والحاصل ان النسخ قد يكون باخف من الاول كنسخ الاعتداد بحول ونقله الى الاعتداد باربعة اشهر وعشر وكنسخ فرض قيام الليل الى التهجد وقد يكون بمثله كنسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة وقد يكون بأشق منه على البدن كنسخ ترك القتال بايجابه وكنسخ الايذآء باللسان الذي هو الحد في الزنى بامساكهن في البيوت ثم صار ذلك ايضا منسوخا بالجلد ومثل هذا الناسخ وان كان أشق من المنسوخ الا انه اكثر اجرا في حق من كلف به * قال الامام قوله تعالى نأت بخير منها او مثلها فيه قولان احدهما انه الاخف والثاني انه الاصلح لمن كان بها والثاني اولى لانه تعالى يصرف المكلف عن مصالحه

وانساؤها اذهابها عن القلوب وماشرطية جازمة لننسخ منتصبة به على المفعولية وقرأ ابن عامر ماننسخ من انسخ اى نأمرك او جبريل بنسخها او نجدها منسوخة وابن كثير وابو عمرو ننسأها اى نؤخرها من النسئ وقرئ ننسها اى ننس احدا اياها وتنسها اى انت وتنسها على البناء للمفعول وننسكها باظهار المفعولين (نأت بخير منها او مثلها) اى بما هو خير للعباد في النفع والثواب

لاعلى ماهو اخف لطباعه * فان قيل لو كان الثانى اصلح من الاوّل لكان الاوّل ناقص الصلاح فكيف امر الله به * قلنا الاوّل كان اصلح من الثانى بالنسبة الى الوقت الاوّل والثانى على عكس الاوّل فزال السؤال ﴿قوله وقرأ ابو عمرو بقلب الهمزة﴾ اى همزة نأت الفا اذ من اصله انه يبدل كل همزة ساكنة الى حرف يجانس حركة ماقبلها الا ان يكون سكونها للجزم فحينئذ يبقيها على حالها والاستفهام فى قوله تعالى الم تعلم لتقرير انه تعالى لايعجزه شئ ومعناه قد علمت ﴿قوله والآية دلت على جواز النسخ﴾ اى تدل على ان النسخ جائز عندنا عقلا وسمعا خلافا لليهود فان منهم من انكره عقلا ومنهم من جوّزه عقلا لكنه منعه سمعا ومن انكره عقلا استدل عليه بان القول بجواز النسخ يستلزم القول بجواز ان يكون بعض الآيات متقدما وبعضها متأخرا فيكون المتأخر ناسخا للمتقدم ولكن التقدم والتأخر مما لايتصوّر فى كتاب الله تعالى لكونه قديما وامتناع اللازم يستلزم امتناع الملزوم وهو القول بجواز النسخ واستدل المسلمون على جوازه بها ووجه الاستدلال ان الاصل فى ان الشرطية ومايتضمن معناها كما ومن الشرطيتين ان تدخل على مايجوّز كون بعض كلام الله تعالى متأخرا عن البعض نزولا وهو لاينافى قدم كلام الله تعالى ذاتا لان حدوث النزول لايستلزم ان يكون ذات النازل حادثا ولو تأخر بعضه عن بعض آخر فى ذاته لزم كونه حادثا وليس كذلك فلا محذور * قال الامام والاستدلال بهذه الآية على وقوع النسخ ضعيف لان ماههنا يفيد الشرط والجزآء وكما ان قولك من جاءك فاكرمه لايدل على حصول المجيئ بل على انه من جاء وجب اكرامه فكذا هذه الآية لاتدل على حصول النسخ بل على انه متى حصل النسخ وجب ان يأتى بماهو خير منه ﴿قوله وذلك﴾ اى جواز النسخ بجواز تأخير الانزال لما استدل على جوازه بالدليل السمعى شرع فى اقامة مايدل عليه عقلا ﴿قوله وذلك﴾ اى مصالح العباد وتكميل نفوسهم ﴿قوله كاسباب المعاش﴾ فان مصالح البدن من المأكول والمشروب والملبوس والادوية تختلف باختلاف الاعصار والاشخاص فتغيرها اطباء البدن على حسب اختلاف الاوقات والامزجة والطبائع فجاز ان يأمر عباده بماشاء فى اىّ وقت شاء ثم ينهاهم عن ذلك ويأمرهم بآخر ويكون ذلك بيان انتهاء مدة قضية وابتدآء اخرى وليس ذلك بمعنى يبدو له اى لم يكن عالما به قبله بل لم يزل عالما بما كان ومايكون وبما لايكون ﴿قوله واحتج بها من منع النسخ بلا بدل﴾ بان قال هذه الآية صريحة فى انه تعالى اذا نسخ آية لابدّ وان يأتى بعدما هو منسوخ بما هو خير منه او بما يكون مثله ولايخفى ان كل واحد منهما بدل من الآية المنسوخة فهى صريحة فى وجوب البدل وان لانسخ بدونه * قال الامام والجواب عن هذا الاحتجاج انه لم لايجوز ان يقال المراد ان نفى ذلك الحكم واسقاط التعبد به خير من ثبوته فى ذلك الوقت ثم قال والذى يدل على وقوع النسخ بلابدل له انه نسخ تقديم الصدقة بين يدى مناجاة رسول الله عليه السلام لاالى بدل قال تعالى اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة ثم رفع وجوبها من غير اثبات حكم آخر بدله وهذا الجواب هو ماذكره المصنف فى بيان ضعف هذا الاحتجاج اذ قد يكون عدم الحكم اصلح * وتقريره ان الخير او المثل المأتى به لايلزم ان يكون بدلا من المنسوخ لان المراد من البدل هو الحكم المستلزم لتبدل الحكم الاوّل المبين للانتهاء وكون المأتى به خيرا او مثلا لايقتضى كونه بدلا بالمعنى المذكور وانما يقتضى كونه واصلح من الاوّل ويجوز ان يكون المأتى به اصلح من غير ان يفيد الحكم الاوّل بدلا بان يكون المأتى به مجرّد ارتفاع الحكم الاوّل وانتهاء التعبد به وان يكون ذلك اصلح من ثبوته وبقاء التعبد به كما فى ايجاب الصدقة عند مناجاة الرسول ثم نسخه بلا بدل وفيه بحث لانه اذا كان الخير او المثل المأتى به مجرّد نفى الحكم الاوّل واسقاط التعبد به وهو معنى الشرط بعينه يلزم اتحاد الشرط والجزآء وهو لايجوز لان الجزآء لابدّ ان يكون امرا مرتبا على الشرط الا ان يقال فرق بين ماوقع النظم عليه وبين ان يقال ماننسخ من آية ننسخها فان الاوّل يفيد فائدة معتدّا بها دون الثانى بناء على قاعدة ان الاحكام تختلف باختلاف العنوان فان قولك مابيع من مملوك افعل خيرا منه اى من ابقائه على ملكى كلام مفيد وان كان المراد بفعل الخير بيع ذلك المملوك يخالف قولك مابيع من مملوك ابعه فمعنى الآية ماننسخ من آية نأت بشئ هو خير منها اى من ابقاء التعبد بها سوآء كان ذلك الشئ الخير مجرّد اسقاط التعبد بها او مايكون بدلا منها لانتهاء حكمها ﴿قوله او ببدل اثقل﴾ اى واحتج بهذه الآية ايضا من لايجوّز نسخ الشئ الى ماهو اثقل منه لان قوله نأت بخير منها او مثلها كما يدل على وجوب البدل يدل ايضا على ان ذلك البدل لايجوز ان يكون اثقل منه لان الاثقل من الشئ لايكون خيرا منه ولا مثلا له وضعفه المصنف بقوله اذ قد يكون الاثقل اصلح يعنى ان المراد

مثلها فى الثواب وقرأ ابو عمرو بقلب الهمزة
ا (الم تعلم ان الله على كل شئ قدير)
ندر على النسخ والاتيان بمثل المنسوخ
بما هو خير منه والآية دلت على جواز
سخ وتأخير الانزال اذ الاصل اختصاص
ومايتضمنها بالامور المحتملة وذلك لان
حكام شرعت والآيات نزلت لمصالح
عباد وتكميل نفوسهم فضلا من الله
رجة وذلك يختلف باختلاف الاعصار
الاشخاص كاسباب المعاش فان النافع
عصر قد يضرّ فى عصر غيره واحتج
ـا من منع النسخ بلا بدل او ببدل اثقل
سخ الكتاب بالسنة فان الناسخ هو
أتى به بدلا والسنة ليست كذلك والكل
عيف اذ قد يكون عدم الحكم او الاثقل
صلح والنسخ قد يعرف بغيره والسنة
أتى به الله وليس المراد بالخير والمثل
يكون كذلك فى اللفظ

بالخير ليس مايكون اخف واوفق للطبع بل المراد به مايكون اصلح للمكلف والاثقل اكثر ثوابا في الآخرة فان الشريعة مبنية على مخالفة النفس ومجانبة مقتضى الطبع ولهذا قيل اذا عنّ امران واشتبه الصواب فليختر اثقلهما على النفس وعلى هذا قوله وعسى ان تكرهوا شيأ وهو خير لكم وقد نقل نسخ مايستخف الى الاثقل كما نقل نسخ الحبس في البيوت في حدّ الزنى الى الجلد والرجم * قال الامام استدلال الامام الشافعي رضي الله عنه على ان الكتاب لاينسخ بالسنة المتواترة بهذه الآية من وجوه احدها انه تعالى اخبر انه لاينسخ آية الا بخير منها وذلك يفيد انه يأتي بما هو من جنسها كما اذا قال الانسان ما آخذ منك من ثوب آتك بما هو خير منه فانه يفيد انه يأتيه بثوب من جنسه خير منه واذا ثبت ان المأتي به لابدّ ان يكون من جنس المنسوخ ثبت ان القرآن لاينسخ الا بالقرآن لان جنس القرآن قرآن وثانيها ان قوله نأت بخير منها او مثلها يفيد انه هو المنفرد بالاتيان بذلك الخير وان ذلك الخير هو كلام الله تعالى دون السنة التي يأتي بها الرسول وثالثها ان قوله نأت بخير منها يفيد ان المأتي به خير من الآية والسنة لاتكون خيرا من القرآن ولا مثله لانه معجز دونها ورابعها ان قوله الم تعلم ان الله على كل شيء قدير دل على ان من يأتي بذلك الخير هو المختص بالقدرة على جميع الخيرات وذلك هو الله تعالى والجواب عن الوجوه الاربعة باسرها ان قوله نأت بخير منها ليس فيه ان ذلك الخير يجب ان يكون ناسخا بل لايمتنع ان يكون ذلك الخير شيأ مغايرا للناسخ يحصل بعد حصول النسخ والذي يدل على تحقق هذا الاحتمال ان هذه الاية صريحة في ان الاتيان بذلك الخير مرتب على نسخ الآية الاولى فلو كان نسخ تلك الآية مرتبا على الاتيان بهذا الخير لزم الدور وهو باطل الى هنا كلام الامام والمصنف اختار منها الوجه الثاني حيث قال فان الناسخ هو المأتي به بدلا اي هو الذي يأتي الله به بدلا لما نسخه والسنة ليست مما اتى الله به واجاب عنه اوّلا بقوله والنسخ قد يعرف بغيره اي لانسلم ان الناسخ اي الذي يعرف به النسخ هو المأتي به بدلا لجواز ان يعرف النسخ بغيره مما اتى به الرسول ثم يأتي الله تعالى بما هو خير منها وثانيا بقوله والسنة مما اتى الله به اي سلمنا ان الناسخ هو المأتي به بدلا لكن لايلزم منه ان لاتكون السنة ناسخة وانما يلزم ذلك ان لو لم تكن هي مما اتى به الله وليس كذلك بل هي من الله تعالى حقيقة لقوله تعالى وماينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى ولما ورد على هذا الجواب ان يقال عموم المأتي به للسنة يستلزم كونها خيرا من الآية القرآنية او مثلا وليس كذلك اجاب عنه بقوله وليس المراد بالخير والمثل الخ يعني انما يلزم المحذور ان لو كان المراد بالخير والمثل مايكون كذلك في اللفظ وهذا ليس بمراد بل المراد الخيرية والمثلية فيما يحصل منها للعباد من المصلحة والثواب ويجوز ان تكون السنة خيرا من القرآن او مثلا له بحسب المصالح والمثوبات وان كان القرآن بحسب لفظه خيرا منها ﴿قوله والمعتزلة﴾ عطف على من منع اي واحتج المعتزلة بهذه الآية على ان القرآن مخلوق لانه لو كان قديما لكان الناسخ والمنسوخ قديمين لكن ذلك محال لان الناسخ يجب ان يكون متأخرا عن المنسوخ والمتأخر عن الشيء يستحيل ان يكون قديما والمنسوخ يجب ان يزول ويرتفع وماثبت زواله استحال قدمه بالاتفاق ﴿قوله فان التغير﴾ اي بان يكون بعضه ناسخا وبعضه منسوخا والتفاوت بان يكون بعضه خيرا من بعض من لوازمه اي من التوابع الحاصلة للقرآن والقائمة به فيكون محلا للحوادث فيكون حادثا واجيب عنه بان ماذكر من التغير والتفاوت انما هو من عوارض الالفاظ والعبارات المتعلقة بالكلام النفسي القديم وهو المعنى القائم بذاته تعالى وصفة من صفاته الازلية وحدوث الالفاظ المتعلقة به لاينافي قدمه والمعتزلة والحنابلة والكرّامية اتفقوا على نفي الكلام النفسي وعلى ان كلام الله تعالى عبارة عن الالفاظ المركبة من الحروف والاصوات بناء على ان الكلام في الشاهد مركب من ذلك فيكون في الغائب كذلك ثم اختلفوا فقالت المعتزلة والكرّامية ان الالفاظ المركبة من الحروف والاصوات حادثة بناء على ان مادّة تركيبها وهي الحروف والاصوات اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض ضرورة امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول ولاشك في ان حدوثها يستلزم حدوث مايتركب منها وقالت الحنابلة انها قديمة قائمة بذاته تعالى والجأهم الى القول بقدمها الاعتقاد بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى حتى قال بعضهم من غاية جهله ان الجلد والغلاف ايضا قديمان واختلف المعتزلة والكرامية بعد اتفاقهما على حدوث كلام الله تعالى المركب من الحروف والاصوات فقالت المعتزلة انه غير قائم بذاته تعالى بل بغيره من ملك او نبي مرسل او غير ذلك ومعنى كونه تعالى متكلما ان يخلق في غيره من الاجسام المذكورة هذه الالفاظ والحروف وايجاد اشكال الكتابة في اللوح وانما قالوا به هربا من التزام قيام الحوادث بذاته تعالى وقالت الكرامية انه مع

والمعتزلة على حدوث القرآن فان التغير والتفاوت من لوازمه * واجيب بانهما من عوارض الامور المتعلقة بالمعنى القائم بالذات القديم

حدوثه قائم بذات الله تعالى وجوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى بناء على ان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجده كما ان المتحرك من قامت به الحركة ونحن لا ننكر ما اثبتوه من الكلام اللفظى بل نقول به وبكونه حادثا غير قائم بذاته تعالى ولكن نثبت ورآء ذلك امرا آخر وهو المعنى القديم القائم بذاته تعالى ونقول ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم ومعنى كونه كلام الله تعالى كونه صفة قائمة بذاته تعالى كسائر صفاته الازلية وبين الكلام اللفظى المؤلف الحادث * ومعنى كونه كلام الله تعالى كونه مخلوقا لله تعالى ليس من تأليف المخلوقين فظهر انه لا نزاع بيننا وبين المعتزلة فى القول بالكلام اللفظى وبحدوثه فاحتاج المعتزلة فى حدوثه الى اقامة الدليل على ما لا نزاع فيه فلا حاجة لنا ان نجيب عن استدلالهم وما ذكر فى صورة الجواب انما هو تحرير المبحث وتوضيح المقام ﴿قوله وانما افرده﴾ اى خصه بالخطاب مع ان غيره عليه الصلاة والسلام داخل فى الخطاب ايضا حقيقة بناء على ان المقصود من الخطاب تقرير علم المخاطبين بما ذكر ولا احد من البشر اعلم بذلك منه عليه الصلاة والسلام اذ قد وقف من اسرار ملكوت السموات والارض على ما لا يطلع عليه غيره وعلم غيره بالنسبة الى علمه ملحق بالعدم وايضا ان غيره عليه الصلاة والسلام انما علموه بتعليمه عليه الصلاة والسلام اياهم فكان علمه عليه الصلاة والسلام اقدم من علمهم فللتنبيه على ذلك خصه بالخطاب وبنسبة العلم اليه ﴿قوله تعالى ملك السموات﴾ مرفوع بالابتدآء وله خبره قدم عليه والجملة خبر ان وان واسمها وخبرها منصوب المحل بتعلم وتخصيص السموات والارض بالذكر وان كان له تعالى ملك الدنيا والآخرة جميعا لكونهما اعظم المصنوعات واعجبها شأنا ولكونها منتهى علم الخلق من حيث الظاهر فيكون ذكرهما كذكر الكل وفى الوسيط والتيسير الملك تمام القدرة واستحكامها من حيث الظاهر وفى تفسير القرطبى له ملك السموات والارض بالايجاد والاختراع والملك والسلطان ونفوذ الامر والارادة فى الصحاح الملك العز * قال الامام ومن الناس من استدل بهذه الآية على ان الملك غير القدرة فقال انه تعالى قال اولا الم تعلم ان الله على كل شئ قدير ثم قال الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض فلو كان الملك عبارة عن القدرة لكان هذا تكرارا من غير فائدة ثم قال والكلام فى حقيقة الملك قد تقدم فى قوله تعالى مالك يوم الدين وتلخيص معنى الآية انهم لما انكروا النسخ وعرفهم انه ينقل عباده من حكم الى حكم على ما يرى من مصالحهم وتقتضيه الحكمة فى امورهم ايد ذلك بانه لا يعجزه شئ اذ هو قادر على كل شئ ومالك له والم تعلم الثانى كالدليل على الاول كأنه قيل هو على كل شئ قدير اذ له ملك السموات والارض فكان بينهما كمال الاتصال فلذلك لم يتخلل العاطف بينهما او كالدليل على جواز النسخ ايضا كأنه قيل اذا علمتم ان ملك السموات والارض له لا لغيره فكيف يستبعد منه ان يحكم فيكم بما يشاء ويتعبدكم بما يريد ويحدث من الامر ما اراد وقوله تعالى وما لكم الخ معطوف على موضع ان الله له ملك السموات والارض ومن ولى فى موضع رفع بالابتدآء ولكم خبره او هو مرفوع بلكم على رأى الاخفش فانه لا يشترط الاعتماد فى عمل الظرف وعلى القولين من صلة والولى فعيل من ولى اذا جاور ولصق والنصير فعيل من النصر وهو ابلغ من ناصر ومن دون الله فى موضع نصب على الحال لتقدمه على الموصوف وهو ولى او نصير كما فى قوله * لمية موحشا طلل * وفى المعالم من ولى اى قريب وصديق وقيل من وال وهو القيم بالامور وقال القرطبى الولى من وليت امر فلان اى قمت به ومنه ولى العهد اى القيم بما عهد اليه من امر المسلمين وقال الراغب قوله تعالى وما لكم من دون الله من ولى ولا نصير اذا تصور خطابا لاعدآء الله فهو يكون كقوله انكم منا لا تنصرون واذا تصور خطابا للمؤمنين اقتضى تسكينا لهم اى لا تعتمدوا على من يواليكم وينصركم سواه كقوله ضل من تدعون الا اياه واذا اعتبرتهما فالمعنيان فيهما موجودان اى لا تعتقدوا ان لكم وليا وناصرا اذا لم يكن الله لكم تنبيها على انه تعالى هو الذى لا يمكن تصور ولى وناصر مع تصور ارتفاعه عز وجل والمصنف مال الى الاخير وحمل الآية فى قوله والمراد هو وامته على امة الدعوى حيث قال وانما هو الذى يملك اموركم الخ واشار فيه الى وجه ارتباط هذه الآية بما قبلها ردا القول من قال ان قوله وما لكم من دون الله الآية نازل على اثر نوازل لم تذكر ههنا لانها لا تليق بما اقترنت هى به من آية النسخ والله اعلم ﴿قوله والفرق الخ﴾ اشارة الى فائدة الجمع بين الولى والنصير مع كونهما متقاربين فى المعنى وهى ان كل واحد منهما اعم من الآخر من وجه فلا يلزم التكرار ﴿قوله ام معادلة﴾ اى متصلة وهى ما تجيئ بعد الهمزة وتكون معها بمعنى اى ويستفهم بأى عن التعيين اى تعيين ما ثبت عند المتكلم من احد الامرين او الامور لا على التعيين فيكون المعطوف مع المعطوف عليه بتقدير استفهام واحد لان المجموع بمعنى اى فجوابه بالتعيين واما المنقطعة فلاثبات احد

(الامرين)

[الم تعلم) الخطاب للنبى صلى الله عليه وسلم [و]المراد هو وامته لقوله وما لكم وانما افرده [لا]نه اعلمهم ومبدأ علمهم (ان الله له ملك [ال]سموات والارض) يفعل ما يشاء ويحكم [م]ا يريد وهو كالدليل على قوله ان الله على [ك]ل شئ قدير وعلى جواز النسخ ولذلك ترك [ال]عاطف (وما لكم من دون الله من ولى [و]لا نصير) وانما هو الذى يملك اموركم [و]يجريها على ما يصلحكم والفرق بين الولى [و]النصير ان الولى قد يضعف عن النصرة [و]النصير قد يكون اجنبيا عن المنصور فيكون [ب]ينهما عموم من وجه (ام تريدون ان تسألوا [ر]سولكم كما سئل موسى من قبل) ام معادلة [لل]همزة فى ألم تعلم اى الم تعلموا انه مالك الامور [ق]ادر على الاشياء كلها يأمر وينهى كما اراد ام [تع]لمون وتقترحون بالسؤال كما اقترحت اليهود على موسى او منقطعة والمراد ان يوصيهم [ب]الثقة وترك الاقتراح عليه قيل نزلت فى اهل الكتاب حين سألوا ان ينزل الله عليهم كتابا [م]ن السماء وقيل فى المشركين لما قالوا لن نؤمن [ل]رقيك حتى تنزل علينا كتابا نقرأه

(ومن يتبدّل الكفر بالايمان فقدضل سوآء السبيل) ومن ترك الثقة بالآيات البينات وشك فيها واقترح غيرها فقدضل الطريق المستقيم حتى وقع فى الكفر بعد الايمان

الامرين عند المتكلم ويكون الكلام معها على كلامين لانه اضراب عن الكلام الاوّل وشروع فى استفهام مستأنف فهى اذا متضمنة لمعنى بل الاضرابية والهمزة الاستفهامية او الانكارية وقدتكون بمعنى كل واحدة كما فى قوله تعالى ام انا خير من هذا الذى هو مهين اذلامعنى للاستفهام ههنا وعلى تقدير كونها متصلة تكون الآية مرتبطة بآية ماننسخ ووجه الارتباط انه تعالى لمارد على اليهود طعنهم فى النسخ ببيان انه حكيم يراعى مصالح العباد فيماشرعه من الاحكام ونسخه اشار الى تقبيح فعل آخر منهم ومن اهل ذلك العصر كائنا من كان وهو الاقتراح بالسؤال الى المناجاة من غير روية فقال الم تعلموا حال اقتراحكم به انه ملك الامور وكيف وكيت ام تعلمون ذلك وتقترحون به وكذا الكلام على تقدير كونها منقطعة الا ان الكلام الذى يقع الاضراب عنه ينتهى عند قوله ولانصير حينئذ ردّ على اليهود اوّلا طعنهم فى النسخ وحملهم على الاقرار بقوله الم تعلم ثم انكر عليهم فيما اقترحوا به من السؤال بابلغ طريق حيث نزلهم منزلة من اراد الاقتراح فانكر على ارادته فضلا عن مباشرة نفسه وعلى التقديرين المقصود حملهم على الثقة بالله بعد وضوح دلائل حقية ماشرعه لعباده وترك الاقتراح المنافى للثقة والكاف فى قوله تعالى كما سئل فى محل النصب على انه صفة مصدر محذوف لتسألوا وما مصدرية اى سؤالا مثل سؤال موسى على اضافة المصدر الى مفعوله * قال الامام واختلفوا فى المخاطب بقوله ام تريدون على وجوه احدها انهم المسلمون بدليل قوله فى آخر الآية ومن يتبدّل الكفر بالايمان اى ومن يستبدله به فانه لايصح الافى حق المؤمنين وبدليل ان المسلمين كانوا يسألون محمدا عليه الصلاة والسلام عن امور لاخير لهم فى البحث عنها ليعلموها كما سأل اليهود موسى عليه السلام مالم يكن لهم خير فى البحث عنه وبدليل انه عليه السلام لما خرج الى غزوة خيبر مرّ بشجرة للمشركين كانوا يعبدونها ويعلقون عليها اسلحتهم ومأكولهم ومشروبهم يقال لها ذات انواط فقالوا يارسول الله اجعل لنا ذات انواط كمالهم ذات انواط فقال لهم رسول الله عليه الصلاة والسلام * سبحان الله هذا كما قال قوم موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة والذى نفسى بيده لتركبنّ سنن من قبلكم * والوجه الثانى انه خطاب لاهل مكة كما روى ان عبدالله بن امية المخزومى اتى رسول الله عليه الصلاة والسلام فى رهط من قريش فقال والله يامحمد ماأومن بك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا اويكون لك بيت من زخرف او ترقى فى السماء اى تصعدها ولن نؤمن لرقيك بعد ذلك حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه كتب فيه من الله الى عبدالله بن امية ان محمدا رسول الله فاتبعوه وقال له بقية الرهط فان لم تستطع ذلك فأتنا بكتاب من عندالله جملة واحدة فيه الحلال والحرام والحدود والفرآئض كما جاء موسى الى قومه بالالواح من عندالله جملة واحدة فيها كل ذلك فنؤمن بك عند ذلك فانزل الله تعالى ام تريدون ان تسألوا رسولكم محمدا ان يأتيكم بالآيات من عندالله كما سأل السبعون فقالوا ارنا الله جهرة وروى ايضا ان قريشا سألت محمدا عليه الصلاة والسلام ان يجعل الصفالهم ذهبا فقال عليه الصلاة والسلام * سلوا لكم كالمائدة لبنى اسرآئيل * فابوا ورجعوا والوجه الثالث انه خطاب لليهود وهذا القول اصح لان هذه السورة من اوّل قوله يابنى اسرآئيل اذكروا نعمتى حكاية عنهم ومحاجة معهم ولان الآية مدنية ولانه جرى ذكر اليهود وماجرى ذكر غيرهم ولان المؤمن بالرسول لايكاد يسأله مااذا سأل كان متبدلا كفرا بالايمان والمراد بتبدل الكفر بالايمان اختيار الكفر بمحمد عليه الصلاة والسلام على الايمان به والتبدل والاستبدال اخذ الشئ بدلا من الشئ الآخر وفى الصحاح استبدل الشئ بغيره وتبدّله به اذا اخذه مكانه **﴿قوله ومن ترك الثقة بالايات البينات﴾** فسر استبدال الكفر بالايمان بترك الثقة بما اظهره من المعجزات القاطعة بناء على ان قوله ومن يتبدّل الكفر بالايمان الآية تذييل لقوله ام تريدون ان تسألوا رسولكم الآية على سبيل التهديد فلابدّ ان يشتمل على معناه وقدمرّ ان المراد بالكلام السابق ان يوصيهم بالثقة به عليه الصلاة والسلام وبرسالته لتمام مادل على صدقه فى دعوى الرسالة من المعجزات الباهرة فكان مقتضى الظاهر ان يقال فى التذييل ومن لم يثق به وبآياته البينة واقترح عليه تعنتا بعد تمام المعجزة فقدضل الا انه عبر عن ترك الثقة بما اظهره من المعجزات باختيار الكفر عن الايمان للتصريح بان طلب المعجزات على سبيل التعنت واللجاج كفر هذا على ان يكون الخطاب لليهود او المشركين واما على تقدير كونه للمسلمين توصية بالثقة وترك الاقتراح فانما عبر عن ترك الثقة بتبدل الكفر بالايمان تجوّزا وعبر عن الشئ باسم مايؤول اليه كتسمية العصير خمرا او كناية وتعبيرا عن الشئ باسم ماهو من لوازمه وروادفه فان الضلال عن سوآء السبيل بترك الثقة بماظهر من الدلائل الكافية فيها واقتراح غيرها مؤدّى الى الكفر ويستلزمه غالبا فكنى باللازم الملزوم تهديدا

او تبكيتا لمن حصل له ماتسكن النفس اليه فظهر الحق له فعدل عنه الى اقتراح شئ زآئد عليه لاخيرله في البحث عنه واقتراحه وهذا التوجيه اوفق لكلام المصنف واختار كون الآية نازلة في حق المسلمين بدليل قوله اوّلا قيل نزلت في اهل الكتاب وقيل المشركين وقوله آخرا حتى وقع في الكفر بعد الايمان ولقد بالغ في الانكار في اقتراح الآيات عليه بعد تمام المعجزمن وجوه الاوّل انه انكر عليهم مجرّد ارادة الاقتراح مع قطع النظر عن وقوعه ولاشك انه ابلغ من انكار مباشرته والثاني انه ايد ذلك الانكار بالتذييل الدال على كونه كفرا مبالغة في المنع لئلا يخطر شئ من الاقتراح ببالهم والثالث انه تعالى لما اراد منعهم من ان يكونوا كاليهود في اقتراحهم على نبيهم ذكر بعض ماصدر عن اليهود من الحسد وتمني الكفر لهم حيث قال ودّ كثير من اهل الكتاب الآية ولاشك ان بيان حالهم ابلغ في النهي عن اقتفاء آثارهم ﴿قوله ومعنى الآية﴾ اى من قوله ام تريدون الى قوله سوآء السبيل فان النهي من الاقتراح هو معنى قوله ام تريدون وما بعده هو معنى التذييل ولما كان التذييل المذكور في الآية شرطية حاكمة بان اقتراح المؤمن كفر مستلزم للضلال وهو ليس بكفر في نفسه وليس الكفر مستلزما للضلال بل هو نتيجة الضلال ومؤدّاه غالبا احتاج الى بيان معنى الآية ﴿قوله يعني احبارهم﴾ روي ان فنحاص بن عازوراء وزيد ابن قيس ونفرا من اليهود قالوا لحذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر رضي الله عنهما بعد وقعة احد الم تروا مااصابكم ولو كنتم على الحق ماهزمتم فارجعوا الى ديننا فهو خير لكم وافضل ونحن اهدى منكم سبيلا فقال عمار رضي الله عنه كيف نقض العهد فيكم قالوا شديد قال فاني قد عاهدت ان لااكفر بمحمد عليه السلام ماعشت فقالت اليهود اما هذا فقد صبا اى خرج عن ديننا بحيث لايرجى منه الرجوع اليه ابدا وقال حذيفة رضي الله عنه واما انا فقد رضيت بالله ربا وبمحمد عليه الصلاة والسلام نبيا وبالاسلام دينا وبالقرآن اماما وبالكعبة قبلة وبالمؤمنين اخوانا ثم أتيا رسول الله عليه الصلاة والسلام واخبراه بما جرى فقال اصبتما خيرا وافلحتما * فنزلت وقوله عليه الصلاة والسلام * اصبتما خيرا * يجوز ان يكون خبرا وان يكون دعاء ﴿قوله فان لو تنوب عن ان في المعنى دون اللفظ﴾ اى تنوب عنها في افادة ماتفيده كلمة ان من المعنى وهو جعل الفعل بمعنى المصدر لا في اثرها اللفظي وهو نصب الفعل المضارع وفي شرح الرضي ومن الحروف المصدرية كلمة لو اذا جاءت بعد فعل يفهم منه معنى التمني نحو قوله تعالى ودّوا لو تدهن وقوله ودّت طائفة من اهل الكتاب لو يضلونكم ومايضلون الا انفسهم وقوله يودّ احدهم لو يعمر الف سنة ﴿قوله حال من ضمير المخاطبين﴾ في يردّونكم ويحتمل ان يكون مفعولا ثانيا ليردّونكم على تضمين معنى يصيرونكم ﴿قوله علة ودّ﴾ كأنه قيل ودّ كثير ذلك من اجل الحسد ولاوجه لان يكون علة لقوله لو يردّونكم اى من اجل الحسد لاستلزامه ان يكون ودّهم اياه معللا بالحسد ولا وجه له ويجوز ان يكون حالا من فاعل يردّونكم اى يردّونكم حاسدين وان يكون مفعولا مطلقا لفعل محذوف والجملة استئناف لبيان العلة التي حملتهم على ان تمنوا ارتداد المسلمين عن الدين الحق كأنه قيل ماحملهم على ذلك التمني فاجيب حسدوا حسدا عظيما بالغا الى اقصى غايته من حيث انهم كانوا يتوقعون ان تكون الرسالة فيهم لتبقى لهم الرياسة على سائر الناس اذ الرسل المتقدمة كانوا من بني اسرآئيل وبذلك كانوا مفضلين على سائر الناس وكان قبل مبعث النبي عليه الصلاة والسلام اذا قاتلوا قوما قالوا اللهم انا نسألك بالنبي الذي وعدتنا ان ترسله وبالكتاب الذي انزلته الا نصرتنا وكانوا ينصرون فلما جاء النبي عليه السلام من ولد اسماعيل عرفوه وكفروا به بعد معرفتهم اياه حسدا او حذرا من زوال رياستهم ومايعود اليهم من اتباعهم السفلة ﴿قوله او بحسدا﴾ معطوف على قوله بودّ وفي الحواشي السعدية وجه تعلقه بحسدا ان يكون ظرفا مستقرّا اى متعلقا بمحذوف هو صفة لحسدا اى حسدا كائنا من انفسهم بمعنى متأصلا منبعثا منها ولايكون مفيدا لان حسدهم لايكون الامن عند انفسهم او ظرفا لغوا متعلقا بودّ فتكون من ابتدائية اذ الودّ يبتدأ من عند انفسهم اى من جهة تشهيهم واهوآئهم لقوله تعالى واتبعوا اهوآءهم وعبر عن الشهوة والهوى بالنفس لكونها امارة بالسوء واعترض على الوجهين بان قول النحويين هذا الجار متعلق بهذا الفعل يريدون به ان العرب وصلته به واستمرّ سماع ذلك منهم فعلى هذا لايصح ان يقال قوله من عند انفسهم متعلق بودّ او بحسدا لان كل واحد منهما لايوصل بكلمة من فلا يقال حسدت من الشئ ولا وددت منه بل يقال حسدته على كذا فيتعين ان يكون متعلقا بمحذوف يكون وصفا لحسدا او وصفا لمصدر ودّ اى حسدا كائنا من عند انفسهم او ودّا كائنا من عند انفسهم * واجيب بان قوله متعلق بودّ او حسدا معناه انه معمول لمعمول احد الفعلين فكان معمولا له بطريق الافضاء فان القول بافضاء عمل الفعل

ومعنى الآية لاتقترحوا فتضلوا وسط السبيل ويؤدّي بكم الضلال الى البعد عن المقصد وتبديل الكفر بالايمان وقرئ يبدل من ابدل (ودّ كثير من اهل الكتاب) يعني احبارهم (لو يردّونكم) ان يردّوكم فان لو تنوب عن ان في المعنى دون اللفظ (من بعد ايمانكم كفارا) مرتدين وهو حال من ضمير المخاطبين (حسدا) علة ودّ (من عند انفسهم) يجوز ان يتعلق بودّ اى تمنوا ذلك من عند انفسهم وتشهيهم لامن قبل التدين والميل مع الحق او بحسدا اى حسدا بالغا منبعثا من اصل نفوسهم (من بعد ماتبين لهم الحق) بالمعجزات والنعوت المذكورة في التوراة (فاعفوا واصفحوا) العفو ترك عقوبة المذنب والصفح ترك تثريبه

الى معموله شائع والترتيب التقريع والتوبيخ ويقال عفت الريح المنزل محته ودرسته وعفا المنزل يعفو درس يتعدى ولا يتعدى ومن ترك عقوبة المذنب فكأنه درس ذنبه من حيث انه ترك المكافاة والمجازاة وذلك لايستلزم ترك التقريع باللسان فانه قديعفو الانسان ولايصفح ويقال صفحت عن فلان اذا اعرضت عن ذنبه بالكلية وقد ضربت عنه صفحا اذا اعرضت عنه وتركته ومنه قوله تعالى افنضرب عنكم الذكر صفحا وقيل الصفح ان توليه صفحة وجهك معرضا وليس المراد بالعفو والصفح المأمور بهما الرضى بما فعلوا لان ذلك كفر والله تعالى لايأمر به بل المراد بهما اما ترك المقاتلة والاعراض عن الجواب عن مساوى كلامهم واما حسن الاستدعاء واستعمال مايلزم لهم من النصح والاشفاق والسداد فيه وعلى هذا التفسير الاول * روى ان الصحابة رضى الله عنهم استأذنوا رسول الله عليه الصلاة والسلام فى ان يقتلوا هؤلاء اليهود الذين كفروا بانفسهم ودعوا المسلمين الى الكفر فنزلت الآية اى اتركوا قتالهم واعرضوا عن مكافاتهم حتى يأتى الله بامره اى بحكم بحكمه فى بنى قريظة بالقتل والسبى وفى بنى النضير بالاجلاء والنفى وقال اكثر الصحابة والتابعين انه الامر بالقتال لان عنده يتعين احد الامرين اما الاسلام واما الخضوع لدفع الجزية بتحمل الذل والصغار فلهذا قال العلماء ان هذه الآية منسوخة بقوله تعالى قاتلوا الذين لايؤمنون بالله الى قوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون * واورد عليهم انها كيف تكون منسوخة والحال ان حكمها ليس بمطلق بل هو متعلق بغاية حيث قيد بقوله حتى يأتى الله والحكم المقيد بتأبيد او توقيت لايصح نسخه والنسخ لايكون الا فى الحكم المطلق فان ورد الدليل لايكون ناسخا للحكم المتقدم كما فى قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل بل هو مبين له * واجيب بان الغاية التى يتعلق بها الامر اذا كانت لاتعلم الا بالشرع لم يخرج ذلك الوارد عن ان يكون ناسخا ويجرى مجرى ان يقال فاعفوا واصفحوا الى ان انسخه عنكم كما ان حكم الكتب السالفة كان مغيى بان يسأل نبينا عليه الصلاة والسلام وكان ظهوره ناسخا والحاصل ان هذا القدر من التقييد لاينا فى النسخ وانما ينافيه التقييد بمعنى تعيين وقت الحكم الاول وقوله تعالى حتى يأتى الله بامره لايعين وقت العفو فيكون الامر بالعفو فى حكم المطلق فيجوز نسخه قال الراغب روى عن ابن عباس ان هذه الآية منسوخة بآية القتال وقال غيره هى غير منسوخة وهذا الخلاف يرجع الى اختلاف نظرين وذلك ان كل امر ورد مقيدا بانتهاء معين او غير معين فورد الدليل بخلافه يصح ان يقال انه ليس بنسخ اذ النسخ يكون فى الامر المطلق والحسد ان تمنى زوال نعمة الله عن اخيك المسلم سوآء تمنيت مع ذلك ان تعود اليك ام لا وقد ذمه الله تعالى فى كتابه بقوله ام يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله وانما كان مذموما لما فيه من الاعتراض على الله تعالى والانكار لحكمته زاعما انه تعالى انعم على من لايستحق والاغتباط ان تتمنى لك مالاخيك المسلم من الخير والنعمة من غير ان يزول ذلك عنه ويسمى ذلك منافسة ايضا ومنه قوله تعالى وفى ذلك فليتنافس المتنافسون والمنافسة قد تكون واجبة ومندوبة ومباحة على حسب انقسام النعمة الحاصلة لاخيك اليها فان تلك النعمة اذا كانت نعمة دينية واجبة التحصيل كالايمان وفروعه المفروضة والواجبة يجب على المسلم ان تمنى ان يكون له مثل ذلك وان كانت تلك النعمة من التطوعات والفضائل المندوبة كانت المنافسة فيها مندوبة وان كانت من المباحات كانت المنافسة فيها من المباحات روى انه عليه الصلاة والسلام قال * ستة يدخلون النار قبل الحساب الامرآء بالجور والعرب بالعصبية والدهاقين بالتكبر والتجار بالخيانة واهل الرساتيق بالجهالة والعلماء بالحسد * وقال معاوية رضى الله عنه كل الناس اقدر على ارضائه الا الحاسد فانه لا يرضيه الا زوال النعمة ﴿ قوله والجأ الى الله بالعبادة والبر ﴾ اشارة الى ان الامر بملازمة طاعة الله تعالى من الفرآئض والواجبات والتطوعات بقرينة قوله وما تقدموا لانفسكم من خير فان الخير يتناول اعمال البر كلها الا انه خص من بينها اقامة الصلاة وايتاء الزكاة بالذكر تنبيها على عظم شأنهما وعلو قدرهما عند الله فان الصلاة قربة فيما بين العبد وربه تجمع جميع افعال الخير وفيها غاية الخضوع والخشوع والقيام بين يديه والمناجاة معه ويستعمل فيها جميع الجوارح الباطنة لما فيها من شغل القلب بالنية والاخلاص واشعاره بالخوف والرضى واحضار الذهن العقلى بالتعظيم والتبجيل ليكون عمل كل عضو شكرا لما انعم الله تعالى عليه فى ذلك والقيام بحقه بقدر الوسع وكذلك الزكاة فانها قربة مالية تكون شكرا للاغنياء الذين فضلهم الله تعالى فى الدنيا بالاستمتاع بلذيذ العيش بسبب سعتهم فى صرف الاموال مع انه تعالى سخر هذه الارض بما فيها لجميع الخلق لقوله وسخر لكم ما فى السموات وما فى الارض جميعا ومنه قوله هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا فالزم الله تعالى من يملك صلة

(حتى يأتى الله بامره) الذى هو الاذن فى قتالهم وضرب الجزية عليهم او قتل قريظة واجلاء بنى النضير وعن ابن عباس انه منسوخ بآية السيف وفيه نظر اذ الامر غير مطلق (ان الله على كل شئ قدير) فيقدر على الانتقام منهم (وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) عطف على فاعفوا كأنه امرهم بالصبر والمخالفة والَّجأ الى الله تعالى بالعبادة والبر

من لم يملك ليستووا في الاستمتاع بالمسخر لهم وفيها ايضا تألف القلوب واجتماعها وفيها اظهار الشفقة والرحمة عليهم وذلك يؤدي الى رحمة الله تعالى فان الراحين يرحمهم ارحم الراحين وفي لفظ التقديم اشارة الى ان المقصود الاصلي والحكمة الكلية في جميع ما انعم الله تعالى به على المكلفين في الدنيا ان يقدموه الى معادهم ويدخروه الى يوم الآجل كما جاء ان العبد اذا مات قال الناس ماخلف وقالت الملائكة ماقدم وقال عليه الصلاة والسلام* ليس منكم من احد الا ومال وارثه احب اليه من ماله مالك ماقدمت ومال وارثك مااخرت ﴿قوله اى ثوابه﴾ لاعينه لان عين تلك الاعمال لاتبقى ولان وجد ان عينها لارغب فيه فتعين ان المراد وجدان ثوابه وجزائه ﴿قوله فيكون وعيدا﴾ اى محض وعيد لمن تمنى ارتداد المسلمين واما قرآءة التاء فتكون وعدا للمسلمين على طاعتهم قليلة كانت اوكثيرة وتتضمن الوعيد على معصيتهم ﴿قوله لف بين قولى الفريقين﴾ اللف والنشر من المحسنات المعنوية البديعية وهوذكر متعدد على التفصيل اوالاجمال ثم ذكر مالكل من آحاد هذا المتعدد من غير تعين ثقة بان السامع يرد مالكل من آحاد هذا المتعدد الى ماهوله مثال ماذكر فيه المتعدد على سبيل الاجمال قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الامن كان هودا اونصارى والمراد بالمتعدد الذي لف بينهما في الذكر هوقول الفريقين فانه قدلف بين القولين في قالوا على سبيل الاجمال اى قالت اليهود وقالت النصارى ثم ذكر مقول كل واحد من القولين من غير تعيين لعدم الالتباس والثقة بان السامع يرد الى كل ذى قول مقوله وان المعنى قالت اليهود لن يدخل الجنة الا من كان هودا وقالت النصارى لن يدخل الجنة الامن كان نصارى ويحتمل ان يكون المراد بالمتعدد المذكور اجمالا هونفس الفريقين لاقولهما فان الضمير في قالوا اليهود والنصارى فقد ذكر الفريقان على طريق الاجمال دون التفصيل ثم ذكر مقول كل فريق من غير تعيين لعدم الالتباس* قال الفرآء هود اصله يهود فحذفت ياؤه لكونها زآئدة وقال غيره هو جمع هائد اى تائب نحو اناهدنا وكأنه في الاصل كان اسم مدح لمن تاب منهم ثم صار بعد نسخ شريعتهم ذما لجماعتهم كالعلم لهم وقيل اصله يهودى حذفت الاولى وياء النسبة وتعضده قرآءة من قرأ يهوديا ونصرانيا والعوذ الحديثات النتاج من الظباء والابل والخيل وافراد اسم كان المضمر فيه حملا على لفظ من وجمع خبرها حملا على معناه كما في قوله تعالى ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا يدخله ثم قال والذين بناء على ان كلمة من مفردة اللفظ مجموعة المعنى فاعطى لكل اعتبار حقه ﴿قوله اشارة الى الامانى المذكورة﴾ دفعا لما يقال من انه كيف قيل تلك امانيهم مع ان تلك اشارة الى قولهم لن يدخل الجنة الا من كان هودا اونصارى وهى امنية واحدة اجاب عنه اولا بمنع كونه اشارة اليها وحدها بل هواشارة الى مجموع ماتقدم من تمنيهم ان لاينزل على المؤمنين خيرمن ربهم وان يردوهم كفارا اوان الجنة تعدامانى متعددة كما قالوا معى جياع جمع اشعارا بزيادة جوعه على نظرآئه وثانيا انها ترددت في نفوسهم وتكررت فصارت لتكررها كأنها امانى* وثالثا ان الضمير في امانيهم راجع الى اليهود والنصارى فلاحدى الطائفتين امنية وللاخرى امنية ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المحال فلهم امانى ورابعا انهم قالوا لن يدخل الجنة الامن كان هودا اونصارى فقد علم من الحصر انهم تمنوا دخولهم الجنة وعدم دخول غيرهم فهي امانى حقيقة ﴿قوله والجملة اعتراض﴾ اى والجملة المعترضة هي الواقعة بين كلامين متصلين من حيث المعنى ولامحل لها من الاعراب وقوله تعالى تلك امانيهم كذلك سوآء كانت الاشارة الى جميع ماسبق من الامانى اوالى ماذكر بالآية الاخرى وانما قلنا الواقعة بين كلامين متصلين معنى لان قوله تعالى قل هاتوا برهانكم امر للنبي عليه الصلاة والسلام بان يطلب منهم برهانا اى حجة لايعتريها شبهة والبرهان انما يطلب لاثبات الدعوى ولا دعوى الا ماحكاه الله تعالى عنهم بقوله وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا اونصارى فظهر كونهما متصلين معنى وهذه الجملة قد توسطت بينهما فتكون اعتراضا* فان قيل كيف يصح ان يقال للامور المذكورة في الآيات المتقدمة امانى ولا امنية فيها الاماذكر بقوله تعالى ود كثير من اهل الكتاب الآية لان قوله مايود الذين كفروا وقوله وقالوا لن يدخل الجنة الى آخره حكاية لدعواهم الباطلة وشئ منها ليس بامنية* قلنا قوله تعالى مايود الذين كفروا الآية اخبار عنهم بانهم يحسدون المؤمنين على ان ينزل الله عليهم الخير وقدمر ان الحسد تمنى زوال النعمة عن المنعم عليه فهو بيان لتمنيهم من حيث المعنى وكذا قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الآية فانه ايضا حكاية لتمنيهم من حيث المعنى فان الامنية هي المقالة المنبعثة على التقدير الواقع على وجه التشهى فتستعمل تارة في نفس التقدير حقا كان اوباطلا ومنه قول الشاعر

(ولا)

(وما تقدموا لانفسكم من خير) كصلاة وصدقة وقرئ تقدموا من أقدم (تجدوه عندالله) اى ثوابه (ان الله بما تعملون بصير) لا يضيع عنده عمل وقرئ بالياء فيكون وعيدا (وقالوا) عطف على ود والضمير لاهل الكتاب من اليهود والنصارى (لن يدخل الجنة الامن كان هودا اونصارى) لف بين قولى الفريقين كما في قوله تعالى وقالوا كونوا هودا اونصارى ثقة بفهم السامع وهود جمع هائد كعائذ وعوذ وتوحيد الاسم المضمر وجمع الخبر لاعتبار اللفظ والمعنى (تلك امانيهم) اشارة الى الامانى المذكورة وهى ان لا ينزل على المؤمنين خيرمن ربهم وان يردوهم كفارا وان لايدخل الجنة غيرهم او الى مافى الآية على حذف المضاف اى امثال تلك الامنية امانيهم والجملة اعتراض والامنية افعولة من التمنى كالاضحوكة والاعجوبة

❁ ولاتقولن لشئ سوف افعله ❁ حتى تلاقى مايمنى لك المانى ❁

اى يقدر لك المقدر وتارة فى المقالة وان لم تكن ناشئة عن التقدير والتشهى كمقالة اليهود والنصارى فهى لما قدرت فى هذه الآية حكاية مقالتهم كانت حكاية لامنيتهم وهذا معنى ما فى الحواشى القطبية الامانى هى الاباطيل والاقاويل كما نقله المهدوى وهذه الجملة اقاويل لانها نفت دخول غيرهم الجنة واثبتت دخول النصارى الجنة ودخول اليهود الجنة وهى اقاويل واباطيل متعددة انتهى مافيها * فان قيل من حق الجملة المعترضة ان تؤكد ماقبلها فما وجه التأكيد فيها * قلنا قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الخ حكاية لدعواهم الباطلة والامانى مما لاثبوت لها فكانت باطلة فكانت مؤكدة للجملة المتقدمة والعجيب والعجاب والاعجوبة الامر الذى يتعجب منه والاضحوكة مايضحك به وضحكت به ومنه بمعنى فان كل قول لادليل عليه غير ثابت كما قال الشاعر

❁ من ادعى شيأ بلاشاهد ❁ لابد ان تبطل دعواه ❁

﴿ قوله بلى اثبات لمانفوه ﴾ كان قائلا قال بلى ايجاب لما بعد النفى وههنا ماسبق الاقولهم يدخل الجنة الامن كان هودا او نصارى وهى جملة ايجابية لان الاستثناء بعد النفى ايجاب فما الوجه فى ايراد بلى ههنا * فاجاب عنه بان قولهم ذلك يشتمل على ايجاب ونفى اما الايجاب فهو ان يدخل الجنة اليهود والنصارى واما النفى فهو ان لايدخل الجنة غيرهم فبلى اثبات لمانفوه فى كلامهم فكأنهم قالوا لن يدخل الجنة غيرنا فاجيبوا بقوله بلى يدخل الجنة غيركم فهو رد لمانفوه ﴿ قوله اخلص له نفسه او قصده واصله العضو ﴾ فسر قوله تعالى اسلم بقوله اخلص فان اسلام شئ لشئ جعله سالما له بان لايكون لاحد سواه حق فيه لامن حيث التخليق والمالكية ولامن حيث استحقاق العبادة والتعظيم والوجه لكونه اشرف الاعضاء من حيث انه معدن الحواس والفكر والتخيل قد يذكر ويراد به الذات كما فى قوله تعالى كل شئ هالك الاوجهه ويحتمل ان يكون اخلاص الوجه كناية عن اخلاص الذات لان من جاد بوجهه لايبخل بشئ من جوارحه فعلى هذا يكون الوجه بمعنى القصد وعلى الاول يكون مجازا من باب ذكر الجزء وارادة الكل قال الراغب واصل الوجه العضو المقابل من الانسان فاستعير للمقابل من كل شئ حتى قيل واجهته ووجهته وقيل للقصد وجه وللمقصود وجهة وعلى ذلك اسلم وجهه ومن يسلم وجهه الى الله واسلمت وجهى لله فان الوجه فيها بمعنى القصد اى من جعل قصده سالما لله وعلى ذلك وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض ولما جعل ذلك عبارة عن القصد اضيف تارة الى القاصد كما تقدم وتارة الى المقصود كقوله اردت بكذا وجه الله وقد حمل على ذلك قوله تعالى ويبقى وجه ربك وكل شئ هالك الاوجهه الى هنا كلامه ﴿ قوله وهو محسن فى عمله ﴾ جملة حالية اى وهو مع اخلاصه وتسليمه النفس الى الله تعالى بالكلية بالخضوع والانقياد محسن فى اعماله بان يعملها على وجه يستصوبها الشرع ويستحسنها فان اخلاصها لله لايستلزم كونها مستحسنة بحسب الشرع وقيل الاحسان مافسره النبى عليه الصلاة والسلام لجبرائيل بقوله * الاحسان ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك * واجره مبتدأ وله خبره والجملة جواب من ان كانت شرطية كما فى قولك من يضرب اضرب وخبرها ان كانت موصولة والفاء على الاول سببية كما فى قولك من جاءك فاعطه وعلى الثانى هى الفاء التى تدخل خبر المبتدأ لكونه فى معنى الشرط ﴿ قوله الذى وعده على عمله ﴾ احتراز عن قول صاحب الكشاف الذى يستوجبه فانه اعتزال * فان قيل الخلف فى وعد الله تعالى لايجوز فصار الامر الموعود واجبا * قلنا عدم جوازه انما هو من حيث الحكمة لابان انجاز الوعد يجب عليه بايجاب موجب وانما هو من سعة فضله ﴿ قوله ثابتا عنده ﴾ اشارة الى ان قوله عند ربه فى محل النصب على انه حال من المضمر فى الظرف عند سيبويه ومن الاجر عند الاخفش فانه لايشترط ان يكون ذو الحال فاعلا او مفعولا به وقوله لايضيع ولاينقص توضيح لمعنى كونه ثابتا عنده تعالى ﴿ قوله فيكون الرد بقوله بلى وحده ﴾ اى على تقدير ان تكون الجملة جواب من او خبرها وتكون الجملة الكبرى وهى قوله من اسلم الى آخره كلاما مستأنفا لامدخل له فى رد ماقالوه من انه لايدخل الجنة غيرهم بل يتم الرد بقوله بلى فكأنه قيل ليس الامر كما تزعمون بل يدخلها غيركم ثم استؤنف بشرطية عامة تعريضا بانهم لايدخلونها لانتفاء الاوصاف الموجبة للاجر عنهم ولم يعين طائفة مخصوصة ممن سواهم لدخولها بل علق الحكم على الوصف ايثارا لطريق كلام المصنف وترغيبا فى سلوك طريق الجنة فعلى هذا يحسن الوقف على قوله بلى بخلاف ما اذا كان من اسلم فاعلا لفعل محذوف دل عليه ماقبله وهو قوله لن يدخل الجنة وكان قوله فله اجره معطوفا على ذلك الفعل المحذوف

(قل هاتوا برهانكم) على اختصاصكم بدخول الجنة (ان كنتم صادقين) فى دعواكم فان كل قول لادليل عليه غير ثابت (بلى) اثبات لمانفوه من دخول غيرهم الجنة (من اسلم وجهه لله) اخلص له نفسه اوقصده واصله العضو (وهو محسن) فى عمله (فله اجره) الذى وعده على عمله (عند ربه) ثابتا عنده لايضيع ولاينقص والجملة جواب من ان كانت شرطية وخبرها ان كانت موصولة والفاء فيها حينئذ لتضمنها معنى الشرط فيكون الرد بقوله بلى وحده ويحسن الوقف عليه

فانه حينئذ لا يحسن الوقف على بلى ﴿ قوله فى الآخرة ﴾ واما فى الدنيا فانهم يخافون من ان يصيبوا الشدائد والاهوال العظام قدامهم ويحزنون على مافات عنهم من الاعمال الصالحة والطاعات المؤدية الى الفوز بانواع السعادات فان المؤمن كما لايقنط من رحمة الله تعالى لايأمن من غضبه وعقابه كما قيل لايجتمع خوفان ولاامنان فمن خاف فى الدنيا امن فى الآخرة حين يخاف الكفار من العقاب ويحزن المقصرون على تضييع العمر وتفويت الثواب فان الخوف انما يكون على ماوقع سابقا ومن أمن فى الدنيا خاف فى الآخرة ولذا لاينتفى عنهم الخوف والحزن فى الآخرة فى جميع الاوقات لان كل مؤمن يحصل له الخوف والفزع حين البعث حتى الرسل عليهم الصلاة والسلام قال تعالى يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا اجبتم قالوا لاعلم لنا انك انت علام الغيوب لشدة فزعهم من هول ذلك اليوم فوجب ان يكون المراد انتفاءهما عنهم فى الآخرة فى بعض المواضع وفى بعض الاوقات بل عند دخول الجنة كما قال تعالى خبرا عن اهل الجنة الحمد لله الذى اذهب عنا الحزن ﴿ قوله اى على امر يصح ويعتد به ﴾ فسر الشئ بالامر المعتد به لان شئ نكرة وقعت فى سياق النفى ولولا التقييد لكان المعنى ليست على شئ من الاشياء وهو غير صحيح ضرورة ان كل واحد لايخلو عن ملابسة امر ما فان قيل لايصح المعنى على هذا التقييد ايضا لان كل فريق يثبت الصانع ويصفه بصفات الكمال وينزهه عن سمات النقص والزوال ويؤمن بحقية كتابه ورسوله وبحقية امر المعاد ومافيه من الحساب والثواب والعقاب وكل ذلك امر صحيح يعتد به فكيف يصح ان يقال له لست على امر صحيح يعتد به * اجيب عنه بوجهين الاول انهم لما ضموا الى ذلك الامر الصحيح امرا باطلا يحبط ثواب الاول صاروا كأنهم ماأتوا بذلك الامر الصحيح والثانى ان يخص هذا العام بالامور التى اختلفوا فيها وهى مايتصل بباب النبوات فكان كل فريق يقول لصاحبه لست على امر يعتد به فى الاعتقاد بحقية امر من تزعم رسالته وحقية مافى يده من الكتاب وفى معالم التنزيل تناظر احبار يهود المدينة ونصارى اهل نجران حتى ارتفعت اصواتهم فقال لهم اليهود ماانتم على شئ من الدين وكفروا بعيسى والانجيل وقالت لهم النصارى ماانتم على شئ من الدين وكفروا بموسى والتوراة فنزلت ولاشك ان المناظرة على هذا الوجه ليست لاظهار الصواب بل هى مكابرة محضة ويؤيده قوله تعالى وهم يتلون الكتاب فانه لاخفاء فى ان اهل الانجيل يجدون حقية موسى والتوراة وظاهر ان اهل التوراة ايضا يجدون مثله وانتظام هذه الآية بماقبلها ان الآية الاولى حكاية عن كل فريق ماادعاه من اختصاصه بكرامة الله تعالى بحيث لانصيب لغيره منها كائنا من كان وهذه الآية حكاية لقدح كل فريق فى حق صاحبه فالمحكى اولا مقالة كل فريق فى حق من سواه مطلقا والمحكى ثانيا مقالة كل فريق فى حق صاحبه والوفد جمع وافد كصحب وصاحب يقال وفد على الامير اى ورد رسولا فهو وافد ونجران قرية من قرى النصارى جاء طائفة منها الى النبى صلى الله عليه وسلم ليستخبروا احكامهم من الامور ﴿ قوله والكتاب للجنس ﴾ اى من حيث وجوده فى ضمن بعض الافراد من غير تعيين فكان المعنى وحالهم انهم من اهل العلم والتلاوة للكتب وحق من تلا كتابا من كتب الله تعالى وآمن به ان يصدق ماعداه ولم يحمله على الكتابين المعهودين وهما التوراة والانجيل لان المقصود بالتقييد من الحال توصيفهم بالعلم والتمييز حتى يتفرع عليه التوبيخ بتسويتهم بالجهال الذين لايعلمون الدين ولايعلمون شرائع الله تعالى واحكامه ولامدخل لحمل الكتاب على المعهود المعين فى هذا التوبيخ فلذلك حمله على الجنس * ﴿ قوله اى مثل ذلك ﴾ اشارة الى ان الكاف فى كذلك موضع النصب على انه مفعول قال حكى اولا كلام كل واحد من الفريقين فى حق الآخر ثم قال مثل هذا الكلام الذى سمعته قال الجهلة الذين لاعلم عندهم فهو تشبيه المقول بالمقول فى المؤدى والمحصول وقوله مثل قولهم صفة مصدر محذوف اى قولا مثل قول هذين الفريقين فهو تشبيه القول بالقول فى الصدور عن مجرد التشهى والهوى والخلو عما يؤيده من الدليل والبرهان وبهذا البيان يندفع مايسبق الى الوهم من ان قوله كذلك تشبيه وقوله مثل قولهم تكرار لذلك التشبيه ولافائدة فيه ووجه الاندفاع ان تشبيه الكلام بالكلام فى المؤدى والمحصول يجوز ان يقصد به مدح من تكلم به وذمه فلا يدل على ماهو المقصود ههنا الا بان يضم اليه التشبيه الثانى وتوبيخهم على المكابرة يستفاد من تقييد المحكى عنهم بالجملة الحالية وعلى التشبيه بالجهال يستفاد من قوله كذلك قال الآية * قال الامام اختلفوا فى المراد بقوله الذين لايعلمون من هم على وجوه اولها انهم كفار العرب الذين قالوا ان المسلمين ليسوا على شئ من الدين فبين تعالى انه اذا كان قول اليهود والنصارى وهم يقرأون الكتب لاينبغى ان يقبل ويلتفت اليه فقول كفار العرب اولى

ويجوز ان يكون من اسلم فاعل فعل مقدر مثل بلى يدخلها من اسلم (ولا خوف عليهم ولاهم يحزنون) فى الآخرة (وقالت اليهود ليست النصارى على شئ وقالت النصارى ليست اليهود على شئ) اى على امر يصح ويعتد به نزلت لما قدم وفد نجران على رسول الله صلى الله عليه وسلم وأتاهم احبار اليهود فتناظروا وتقاولوا بذلك (وهم يتلون الكتاب) الواو للحال والكتاب للجنس اى قالوا ذلك وهم من اهل العلم والكتاب (كذلك) اى مثل ذلك (قال الذين لايعلمون مثل قولهم) كعبدة الاصنام والمعطلة وبخهم على المكابرة والتشبه بالجهال

ان لايلتفت اليه وثانيها ان المراد بهم عوام اليهود والنصارى الذين كانوا حاضرين فى زمان محمد عليه الصلاة والسلام كان المراد باليهود والنصارى فى قوله وقالت اليهود ليست النصارى الآية علماؤهم وخواصهم ليصح هذا الفرق وقال القرطبي المراد بالذين لايعلمون فى قول الجمهور كفار العرب لانهم لاكتاب لهم وقال عطاء المراد بهم امة كانت قبل اليهود والنصارى ﴿ قوله وقد صدقوا ﴾ حيث قال كل فريق لصاحبه ما امر الله تعالى نبيه عليه السلام فى آية اخرى ان يقول لستم على شئ وهو قوله ياأهل الكتاب لستم على شئ حتى تقيموا التوراة فانهم متى اقاموا التوراة وفيها الامر بالاسلام والاتباع لمحمد عليه الصلاة والسلام كانوا على شئ ومالم يقيموا فليسوا على شئ فكل فريق صادق فيما قال لصاحبه ﴿ قوله لم يقصدوا ذلك ﴾ اى ان يكون مراد كل فريق ان يقول لصاحبه ماانت عليه من الدين قد نسخ فصار ليس بشئ فلست على شئ من الدين وذلك لانه تعالى حكى كلام الفريقين على اسلوب واحد ووبخهما عليه ولو ارادوا ذلك لمااستحقوا التوبيخ ولئن سلمنا ان مرادهم ذلك لكن لانسلم انهم صادقون فى قولهم لستم على شئ من الدين فان النسخ انمايرد على الفروع والاحكام الاعتقادية فمن تدين بها لايصح ان يقال له لست على شئ من الدين فلماقال كل فريق لصاحبه ذلك فقد استحق التوبيخ ﴿ قوله بمايقسم لكل فريق مايليق به من العقاب ﴾ بيان للمحكوم به فان فعل الحكم يتعدى بحار بن الباء وفى كمايقال حكم الحاكم فى هذه القضية بكذا وفى هذه الآية قدذكر المحكوم فيه بقوله فيما كانوا فيه يختلفون ولم يذكر المحكوم به فقدره المصنف بقوله بما يقسم الخ اوبان يكذبهم جميعا ويدخلهم النار كماقال وان جهنم لمحيطة بالكافرين ﴿ قوله عام لكل من خرب مسجدا ﴾ يعنى ان الآية وان نزلت فى قوم معينين منعوا مسجدا معينا من مساجد الله من ان يصلى فيه ويذكر اسمه وتوحيده فيه وذلك القوم اماالنصارى الذين غزوا بنى اسرآئيل مع بعض ملوكهم فظهروا عليهم وقاتلوا مقاتلهم وسبوا ذراريهم واحرقوا التوراة وهدموا بيت المقدس وألقوا فيه الجيف وجعلوا فيه مزبلة فلم يزل خرابا حتى بناه اهل الاسلام فى زمان عمر رضى الله عنه قيل لما استولى عمر على ولاية كسرى وغنم اموالهم عمر بها بيت المقدس فعلى هذا يكون المسجد الذى نزلت الآية فيه هو بيت المقدس ووجه انتظامها بما قبلها حينئذ ان ماقبلها فى ذكر قبح مقالهم وهذه الآية فى تخريب المسجد الذى هوذكر قبح افعالهم فكأنه قيل كيف تدعون ايها النصارى انكم من اهل الجنة وقدخربتم بيت المقدس ومنعتم المصلين من الصلاة فيه مع انكم تعتقدون فى تعظيم بيت المقدس مثل اعتقاد اليهود او اكثر وحملكم على ذلك معاداتكم اليهود وبغضكم اياهم واما مشركوا العرب الذين منعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الدعاء الى الله بمكة والجأوه الى الهجرة فصاروا بذلك مانعين له ولاصحابه ان يذكروا الله تعالى فى المسجد الحرام وايضا انهم صدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه عن المسجد الحرام حين ذهب اليه من المدينة عام الحديبية قال تعالى فى حقهم هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام فعلى هذا وجه اتصال هذه الآية بماقبلها انه تعالى لما وصف مشركى العرب بالجهل وسوء القول حيث قال كذلك قال الذين لايعلمون مثل قولهم شرع فى ذمهم وتوبيخهم بقبح مافعلوه فى حق المسجد الحرام والعابدين فيه فقال ومن اظلم ممن منع الخ ومن فى الاصل كلمة استفهام وهى ههنا بمعنى النفى اى لااحد اظلم من فاعل هذا الفعل وعلى التقديرين فالآية نزلت فى قوم معينين منعوا مسجدا معينا الاانه لماعبر عن المانعين بلفظ يعمهم وغيرهم وهو كلمة من وعبر عن المسجد الممنوع بمايعمه وغيره وهو صيغة الجمع ابقى المصنف كل واحد من اللفظين على عمومه ولم يرض بتخصيصهما ببعض المساجد وبعض الاشخاص وذلك لماتقرر من ان العبرة بعموم اللفظ لابخصوص السبب والترشيح التهيئة من قولهم فلان يرشح للوزارة اى يربى ويؤهل لها وقيل مساجد الله الارض كلها لان الارض كلها مساجد الله اى مواضع سجوده وعبادته كماقال رسول الله صلى الله عليه وسلم * جعلت لى الارض مسجدا وطهورا اينما ادركتنى الصلاة تيممت وصليت * ثم الكفار معنوا اهل الاسلام ان يذكروا فيها اسمه اى توحيده وان يظهروا دينه وقوله اوسعى فى تعطيل مكان اى فى تعطيلها باخلائها عن العبادة فان اظهار الكفر وترك الاسلام سبب خراب الارض وفسادها كماقال ويسعون فى الارض فسادا والله لايحب المفسدين وفى الحواشى السعدية فان قيل أليس المشرك اظلم ممن منع مساجد الله اجيب بان المانع من ذكر الله الساعى فى خراب المساجد لايكون الا كافرا مبالغا فى الظلم لااحد اظلم منه فى الناس او المراد من المانعين الكفرة لان الكلام فيهم لكن يحمل على عموم الكافر المانع ولايخص الذين فيهم نزلت الآية كما صرح بعموم المساجد مع نزول الآية فى مسجد خاص ﴿ قوله ثانى مفعولى منع ﴾

فان قيل لم وبخهم وقد صدقوا فان كلا الدينين بعد النسخ ليس بشئ قلت لم يقصدوا ذلك وانما قصد به كل فريق ابطال دين الآخر من اصله والكفر بنبيه وكتابه مع ان مالم ينسخ منها حق واجب القبول والعمل به (فالله يحكم بينهم) بين الفريقين (يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون) بمايقسم لكل فريق وقيل حكمه بينهم ان يكذبهم ويدخلهم النار ما يليق به من العقاب (ومن اظلم ممن منع مساجد الله) عام لكل من خرب مسجدا اوسعى فى تعطيل مكان مرشح للصلاة وان نزل فى الروم لما غزوا بيت المقدس وخربوه وقتلوا اهلها وفى المشركين لمامنعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يدخل المسجد الحرام عام الحديبية (ان يذكر فيها اسمه) ثانى مفعولى منع

فانه يقتضى ممنوعا و ممنوعا عنه فتارة يتعدى اليهما بنفسه كما فى قولك منعته الامر و عليه قوله تعالى و مامنعنا
ان نرسل بالآيات ومامنع الناس ان يؤمنوا و تارة يتعدى الى الاول بنفسه و الى الثانى بحرف الجر و هو كلمة عن
مذكورة كانت كما فى قولك منعته عن الامر او محذوفة اذا كانت مع ان فان حذف حرف الجر و ايصال الفعل بنفسه
جائز مع ان قياسا مطردا و يجوز ان تكون الآية من هذا القبيل **﴿ قوله و سعى فى خرابها بالهدم ﴾** هذا
على تقدير نزول الآية فى النصارى لما غزوا بيت المقدس و خربه بالهدم وقوله او التعطيل مبنى على نزولها
فى المشركين و تعطيلهم المسجد الحرام عن الذكر و العبادة و جعل تعطيل المسجد منهما تخريبا له لان المقصود من
بنيانه انما هو الذكر و العبادة فيه فادام يترتب عليه هذا المقصود كان معمورا و اذا لم يترتب ماهو المقصود من بنائه
صار كأنه هدم و خرب او لم يبن من اصله فان عمارة المسجد كما تكون ببنائه و اصلاحه تكون ايضا بحضوره و لزومه
يقال فلان يعمر مسجد فلان اذا كان يحضره و يلزمه و يقال لسكان السموات من الملائكة عمارها قال النبى عليه
الصلاة و السلام * اذا رأيتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالايمان * و ذلك قوله تعالى انما يعمر مساجد الله من آمن بالله
فجعل حضوره المساجد عمارة لها **﴿ قوله ماكان ينبغى لهم الخ ﴾** دفع لما يتوهم من انه كيف يصح ان يخبر
عنهم بانهم لا يدخلون الا خائفين و المانعون كانوا يدخلونها و يلونها غير خائفين أليس هذا خلفا فى خبر الله تعالى * قال
الامام ان بيت المقدس بقى فى ايدى النصارى اكثر من مائة سنة و لم يتمكن احد من المسلمين من الدخول فيه
الا خائفا الى ان استخلصه الملك الناصر صلاح الدين رحمه الله فى زماننا و دفعه بوجوه تقرير الاول انه انما يلزم
الخلف فى خبر الله تعالى ان لو كان المنفى عنهم دخولها بغير خوف و ليس كذلك بل المنفى انما هو دخولها بغير خوف
و خشية من الله تعالى و هو مما لا يصح و لا ينبغى ان يصدر من عاقل فضلا عن ان يجترأ على تخريبها و الاستهانة بها
فانها مواضع مشرفة اتخذت لعبادة الله تعالى و التذلل بين يديه طلبا لعفوه و رحمته و اتقاء من سخطه و عقابه
فكيف يليق بها ان تخرب و تعطل و تقرير الثانى ان العزة لله و لرسوله و للمؤمنين و الكفار اعداء الدين و اذلاء عباده
فكان الواجب عليهم ان لا يدخلوا مساجد المؤمنين لعبادة ربهم الا على الخوف و الحذر منهم ان يبطشوا بهم بالقهر
و الايذاء فضلا عن ان يمنعوهم عنها فليس المنفى عنهم دخولها بغير خوف بل المنفى كون الدخول بغير نفى خوف
و هو الواجب عليهم و اللائق بحالهم و تقرير الوجه الثالث ماكان لهم فى علم الله و قضائه ان يدخلوا على حال
من الاحوال الا على حال الخوف و الحذر من المؤمنين و لو بعد حين اذ ليس فيه دلالة على كون ذلك فى جميع
الاوقات بل على كيفية ان يكون الامر كذلك فى بعض الاوقات و قد صارت النصارى بعد عمارة بيت المقدس
بحيث لا يدخله احدهم الا خائفا مسارقة فان الواحد منهم لا تسلم له الرياسة و لا يجعل له البرهان مالم يرد بيت المقدس
و لم يمكن له ذلك ظاهرا بعد مانصر الله تعالى المؤمنين عليهم و قواهم و فوض و لاية بيت المقدس اليهم فلا جرم كان
يتنكر و يدخل خائفا على نفسه ان يعرف فيتلف ماله و نفسه و كذلك المشركون صاروا بعد فتح مكة بحيث لا يدخلونها
الا خائفين و ذلك قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا فلما نزلت هذه الآية
بعث رسول الله صلى الله عليه و سلم ابابكر رضى عنه فى رهط و امره عليهم و امرهم ان يحجوا البيت و يؤذنوا
فى الناس يوم النحر الا لا يحجن بعد هذا العام مشرك و لا يطوف بالبيت عريان و كان هذا قبل حجة الوداع بسنة
ثم حج عليه السلام من العام القابل ظاهرا على المساجد لا يجترئ احد من المشركين ان يحج و يدخل المسجد الحرام
فعلى الوجه الثالث تكون الآية بشارة من الله للمسلمين بانه سيظهرهم على المسجد الحرام و على سائر المساجد و انه
يذل المشركين و سائر الكفرة بحيث لا يستطيع احد منهم ان يدخل مساجد الله تعالى الا خائفا يخاف ان يؤخذ
فيعاقب او يقتل ان لم يسلم و قد كان الامر كذلك و الحمد لله و تقرير الوجه الرابع ان الآية و ان وردت على صورة الخبر
لكن المراد به النهى المؤمنين عن تمكين الكفار من دخولها بان يخلوا بينهم و بين المساجد و نظيره قوله تعالى و ماكان لكم
ان تؤذوا رسول الله فانه خبر لفظا و المراد به النهى و لم يرض المصنف بهذا الوجه حيث نقله بقوله و قيل بناء على ان
مثل هذا الخبر و ان كان يستعمل فى النهى مجازا لكن انما يكون النهى المخبر عن الحكم المخبر به كما فى قوله تعالى و ماكان
لكم ان تؤذوا رسول الله فانه نهى المخاطبين عن الايذاء فهذه الآية على تقدير ان يراد بها النهى يكون المعنى نهى الكفار
عن الدخول لا نهى المؤمنين عن التمكين و التخلية و يمكن ان يجاب عنه بان نهى الكفار عن الدخول كناية عن نهى
المؤمنين عن التمكين من الدخول كقولك لا أرينك ههنا فان ظاهره نهى المتكلم نفسه عن رؤية المخاطب فى ذلك

ـسعى فى خرابها) بالهدم او التعطيل
لك) اى المانعون (ماكان لهم ان
لوها الا خائفين) ماكان ينبغى لهم ان
لوها الا بخشية و خشوع فضلا عن ان
وا على تخريبها او ماكان الحق ان يدخلوها
ائفين من المؤمنين ان يبطشوا بهم فضلا
ان يمنعوهم منها او ما كان لهم فى علم الله
ـائه فيكون وعدا للمؤمنين بالنصرة
خلاص المساجد منهم و قد انجز وعده
معناه النهى عن تمكينهم من الدخول
ـجد و اختلف الائمة فيه

المكان و المراد نهى المخاطب من الحضور فيه على طريق الكناية باللازم عن الملزوم وهو ابلغ من التصريح بالمراد لكونها فى قوة اثبات المراد بالبينة **قوله فجوّز ابو حنيفة** اى جوّز للكافر ان يدخل فى اىّ مسجد كان بالاذن ودونه احتجاجا بهذه الآية فانها تدل على ان الكافر يجوز له ان يدخل المسجد خائفا ذاكرا وبما روى ان رسول الله عليه الصلاة والسلام قدم عليه وفد يثرب فانزلهم المسجد وبان الكافر جاز له دخول سائر المساجد فكذلك المسجد الحرام كالمسلم ولم يجوّزه مالك مطلقا بناء على ان الجنب يمنع من كل مسجد فكذا الكافر بل اولى وقال الامام الشافعى يمنع من دخول المسجد الحرام لقوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا ثم قال قد يراد من المسجد الحرام الحرم كله كما فى قوله تعالى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام وانما اسرى به من بيت خديجة فيمنع الكافر من دخول الحرم ولا يكون ممنوعا عن سائر المساجد وكلمة او فى قوله او ذلة بضرب الجزية تقسيم للخزى فى الدنيا على حسب انقسام الكفرة فيها فان القتل والسبى فى حق اهل الحرب وضرب الجزية فى حق اهل الذمة **قوله يريد بهما ناحيتى الارض** اذ لا وجه لارادة موضع الشروق والغروب بخصوصهما والمقصود من تخصيص كل ناحية من ناحيتى الارض مع ان الارض كلها ملك له نسبة كل واحد اليه من من حيث انه تفرّد بخلقه وايجاده قال الراغب المشرق والمغرب تارة يقالان بلفظ الواحد اما اشارة الى ناحيتى الارض واما الى المطلع والمغيب وتارة بلفظ الجمع اعتبارا باختلاف المغارب والمطالع كل يوم يقال شرقت الشمس اى طلعت واشرقت اى اضاءت وذلك اذا كثر شروقها **قوله فان منعتم الى آخره** اشارة الى ان هذه الآية مرتبطة بقوله تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله الآية والمعنى ان بلاد الله ايها المؤمنون تسعكم فلا يمنعكم تخريب من خرّب مساجد الله ان تولوا وجوهكم نحو قبلة الله اينما كنتم من ارضه واينما شرط فى الامكنة تقول اينما تقم اقم وما مزيدة للتأكيد وتولوا مجزوم به وعلامة الجزم هنا سقوط النون واين منصوب بقوله تولوا وقوله فثم وجه الله جواب الشرط وثم ظرف بمنزلة هناك تقول لما قرب من المكان هنا ولما بعد ثم وهناك والناصب له الاستقرار وتولوا فعل مضارع لجماعة المخاطبين وهو من ولى يولى بمعنى وجه يوجه وهو يتعدى الى مفعولين قال تعالى فلنولينك قبلة ترضاها فان قبلة مفعول ثان له وكاف الخطاب مفعوله الاوّل قال الامام يقال ولى اذا اقبل وولى اذا ادبر وهو من الاضداد ومعناه ههنا الاقبال **قوله ففى اىّ مكان فعلتم التولية شطر القبلة** اى صرفتم وجوهكم نحو القبلة اشارة الى ان اينما ظرف تولوا لا مفعول به وان الفعل المذكور منزل منزلة اللازم وليس تعلقه بشئ من مفعوليه مرادا بل هما محذوفان نسيا منسيا وكانّ اصل المعنى ففى اىّ مكان فعلتم تولية وجوهكم شطر القبلة المأمور بها وترك المفعولان لفظا ونية بناء على انه ليس المقصود بيان الحكم المتفرع على تعلقه بالمفعول وانما المقصود بيان عدم اختصاص امكان فعل التولى ببعض الاماكن دون بعض ولو كان اين مفعولا به لدل الكلام على جواز التوجه الى اىّ جهة كانت كما روى انه كان يجوز فى الابتداء ان يتوجه المصلى فى صلاته الى اىّ جهة شاء بهذه الآية ثم نسخت بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره ولم يعتمد المصنف على صحة هذه الرواية ولم يجعل الآية لتوسعة جهات التوجه بل جعلها لتوسعة اماكن التوجه على معنى ان التوجه الى القبلة فى اىّ موضع كان جائز وجعل الوجه بمعنى الجهة كالوزن والوعد بمعنى الزنة والعدة فكانه قيل ففى اىّ بقعة من بقاع الارض صليتم وفعلتم التولية فهناك قبلة الله وجهة امره ولما كان ظاهره يوهم اتحاد الشرط والجزاء اشار الى دفعه بقوله التى امر بها الخ والمعنى ان الجهة التى توجهتم اليها فى ذلك المكان هى الجهة التى امر الله تعالى بالتوجه اليها ورضيها وان التولية المعتبرة ممكنة فى كل مكان لا يختص امكانها فى مكان دون مكان **قوله او فثم ذاته** على ان يكون الوجه مجازا من قبيل اطلاق اسم الجزء على الكل والمعنى ففى اىّ مكان فعلتم التولية فهو موجود فيه يمكنكم الوصول اليه اذ ليس هو جوهرا او عرضا حتى يكون فى مكان ولما امتنع عليه ان يكون فى مكان اوّل قوله فثم ذاته بان علمه محيط بما يكون فى جميع الاماكن والنواحى **قوله باحاطته بالاشياء** ملكا وخلقا فيكون تذييلا لقوله ولله المشرق والمغرب وكذا ان فسرت السعة بسعة الرحمة فان قوله تعالى ولله المشرق والمغرب لما اشتمل على معنى قولنا لا تختص العبادة والصلاة ببعض المساجد بل الارض كلها مسجد لكم فصلوا فى اىّ بقعة شئتم من بقاعها فهم منه انه واسع الشريعة بالترخيص والتوسعة على عباده فى امر دينهم لا يضطرهم الى ما يعجزون عن ادائه فكان فى هذا الموضع لا يخلو عن افادة التهديد ليكون المصلى على حذر من التفريط والتساهل

فجوّز ابو حنيفة ومنع مالك وفرّق الشافعىّ بين المسجد الحرام وغيره (لهم فى الدنيا خزى) قتل وسبى او ذلة بضرب الجزية (ولهم فى الآخرة عذاب عظيم) بكفرهم وظلمهم (ولله المشرق والمغرب) يريد بهما ناحيتى الارض اى له الارض كلها لا يختص به مكان دون مكان فان منعتم ان تصلوا فى المسجد الحرام او الاقصى فقد جعلت لكم الارض مسجدا (فاينما تولوا) ففى اىّ مكان فعلتم التولية شطر القبلة (فثم وجه الله) اى جهته التى امر بها فان امكان التولية لا يختص بمسجد او مكان او فثم ذاته اى هو عالم مطلع بما يفعل فيه (ان الله واسع) باحاطته بالاشياء او برحمته يريد التوسعة على عباده (عليم) بمصالحهم واعمالهم فى الاماكن كلها

كأنه يتضمن الوعد بتوفية ثواب المصلين فى الاماكن ﴿قوله وعن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما انها نزلت فى صلاة المسافرين على الراحلة﴾ وهى المركب من الابل ذكرا كان او انثى والمراد بالصلاة النافلة قال ابن عمر رضى الله عنه كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى وهو مقبل من مكة الى المدينة على راحلته حيث كان وجهه قال وفيه نزلت فاينما تولوا فثم وجه الله ولا خلاف بين العلماء فى جواز النافلة على الراحلة بهذا الحديث وما كان مثله واجمعوا على انه لا يجوز لاحد صحيح ان يصلى فريضة الا بالارض الا فى الخوف الشديد خاصة واختلف الفقهاء فى المسافر سفر الا يقصر فى مثله الصلاة فقال مالك واصحابه والثورى لا يتطوع على الراحلة الا فى سفر يقصر فى مثله الصلاة وقال ابو حنيفة والامام الشافعى واصحابهما يجوز التطوع على الراحلة خارج المصر فى كل سفر سواء كان مما تقصر فيه الصلاة ام لا فعلى تقدير كون الآية نازلة فى حق المسافر لبيان انه يصلى التطوع حيثما توجهت به راحلته يكون معنى قوله تعالى فاينما تولوا فالى اى جهة تولوا وتوجهوا وجوهكم فتكون اينما مفعولا به لا ظرف مكان كما اذا كان خطابا للمسلمين بمعنى لا يمنعكم تخريب من خرب مساجد الله عن ذكره حيث كنتم من ارضه ﴿قوله وقيل فى قوم عميت عليهم القبلة﴾ اى التبست يقال عمى عليه الامر اذا التبس روى عن عبد الله بن عامر ابن ربيعة عن ابيه انه قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غزاة فى ليلة سوداء مظلمة فلم ندر اين القبلة فتحرينا فصلى كل واحد منا الى جهة تحريه فلما اصبحنا تبين لنا انا قد صلينا الى جهات مختلفة منا من صلى الى المشرق ومنا من صلى الى المغرب والى غيرهما فقدمنا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرنا له ذلك فنزل فاينما تولوا فثم وجه الله فحينئذ لا يكون اينما ظرفا بل يكون مفعولا به بمعنى الجهة المتوجه اليها اى الى اى جهة تولوا وجوهكم حال اشتباه جهة الكعبة عليكم بعد ما بذلتم نهاية ما فى وسعكم من الاجتهاد فى اصابتها فثم وجه الله وقد ذهب اكثر المجتهدين الى هذا كابى حنيفة ومالك وسفيان واحمد رضى الله عنهم وقالوا اذا صلى فى الغيم لغير القبلة ثم استبان له بعد ذلك انه صلى لغير القبلة فان صلاته جائزة لان التوجه الى عين الكعبة انما يجب على من حضرها وشاهدها واما من كان غائبا عنها فليس له سبيل الى اصابة عينها مع البعد عنها بل الواجب عليه التوجه الى جهة الكعبة وانما طريق معرفتها الاجتهاد والاستدلال بالنجوم وغيرها فاذا فات هذا الطريق الخاص للاجتهاد بسبب الغيم والظلمة او بالجهل انحصر طريق معرفتها فى الاجتهاد بالتحرى فاذا اخطأ الجهة لا يجب عليه الاعادة اذ هو حكم امضى بالاجتهاد فلا ينقض باجتهاد مثله لان الاجتهاد لا يفيد اليقين فلا ينقض الاجتهاد الاول بالشك وكذا الكلام فى كل مسئلة اجتهادية فانه اذا ظهر عند المجتهد انه اخطأ فى اجتهاده باجتهاد آخر لا ينقض ما مضى ويعتبر الاجتهاد الحادث فى المستقبل لا فى نسخ ما مضى ﴿قوله وقيل هى توطئة لنسخ القبلة﴾ يعنى انه تعالى لما اراد تحويل المؤمنين عن استقبال بيت المقدس الى الكعبة بين لهم ان المشرق والمغرب وجميع الجهات والاطراف مملوكة ومخلوقة له تعالى فاينما امركم باستقباله فهو القبلة لان القبلة ليست قبلة لذاتها بل لان الله تعالى جعلها قبلة فان حول قبلتكم الى الكعبة وامركم بالتوجه اليها فلا تنكروا ذلك لانه واسع الملك وغنى عن الخلق يدبر امور عباده كيف يشاء عليم بمصالحهم وبمن رضى وانقاد لحكمه وبمن ابى وعصا فكانت الآية مقدمة لما كان يريد من نسخ القبلة ووجه كون الآية تنزيها للمعبود عن ان يكون فى حيز وجهة ان الحيز والجهة عبارتان عن امر ممتد فى الوهم طولا وعرضا وكل ما كان كذلك فهو منقسم مركب فيكون حادثا مخلوقا لله تعالى والخالق مقدم على المخلوق لا محالة فثبت ان البارى تعالى قد كان قبل خلق العالم منزها عن الجهات والاحياز فوجب ان يبقى بعد الخلق كذلك لاستحالة انقلاب الحقائق والماهيات ﴿قوله نزلت لما قال اليهود كذا والنصارى كذا ومشركوا العرب كذا﴾ يريد ان ضمير قالوا راجع الى الفرق الثلاث المذكورة سابقا اما اليهود والنصارى فقد ذكروا صريحا واما المشركون فقد ذكروا بقوله تعالى كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم وعلى تقدير كونه معطوفا على منع يكون ضمير الجمع راجعا الى من باعتبار المعنى كما رجع اليه ضمير منع باعتبار اللفظ ﴿قوله او مفهوم قوله ومن اظلم﴾ لا على لفظه لان عطف الجملة الخبرية على الانشائية لا يجوز ومفهومه خبر لان من وان كان استفهاما الا انه فى معنى النفى ومعناه لا احد اظلم منه وان قرئ قالوا بغير عاطف تكون الجملة استئنافية كأن قائلا قال هل انقطع حبل افترائهم على الله تعالى او امتد ولم ينقطع فاجيب بانه لم ينقطع بل قالوا اعظم من ذلك وهو اتخذ الله ولدا بمعنى ادعى فى حق بعض مخلوقاته انه ولده لا انه ولد حقيقة

(وكابستعبل)

من ابن عمر رضى الله تعالى عنهما انها
ت فى صلاة المسافرين على الراحلة وقيل
قوم عميت عليهم القبلة فصلوا الى انحاء
لفة فلما اصبحوا تبينوا خطأهم وعلى
ا لو اخطأ المجتهد ثم تبين له الخطأ لم
مه التدارك وقيل هى توطئة لنسخ القبلة
نزيه للمعبود ان يكون فى حيز وجهة
وقالوا اتخذ الله ولدا) نزلت لما قال
هود عزير ابن الله والنصارى المسيح ابن
ه ومشركوا العرب الملائكة بنات الله
عطفه على قالت اليهود او منع او مفهوم
له ومن اظلم وقرأ ابن عامر بغير واو

وكما يستحيل عليه تعالى ان يلد حقيقة فكذا يستحيل عليه التبني و اتخاذ الولد فنزه الله تعالى نفسه عما قالوا فى حقه بقوله سبحانه اى تنزه و الاصل اسبحه سبحانا على انه مصدر بمعنى التسبيح و هو التنزيه اى هو منزه عن السبب المقتضى للولد و هو احتياجه الى من يعينه فى حياته و يقوم مقامه بعد مماته و عما يقضيه الولد و هو التشبيه فان الولد لا يكون الا من جنس و الده فكيف يكون للحق سبحانه ولد و هو لا يشبهه شئ قال الامام ابو منصور اتخاذ الولد و التبني فى الشاهد انما يكون لاحد وجوه اربعة توجب ذلك اما لوحشة تلحقه او تأخذه فيحتاج الى من يستأنس به او لدفع عدو يقهره فيحتاج الى من يستنصره فيعينه على قهره او لشهوات تغلبه و حوائج تمسه فيقضيها به او يريد من يخلفه بعد موته فى املاكه و اسبابه فيحيى به آثاره و اذا كان الله تعالى منزها عن ان تأخذه وحشة او يقهره عدو او تمسه حاجة او يلحقه موت فلا معنى لاتخاذ ولد **قوله** فانه يقتضى التشبيه علة لتنزيه الله تعالى نفسه عما قالوا يعنى انه تعالى كيف لا يكون منزها عما قالوه مع ان قولهم ذلك يستلزم تشبيه ذاته تعالى بمن يتخذ ولدا و بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم **قوله** الا ترى تأييد لكون اتخاذ الولد مقتضيا لسرعة الفناء لان مالم يسرع فناؤه لا يتخذ ما يكون كالولد و يتخذه النبات طبعا و الحيوان اختيارا لسرعة زوالهما و احتياجهما الى ما يبقى به نوعهما و لذا لا يتخذه الملائكة و لا الافراد البشرية فى النشأة الآخرة لاستحكام بنيتهما و عدم تطرق الزوال اليهما و الله تعالى ازلى ابدى باق دائم بلا ابتداء و لا انتهاء له فلم يكن لاتخاذه الولد لنفسه معنى **قوله** ردا لما قالوه فان الاضراب عن قول المبطلين معناه الرد و الانكار و فى الوسيط بل اى ليس الامر كما زعموا و لما كان المقصود من الآية الاستدلال على فساد ما قالوه فى حق الملائكة و عزير و المسيح كان توهم ان يخصص ما فى السموات و الارض بما جعلوه ولد الله تعالى ليكون الحاصل من الدليل اعنى المطلوب الاعم منه و لم يرض به المصنف بل ابقاه على عمومه حيث قال و المعنى انه خلق ما فى السموات و الارض جميعا الذى يدخل فيه الملائكة فى السموات و عزير و المسيح فى الارض دخولا اوليا فكان المستفاد من الدليل امتناع ان يكون شئ ما مما فى السموات و الارض ولدا له سوآء كان ذلك ما زعموا انه ولده او لا و اذا كان الدليل اعم من المطلوب كان اقوى فى الدلالة عليه و جعل قوله كل له قانتون استئنافا بطريق التعليل لما قبله او جملة مقررة مؤكدة له كما ذكر فى قوله تعالى الم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين ان الاولى ان يقال جمل مستأنفة تقرر اللاحقة منها السابقة و لذلك لم يدخل العاطف بينها و على التقديرين يكون من تمام الاستدلال فتكون الآية مشعرة بفساد ما قالوه من وجهين الاول تنزه ذاته عنه لاقتضائه التشبيه و الحاجة و سرعة الفناء و الثانى الاستدلال بان ما سواه ممكن مخلوق له تعالى فلا يجانس خالقه الواجب لذاته فلا يكون ولدا له لان الولد لا بد ان يجانس و الده **قوله** قانتون منقادون قال الجوهرى القنوت هو الطاعة هذا هو الاصل و منه قوله تعالى و القانتين و القانتات ثم سمى القيام فى الصلاة قنوتا و فى الحديث * افضل الصلاة طول القنوت * و منه قنوت الوتر و قال الراغب القنوت لزوم الطاعة مع الخضوع و لما اعتبر كل واحد منهما فى مفهومه فسر بكل واحد منهما فقيل فى قوله تعالى قوموا لله قانتين اى خاضعين وقيل طائعين و لما كان من مفهوم القنوت القيام و السكوت مالم يكن امر بخلافهما استعمل فيهما فقيل فى قوله عليه الصلاة و السلام لما قيل له اى الصلاة افضل قال * طول القنوت * اى القيام و قال زيد بن ارقم كنا نتكلم فى الصلاة يكلم الرجل صاحبه الى جنبه حتى نزلت و قوموا لله قانتين فامرنا بالسكوت و نهينا عن الكلام **قوله** و انما جاء بما الذى لغير اولى العلم لما ذكر ان المراد بما فى السموات و الارض جميع الموجودات السماوية و الارضية من العقلاء و غيرهم بناء على عموم كلمة ما للجميع و سيجيء ان قوله كل له قانتون معناه كل ما فيهما منقادون لمشيئته و تكوينه اذ لا يمتنعوا عن مشيئته و تكوينه لما وجدوا و لما ورد ان يقال عبر عن جميع الموجودات اولا بما يعبر به عن غير ذى العلم و عبر عنه آخرا بما يختص بالعقلاء و هو لفظ قانتون فان الجمع بالواو و النون يطلق على العقلاء خاصة و المناسب فى الموضعين تغليب العقلاء على غيرهم لان الذى وقع فيه الكلام هو من جعلوه ولدا لله تعالى من العقلاء فلم عدل عن هذا * اجاب عنه المصنف رحمه الله بقوله و انما جاء بما الذى لغير اولى العلم يعنى انه عبر عن العقلاء و غيرهم بلفظ لا يختص بالعقلاء تحقيرا لشأن العقلاء الذين جعلوا ولدا لله تعالى و هذا الجواب قريب لما يقال عبر عن الموجودات باسرها بلفظ ما فى مقام تخصيصها ملكا و خلقا تنبيها على ان العقلاء بمنزلة الجمادات من حيث ان شيأ منها لا يمتنع عن مشيئته و تكوينه و عبر عنها فى مقام العبودية و الانقياد بما يختص بالعقلاء تنبيها على ان الجمادات فى مقام العبودية بمنزلة العقلاء **قوله** اى كل ما فيهما او كل من جعلوه

(سبحانه) تنزيه له عن ذلك فانه يقتضى التشبيه و الحاجة و سرعة الفناء الا ترى ان الاجرام الفلكية مع امكانها و فنائها لما كانت باقية مادام العالم لم تتخذ لها ما يكون لها كالولد اتخاذ الحيوان و النبات اختيارا او طبعا (بل له ما فى السموات و الارض) رد لما قالوه و استدلال على فساده و المعنى انه خالق ما فى السموات و الارض الذى من جملته الملائكة و عزير و المسيح (كل له قانتون) منقادون لا يمتنعون على مشيئته و تكوينه و كل ما كان بهذه الصفة لم يجانس مكونه الواجب لذاته فلا يكون له ولدا لان من حق الولد ان يجانس و الده و انما جاء بما الذى لغير اولى العلم و قال قانتون على تغليب اولى العلم تحقيرا لشأنهم و تنوين كل عوض عن المضاف اليه اى كل ما فيهما و يجوز ان يراد كل من جعلوه ولدا له مطيعون مقرون بالعبودية فيكون الزاما بعد اقامة الحجة و الآية مشعرة على فساد ما قالوه من ثلاثة اوجه و احتج بها الفقهاء على ان من ملك ولده عتق عليه لانه تعالى نفى الولد باثبات الملك و ذلك يقتضى تنافيهما

ولداله﴾ يعني ان المضاف اليه المحذوف ليس لفظ واحد على ماهو الشائع في كل اذا كان منونا اذلا يناسب ان يخبر عن كل واحد بانه قانتون بلفظ الجمع بل المضاف اليه المحذوف هو مافي السموات والارض جميعا بقرينة سبق الذكر او البعض المعين مما في السموات والارض وهو من جعلوه ولدا بقرينة المقام لان الكلام وقع فيه والمراد من القنوت على الاوّل الانقياد لامر التكوين وعلى الثاني الانقياد لامر التكليف والامتثال لما امروا به والجرى على مقتضى العبودية فيكون قوله كل له قانتون الزاما للزاعمين فيما زعموه بعد اقامة الحجة على فساد مازعموه بقوله بل له مافي السموات والارض ويكون مجموع الآية مشعرا بفساد ماقالوه من ثلاثة اوجه الاوّل تنزيه الله تعالى عما قالوا في حقه والثاني الاستدلال على فساده والثالث الالزام عليهم باثبات ماينافي زعمهم وهو اقرارهم بالعبودية التي تنافي الولدية فان احدا لايتخذ عبده ولدا مع شدة حاجته الى الاولاد فكيف يزعمون ذلك في حق الله تعالى مع غناه عن الاولاد والانصار لكن في الشاهد ربما يعتق المرء عبده فيتخذه ولدا وذا لايتصوّر في الغائب لان خروج احد عن عبوديته تعالى لايتصوّر لان جميع ماسواه صاروا عبيدا وملكا له تعالى بسبب خلقه وايجاده اياهم ولايخرج احدهم عن كونه مخلوقا له فلا يخرج عن كونه عبدا مملوكا له وقيام العبودية اذا كان مانعا من اتخاذ العبد ولدا في الشاهد كان ذلك في الغائب اولى كما قال وماينبغي للرحمن ان يتخذ ولدا ان كل من في السموات والارض الاّ آتي الرحمن عبدا ﴿قوله مبدعهما﴾ يعني ان البديع فعيل بمعنى المبدع وهو الذي يبدع الاشياء اي يحدثها وينشئها على غير مثال سبق كالاليم بمعنى المؤلم والحكيم بمعنى المحكم والسميع بمعنى المسمع والبصير بمعنى المبصر والابداع ايجاد فعل ابتداعا واختراعا على غير مثال وقيل البديع والمبتدع في اللغة واحد وهو الذي لم يسبقه احد في انشاء مثل فعله ولذلك سمي صاحب الهوى مبتدعا لما لم يسبقه احد من ارباب الشرع في انشاء مثل فعله والجمهور على رفع بديع على انه خبر مبتدأ محذوف اي هو بديع وقرئ بالجرّ على انه بدل من الضمير في قوله له والنصب على المدح ﴿قوله امن ريحانة الداعي السميع * يؤرقني واصحابي هجوع﴾ ريحانة اسم امرأة والداعي مبتدأ والسميع صفته ويؤرقني صفة بعد صفة والمعرّف بلام العهد الذهني لكونه في المعنى كالنكرة يجوز وصفه بالجملة الخبرية كما في قوله * ولقد امرّ على اللئيم يسبني * وفي التنزيل كمثل الحمار يحمل اسفارا والارق السهر وارّقني فلان تأريقا اي اسهرني والهجوع النوم ليلا وبالفتح صفة والجملة حال من المستكنّ في يؤرقني والجملة الحالية من الضمير وان لم تكن مبينة لهيئة الفاعل ولا لهيئة المفعول الا انها لما كانت مبينة لهيئة زمان صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه على المفعول عدّت مبينة لهيئة ذات الفاعل والمفعول من حيث ان الفاعلية والمفعولية مستلزمتان للزمان فجعلت هيئة اللازم هيئة للملزوم مسامحة وقوله امن ريحانة خبر للمبتدأ المذكور بعده والمراد بالداعي داعي الشوق كانه يدعوه ويناديه بحيث يسمعه ويوقظه حال استراحة اصحابه واشتغالهم بالنوم كأنه يقول متعجبا من شدّة مالحقه من حب ريحانة ان داعي الشوق الذي يفعل به هذه الامور هل يفعل ذلك كله من اجل ريحانة وبسبب حبي اياها والبيت لعمرو بن معدي كرب اسلم في خلافة امير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه قيل انه كان يعدّ من الفرسان واهل الشجاعة والجلادة ثم عدّ من الشعراء بهذا البيت وقالوا السميع فيه بمعنى المسمع لان داعي الشوق ليس بسامع وانما هو مسمع لدعائه ونداءه وكذا التأريق انما يكون من المسمع لا من السامع واذا كان بديع السموات بمعنى بديع سمواته وارضه اي مخترعة على غير مثال سبق تكون الاضافة لفظية من قبيل اضافة الصفة المشبهة الى فاعلها ويكون فعلها بدع يقال بدع الشئ فهو بديع اي مبدع لاعلى مثال قال الراغب البديع يقال للمبدع والمبدع جميعا كما ان فعلها على الوجه الاوّل بدع وان الاضافة معنوية وماقيل من ان الصفة اذا اضيفت الى الفاعل كان فيها ضمير يعود الى الموصوف فلا تصح الاضافة الا اذا صح اتصاف الموصوف بوصف متعلقه مثل زيد حسن الوجه حيث يصح اتصافه بالحسن بحسن وجهه بخلاف حسن الجارية فانه لايصح اتصاف الرجل بالحسن بحسن جاريته وانما يصح زيد كثير الاخوان لاتصافه بتقوّيه بهم وان لم يصح اتصافه بالكثرة لكثرة اخوانه فعلى هذا يلزم ان لايكون بديع السموات والارض من اضافة الصفة المشبهة الى فاعلها لامتناع اتصافه تعالى بصفة ماابدعه من المبدعات وهي المبدعة الا اذا اريد انه تعالى مبدع لها وموجدها من غير مادّة ومدّة محصوله ان اضافة الصفة الى فاعلها انما تصح اذا صح اتصاف الموصوف بصفة متعلقه او بما هو لازم تلك الصفة كما هو في نحو كثير الاخوان وعدم المثل فان كثرة الاخوان تستلزم التقوّي بهم وكذا

(بديع السموات والارض) مبدعهما ونظيره السميع في قوله
امن ريحانة الداعي السميع *
يؤرقني واصحابي هجوع *
او بديع سمواته وارضه من بدع فهو بديع

انعدام المثل مستلزم للتفرد بالفضل و الكمال وكل من هذين اللازمين يصح اتصاف الرجل به و انه تعالى و ان لم يصح اتصافه بصفة مبدعاته و هى كونها مخلوقة لا على مثال لكن يصح اتصافه بما يلزم تلك الصفة و هو كونه تعالى مبدعا لها وذا قدرة كاملة ونحوهما فيصح ان يكون بديع السموات من اضافة الصفة الى فاعلها بهذا الاعتبار ﴿قوله وهو حجة رابعة﴾ دالة على فساد ما قالوه على ان يكون قوله كل له قانتون دليلا مستقلا عليه قصد به الالزام ولعل الوجه فى عدم تخلل العاطف بين هذه الادلة الايذان بان كل واحد منها دليل مستقل على فساد ما قالوه لا يتعاضد بعضها ببعض ﴿قوله المنفعل﴾ مرفوع على انه صفة عنصر وضمير مادته للولد وضمير عنه للوالد ﴿قوله والابداع اختراع الشئ لا عن شئ دفعة﴾ اى ايجاده من غير مادة و مدة قال الراغب افعال الله تعالى على ثلاثة اوجه ابداع و صنع و تسخير و المناسب من بينها بهذا الموضع هو الابداع وهو اختراع الشئ لا عن شئ ولا فى زمان و يستعمل ذلك فى ايجاده تعالى المبادى و الصنع هو تركيب صورة مع العنصر و يستعمل فى ايجاده تعالى الاجسام و التسخير هو سوق الشئ الى ما هو الغرض المقصود منه طوعا او قهرا و يستعمل فى القوى التى اوجدها فى السحاب و الامطار و الاغذية و الادوية وكل هذه الثلاثة يقال لها الخلق و اقدمها الابداع ولم يتعرض المصنف للتسخير لظهور عدم ملاءمته لهذا المقام اصلا لان المقام مقام الانشاء والايجاد * ولا دلالة للتسخير عليه و انما يدل على التذليل و الاستخدام مجازا و التكوين و ان دل على معنى الايجاد و الانشاء الا انه لكونه بمعنى التصيير يدل على الايجاد بطريق تغير صورة الى صورة على سبيل التدريج * وايجاد السموات والارض ليس على هذا الطريق فلا يناسب التكوين ايضا لهذا المقام ﴿قوله واصل القضاء﴾ قال الراغب القضاء اتمام الشئ قولا او فعلا فمن القول قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه الآية وقضينا الى بنى اسرآئيل فى الكتاب ومن الفعل فقضاهن سبع سموات فى يومين وقضى ربك وقضى فلان دينه وقضى نحبه وانقضى الامر وتقضى بلغ آخره ولم يذكر ان الاتمام اصل معناه وان المراد به ههنا تعلق الارادة الالهية بوجود الشئ من حيث انه يوجبه الا انه قال فى آخر البحث ونبه بقوله واذا قضى امرا على حجة خامسة وهى ان الولد يكون بنشوء و تركيب حالا بعد حال و هو تعالى اذا اراد شيأ فقد فعل بلا مهلة ففيه اشارة الى ان القضاء ههنا كناية عن ملزومه الذى هو تعلق الارادة الالهية من حيث انه تعالى اذا اراد شيأ يجب وجوده ويتم لا محالة فمعنى قوله اذا قضى امرا اذا اراد خلق شئ وتفسير الامر بالشئ اشارة الى ان الامر ههنا واحد الامور وليس بمصدر امر يأمر لانه صفة الامر فلا يدخل تحت قضاء الله تعالى و ارادته ﴿قوله وليس المراد به﴾ اى بقوله كن فيكون ان يأمر الله تعالى ما اراد ايجاده حقيقة بان يقول كن وان يمتثل المأمور المكون بان يتكون عقيبه قال الامام القول بتوقف حدوث الاشياء على قوله كن فاسد من وجوه الاول ان قوله كن اما ان يكون قديما او محدثا والقولان فاسدان فبطل القول بتوقف حدوث الاشياء على كن وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون قديما لوجوه الاول ان كلمة كن لفظة مركبة من الكاف والنون بشرط تقديم الكاف على النون فالنون لكونه مسبوقا بالكاف لا بد وان يكون محدثا والكاف لكونه متقدما على المحدث بزمان واحد يجب ان يكون محدثا ايضا والثانى ان كلمة اذا تدخل على الاستقبال لانه ظرف لما يستقبل وذلك القضاء لا بد وان يكون محدثا لانه دخل عليه حرف اذا وقول كن مرتب على القضاء بفاء التعقيب لانه تعالى قال فانما يقول له كن والمتأخر عن المحدث محدث فاستحال ان يكون كن قديما والثالث انه تعالى رتب تكون المخلوق على قوله كن بفاء التعقيب فيكون قوله كن متقدما على تكون المخلوق بزمان والمتقدم على المحدث بزمان واحد لا بد وان يكون محدثا فقوله كن لا يجوز ان يكون قديما ولا يجوز ايضا ان يكون محدثا لانه لو افتقر كل محدث الى قوله كن وقوله كن ايضا محدث فيلزم افتقار كن الى آخر ويلزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان فثبت بهذا الدليل انه لا يجوز توقف احداث الحوادث على قوله كن والوجه الثانى انه تعالى اما ان يخاطب المخلوق بكن قبل دخوله فى الوجود او حال دخوله فيه والاول باطل لان خطاب المعدوم حال عدمه سفه والثانى ايضا باطل لان حاصله يرجع الى انه تعالى يأمر الموجود بان يصير موجودا ولا فائدة فيه والوجه الثالث ان المخلوق قد يكون جمادا وتكليف الجماد عبث لا يليق بالحكيم والوجه الرابع ان كن لو كان له اثر فى التكوين لكنا اذا تكلمنا بهذه الكلمة وجب ان يكون لها ذلك التأثير ولما علمنا بالضرورة فساد ذلك علمنا انه لا تأثير لهذه الكلمة فى التكوين والوجه الخامس قوله تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون بين ان قوله كن فى وجود الشئ فظهر بهذه الوجوه فساد القول بتوقف الحوادث على قوله

وهو حجة رابعة وتقريرها ان الوالد عنصر الولد المنفعل بانفصال مادته عنه والله سبحانه مبدع الاشياء كلها فاعل على الاطلاق منزه عن الانفعال فلا يكون والدا والابداع اختراع الشئ لا عن شئ دفعة وهو أليق بهذا الموضع من الصنع الذى هو تركيب الصورة بالعنصر والتكوين الذى يكون بتغيير وفى زمان غالبا وقرئ بديع مجرورا على البدل من الضمير فى له ومنصوبا على المدح (واذا قضى امرا) اى اراد شيأ واصل القضاء اتمام الشئ قولا كقوله وقضى ربك او فعلا كقوله تعالى فقضاهن سبع سموات واطلق على تعلق الارادة الالهية بوجود الشئ من حيث انه يوجبه (فانما يقول له كن فيكون) من كان التامة اى احدث فيحدث وليس المراد به حقيقة امر وامتثال بل تمثيل حصول ما تعلقت به ارادته بلا مهلة بطاعة المأمور المطيع بلا توقف

كن ثم قال اذا ثبت هذا فلابدّ لهذه الآية من التأويل وهو ان يقال ان المراد من هذه الكلمة سرعة نفاذ قدرة الله تعالى فى تكوين الاشياء وانه تعالى يخلق الاشياء لا بفكرة ومعاناة وتجربة ونظيره قوله تعالى عند وصف خلق السموات والارض فقال لها وللارض ائتيا طوعا اوكرها قالتا اتينا طائعين من غير تأنٍ منهما بل على سبيل سرعة نفاذ قدرته فى تكوينهما من غير ممانعة ومدافعة ونظيره فى قول العرب * قال الجدار للوتد لم تشقني * قال سل من يدقني * فان الذى ورائى * ماخلانى ورائى * ونظيره قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لاتفقهون تسبيحهم الى هنا كلام الامام ولاشك ان قوله كن فيكون ليس موضوعا لسرعة نفاذ القدرة فلابدّ ان يكون مجازا فى المعنى المذكور مبنيا على تشبيه حالة اعتبارية مأخوذة من عدّة امور بحالة اخرى مثلها والطلاق مايستعمل فيها على الحالة المشبهة فتكون استعارة تمثيلية وهو مراد المصنف بقوله بل تمثيل حصول ماتعلقت به ارادته بلامهلة بطاعة المأمور المطيع بلاتوقف يعنى ان قوله كن ليس بامر وقوله فيكون ليس بامتثال وليس المراد انه تعالى اذا اراد شيأ من المكوّنات يأمره حقيقة بان يتكوّن بل المراد انه تعالى اذا اراد شيأ يحصل ذلك الشيء بلامهلة من غير امتناع ولاتوقف الا انه عبر بذلك عن سرعة ايجاده من غير امتناع وتوقف ثم استعمل العبارة الموضوعة للهيئة الثانية فى الاولى وليس هناك قول ولاكلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرون بالقدرة والارادة والعلم قال النحرير التفتازانى ماذكر من حمل الكلام على التمثيل هو المعول عليه عند الجمهور وذهب بعضهم الى انه حقيقة وقدجرت السنة الالهية بان تكون الاشياء بكلمة كن ويكون المأمور هو الحاضر فى العلم والمأمور به الدخول فى الوجود انتهى كلامه وقوله ويكون المأمور هو الحاضر فى العلم جواب عما يقال كلمة كن لفظ امر يقتضى مخاطبا مأمورا بالوجود والحدوث والامر والخطاب يقتضى امرا موجودا فالشيء لايقال له كن حال عدمه وكذا لايقال له حال وجوده لان الشيء لايؤمر بالوجود حال وجوده كما ذكره الامام فى الحجة الثانية وتقرير الجواب ان خطاب التكوين لايقتضى مخاطبا موجودا فى الخارج كما يقتضى مخاطبا حاضرا فى العلم والماهيات الممكنة باسرها حاضرة فى علم الله تعالى قبل دخولها فى الوجود فجاز ان يقول لها كونى ويأمرها بالخروج من حال العدم الى حال الوجود والمأمور بهذا الامر كما لاقدرة له على دفع هذا الامر لامدخل له ايضا فى تحقق المأمور به سوى كونه قابلا له فالمعنى كونى بتكويننا اياك ولهم ان يجيبوا عن الاحتجاج الاوّل الذى ذكره الامام بان ماذكرتم انما يدل استحالة ان يتوقف حدوث الاشياء على الخطاب اللفظى ونحن لاننكر استحالته بل نقول ان الاشياء توجد بايجاد الله تعالى وانه اجرى سنته بان يكوّنها بالامر النفسى والخطاب الازلى وان ذلك يقتضى مخاطبا علميا واللفظ المذكور فى الكلام المجيد وهو لفظ كن انما هو دليل على ذلك الامر النفسى القائم بذاته تعالى والمعتزلة لما انكروا الكلام النفسى واستبعدوا الخطاب اللفظى للمعدوم اضطروا الى حمل الآية على التمثيل واما غيرهم فقد افترقوا كما ذكرنا والله اعلم ﴿ قوله وفيه تقرير لمعنى الابداع ﴾ لان قول كن لما كان مجازا عن سرعة التكوين وحصول المراد بلا مهلة وكان مرتبا على القضاء بفاء التعقيب فى قوله فانما لزم ان لايتخلل بين ارادة التكوين وتحققه مادّة ولامدّة وهو معنى الابداع بعينه قال الامام ابو منصور قوله تعالى واذا قضى امرا الآية ردّ على الذين قالوا اتخذ الله عيسى ولدا بناء على انه لم يسغ فى عقولهم ايجاد عيسى من غير اب فردّ الله تعالى عليهم بهذه الآية وتقريره انه لوكان لاحدمنكم قدرة على ان يخلق اصعب الاشياء واعظمها لاعن اصل بحرفين من غير آلة وسبب ومعالجة كيف لايقدر على ان يخلق واحدا من غير اصل وهو اهون عندكم من ايجاد جميع الاشياء من السموات والارض ومافيهما من غير آلة وسبب ومن غير افتقار الى مرور الاوقات وتعاقب الاطوار ﴿ قوله وقرأ ابن عامر بفتح النون ﴾ على انه جواب الامر فان قوله كن امر بحسب اللفظ والصورة فجاز انتصاب المضارع بعده باضمار ان نظرا الى ظاهر اللفظ وان لم يكن امرا بحسب المعنى والحقيقة بل هو مجاز عن سرعة التكوين كما مرّ وقرأ الباقون بالرفع على الاستئناف اى فهو يكون اوعلى العطف على يقول ﴿ قوله واعلم ان السبب فى هذه الضلالة ﴾ وهى نسبة الولد الى الله تعالى والقول بانه تعالى اتخذ ولدا قال الراغب ان قيل من اين وقع لهم الشبهة فى نسبة الولد الى الله تعالى قيل قد ذكر ان ارباب الشرائع المتقدّمة كانوا يطلقون على البارئ اسم الاب وعلى الكبير منهم اسم الاله حتى انهم قالوا ان الاب هو الرب الاصغر وان الله هو الاب الاكبر وكانوا يريدون بذلك ان الله تعالى هو السبب الاوّل فى وجود الانسان وان الاب هو السبب الاخير فى وجوده فان الاب هو معبود الابن من وجه اى

به تقرير لمعنى الابداع وايماء الى حجة خامسة
و ان ايجاد الولد مما يكون باطوار ومهلة
له تعالى يستغنى عن ذلك وقرأ ابن عامر
ون بفتح النون واعلم ان السبب فى هذه
ضلالة ان ارباب الشرائع المتقدّمة كانوا
قون الاب على الله تعالى باعتبار انه
بب الاوّل حتى قالوا ان الاب هو الرب
صغر والله سبحانه وتعالى هو الاب الاكبر
ظنت الجهلة منهم ان المراد به معنى الولادة
قدوا ذلك تقليداً

مخدومه وكانوا يقولون للملائكة آلهة كما قالت العرب للشمس الآلهة وكانوا يقصدون معنى صحيحا كما يقصد علماؤنا بقولهم ان الله محب ومحبوب ومريد ومراد ونحو ذلك من الالفاظ وتقول الناس رب الارباب ثم تصور الجهلة منهم بالآخرة معنى الولادة الطبيعية فصار ذلك منهيا عن التفوه به فى شرعنا تنزها عن هذا الاعتقاد حتى صار اطلاقه وان قصد به ماقصده هؤلاء كفرا فى شرعنا انتهى كلامه ﴿ قوله ومنع منه مطلقا ﴾ اى سوآء قصد به معنى التشبيه اى معنى الولادة الطبيعية ام لا * فان قيل لما جاز ان يتخذ الله خليلا كما قال واتخذ الله ابراهيم خليلا وكان محمد حبيب الله وقد اجمع الناس على صحة اطلاق هذا اللفظ بطريق الكرامة لمن نسب اليه فلم لا يجوز ان يتخذ ولدا وينسب اليه عيسى مثلا باسم الولد او الابن كرامة لعيسى كما ينسب ابن الغير الى الغير مجازا كرامة لمن نسب اليه * اجيب بان عامة اهل العلم امتنعوا عن اطلاق هذا الاسم مع تجويزهم اطلاق اسم الخليل والحبيب ونحوهما بناء على انه لم يرد الشرع باطلاق اسم الولد والابن والبنت مضافا اليه تعالى وفى اسماء الله تعالى يعتبر التوقيف وقيل فى الفرق بينهما انه يجوز ان يقال خليل الله وحبيب الله ولا يجوز ان يقال ولد الله وابن الله لان الخلة كما تتحقق فى الجنس تتحقق فى خلاف الجنس فاما الولادة فلا تكون الا فى الجنس فان التولد يقتضى ان يكون الاب من جنس الوالد والولد لاشك فى كونه مخلوقا حادثا بعد ان لم يكن فيقتضى حدوث الوالد واما الخلة فلا تقتضى ان يكون بينهما مجانسة فحدوث الخليل والحبيب لا يدل على حدوث المحب اذا ثبت هذا فنقول اذا لم يجز حقيقة الولادة فلا يجوز التسمية بطريق المجاز لان الاطلاق على سبيل التجوز انما يصح اذا كان الاطلاق على سبيل الحقيقة متصورا لان الاطلاق المجازى وهو التشبيه بحذف اداة التشبيه انما تصور اذا كان المشبه به متصورا واذا لم يتصور ان يكون له تعالى ولد حقيقة لا يجوز التسمية بطريق المجاز بخلاف الخلة والمحبة فان ذلك يجوز حقيقة فيجوز اطلاق الاسم بطريق المجاز ايضا لتصور الحقيقة ﴿ قوله اى جهلة المشركين ﴾ الاضافة فيه بمعنى من لان المضاف اليه جنس المضاف قال ابن عباس رضى الله عنه الذين لا يعلمون هم اليهود وقال مجاهد هم النصارى وقال الحسن وقتادة هم مشركوا العرب كذا فى الوسيط وقد جرى ذكر الكل اجمالا فى قوله وقالوا اتخذ الله ولدا فان اليهود قالوا عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله وقال مشركوا العرب الملائكة بنات الله فصار كل واحد من هذه الفرق الثلاث معهودا نظرا الى هذا الذكر الاجمالى فصح ان يشار اليه بقوله الذين لا يعلمون والمشركون جهلة حقيقة واهل الكتاب وان كانوا علماء حقيقة الا انهم لما لم ينتفعوا بعلمهم ولم يعملوا به صاروا متجاهلين فصح نفى العلم عنهم بهذا الاعتبار ﴿ قوله هلا يكلمنا الله ﴾ اشارة الى ان لولا ههنا للتحضيض وحروف التحضيض اذا دخلت على الماضى كان معناها التوبيخ واللوم على ترك الفعل بمعنى لم لم يفعله ومعناها فى المضارع تحضيض الفاعل على الفعل والطلب له فهى فى المضارع بمعنى الامر وليست لولا ههنا هى التى تفيد امتناع الشئ لوجود غيره والفرق بينهما ان لولا التى للتحضيض لا يليها الا الفعل لفظا نحو لولا ارسلت الينا رسولا ولولا يكلمنا الله او تقديرا كما فى قوله

* تعدون عقر النيب افضل مجدكم * بنى ضوطرى لولا الكمى المقنعا *

اى لولا تعدون الكمى والتى للامتناع يليها المبتدأ وقد جرت العادة بحذف خبره نحو لولا زيد لهلك عمرو اى لولا زيد موجود والناب المسنة من النوق والجمع النيب يقال سميت بذلك لطول نابها والضوطرى الرجل الضخم الذى لا غناء عنده اى لا نفع فان الغناء بالفتح النفع والكمى الشجاع المتكمى فى سلاحه اى المستتر فيه لان عادة الفرسان ان تكمى انفسهم اى تسترها بالدرع والبيضة ورجل مقنع بالتشديد اى عليه بيضة ومعنى الآية هلا يكلمنا الله عيانا بانك رسول كما يكلم الملائكة بلا واسطة او يوحى الينا او يرسل الينا رسولا ملكا ويكلمنا بواسطة ذلك الملك انك رسوله كما كلم الانبياء عليهم السلام على هذا الوجه فان الوحى يكون بمعنى الرسالة وفى الصحاح الوحى الكتاب وجمعه وحى مثل حلى وحلى والوحى ايضا الاشارة والكتابة والرسالة والالهام والكلام الخفى وكل ما القيته الى غيرك تقول وحيت اليك الكلام وهو ان تكلمه بكلام تخفيه ووحى ايضا واوحى اى كتب والمناسب لهذا المقام هو معنى الرسالة ﴿ قوله والاول استكبار ﴾ اى قول الجهلة لولا يكلمنا الله استكبار منهم يعنون به نحن عظماء كالملائكة والنبيين فلم اختصوا به دوننا وقولهم او تأتينا آية جحود منهم لان يكون ما آتاهم من القرآن وسائر المعجزات آيات والجحود هو الانكار مع العلم واللام فى قوله لان ما آتاهم صلة جحود وفى بعض النسخ لم تكتب اللام ولا حاجة اليها وقوله استهانة به وعنادا علة لجحودهم وضمير به راجع الى ما آتاهم ولاشك ان الانكار لكونه آية مبنى على الاستهانة به والعناد قيل

ولذلك كفر قائله ومنع منه مطلقا حسما لمادة الفساد (وقال الذين لا يعلمون) اى جهلة المشركين او المتجاهلون من اهل الكتاب (لولا يكلمنا الله) هلا يكلمنا الله كما يكلم الملائكة او يوحى الينا بانك رسوله (او تأتينا آية) حجة على صدقك والاول استكبار والثانى جحود ان ما آتاهم آيات الله استهانة به وعنادا

(كذلك قال الذين من قبلهم) من الامم الماضية (مثل قولهم) قالوا أرنا الله جهرة هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مائدة من السماء (تشابهت قلوبهم) قلوب هؤلاء ومن قبلهم في العمى والعناد وقرئ بتشديد الشين (قدبينا الآيات لقوم يوقنون) اى يطلبون اليقين اويوقنون الحقائق لايعتريهم شبهة ولاعناد وفيه اشارة الى انهم ماقالوا ذلك لخفاء في الآيات اولطلب مزيد اليقين وانما قالوه عتوّا وعنادا

والعجب انهم عظموا انفسهم وهى احقر الاشياء واستهانوا بآيات الله تعالى وهى اعظمها **قوله** كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم قدمرّ ان قوله كذلك قال مع قوله مثل قولهم مشتمل على تشبيهين تشبيه المقول بالمقول في المؤدّى والحصول وتشبيه القول بالقول في الصدور بلا روية بل بمجرّد التشهى واتباع الهوى والاقتراح على سبيل التعنت والعناد لاعلى سبيل الاسترشاد وقصد الجدوى وان الكاف في كذلك منصوب المحل على انه مفعول قالوا وقوله مثل قولهم مفعول مطلق اى قال كفار الامم الماضية مثل ذلك الذى قالوه قولا مثل قولهم فبما ذكر فظهر ان احد التشبيهين لايغني عن الآخر **قوله** تشابهت قلوبهم استئناف على وجه تعليل تشابه مقالتهم بمقالة من قبلهم فان الالسنة ترجمان القلوب والقلب متى استحكم فيه الكفر والقسوة والعمى والسفه والعناد لايجرى على اللسان الامايبنى على التعلل والتباعد عن الايمان كقوله تعالى كذلك ماأتى الذين من قبلهم من رسول الاقالوا ساحر او مجنون أتواصوا به بل هم قوم طاغون اى أتواصى الاوّلون والآخرون بهذا القول حتى قالوا ذلك جميعا متفقين عليه وذلك انما هو لتشابه قلوبهم في القسوة والعمى **قوله** وقرئ بتشديد الشين على ان اصله تتشابهت قلوبهم فقلبت التاء الثانية شينا لاتحادهما في المهموسية وادغمت الشين في الشين كما تقول في اشتبه اشبه وهذه القرآءة مشكلة لان الفعل ان كان ماضيا لم يجتمع في اوّله تاآن حتى تدغم الثانية وتبقى الاولى منهما وان كان مضارعا لم يلحق بآخره تاء التأنيث الساكنة ولعل وجهه مع الشذوذ انه فعل مضارع ولما ادغمت التاء الثانية في الشين لم يبق في اوّله الاتاء واحدة فاشبه الماضى فالحقت بآخره تاء التأنيث الساكنة قال الراغب وكان من قرأ بتشديد الشين نظر الى قوله تشابه فحمله عليه وذلك خطأ لان تشابه اصله تتشابه فادغم وليس في تشابهت ذلك هذا كلامه نسب هذه القرآءة الشاذة الى الخطأ ولم يتعرض لوجهها ولم ار في كتب التفاسير ماذكرت فيه هذه القرآءة حكى الله تعالى عنهم اوّلا مايقدح في التوحيد وهو قولهم اتخذ الله ولدا واحتج على فساده بوجوه ثم حكى عنهم مايقدح في النبوّة وهو قولهم ان كنت صادقا في دعوى الرسالة كان المناسب ان تحقق احد الامرين اما ان يكلمنا الله تعالى مشافهة بانه ارسلك الينا نبيا وانه يجب علينا اتباعك في جميع ماجئتنا به واما ان تأتينا بآية نعلم منها انك رسول الله وشنع عليهم اوّلا بان وصفهم بالجهل من حيث انه تعالى قدكلمهم واخبرهم بالوحى وهو القرآن انه ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وآتى رسوله آيات دالة على رسالته كالقرآن وغيره من المعجزات كمجيء الشجر وكلام الذئب والشاة المشوية المسمومة واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وشق القمر وانهم قدعلموا بذلك كله وتيقنوا ولكن لمالم ينتفعوا بعلمهم نزلوا منزلة الجاهل ثم شنع عليهم بتشبيه قولهم هذا باقوال الكفار المتقدمين وتشبيه قلوبهم بقلوب هؤلاء في العمى والعناد ثم بكتهم بقوله قدبينا الخ اى بينا من الآيات مافيه كفاية لجميع المكلفين بالايمان الا انه خص الموقنين بالذكر لانهم هم المنتفعون بنصبها وبيانها كمامرّ في قوله تعالى هدى للمتقين واليقين ابلغ العلم واوكده بان يكون جازما غير محتمل وثابتا غير زائل بالتشكيك بعد ان يكون مطابقا للواقع * ولما ورد ان يقال الموقن بهذا المعنى لايحتاج الى نصب الدلائل وبيان الآيات لان بيان الآيات له طلب لتحصيل الحاصل فما وجه قوله قدبينا الآيات لقوم يوقنون * اجيب عنه بوجهين تقرير الاوّل ان الايقان مجاز عن طلب اليقين على طريق ذكر المسبب وارادة السبب ولابعد في نصب الدلائل لطلاب اليقين ليحصلوه بها وتقرير الوجه الثانى ان الموقن مجاز عن المتردد المستعد للاتصاف باليقين المطلق وهو اليقين الكامل المقرون بالاذعان والقبول الذى لايجامعه الجحود والعناد ومثل هذا اليقين هو الايمان المعتبر شرعا لان مجرّد الايقان بدون الاذعان والقبول بل مع الاباء والاستكبار ليس بايمان ومثل هذا المتردد المستعد يسمى موقنا على طريق تسمية المشارف للاتصاف بالشيء باسم المتصف به كما في قوله عليه الصلاة السلام * من قتل قتيلا فله سلبه * فانه عليه السلام سمى الحى المشارف للموت قتيلا باعتبار مايؤول اليه حاله * فان قلت القوم انما وصفوا بمجرّد الايقان لابالايقان الذى لايجامعه الجحود والعناد فكيف يقال انهم سموا موقنين ايقانا لايجامعه الجحود والعناد باعتبار كونهم مستعدين مشارفين له * قلت الايقان الكامل هو الذى يقارنه الاذعان والقبول ولايجامعه العناد والجحود فلما وصفوا بقوله يوقنون فكأنه قيل لقوم يتيقنون انها آيات واجبة القبول وقبولها قبولا تاما حال تبين الآيات لهم وان كان ليس كذلك الا انهم سموا ووصفوا به مجازا باعتبار المآل **قوله** وفيه اشارة الى آخره وذلك انه تعالى وصف الآيات بكونها مبينة واضحة الدلائل لمن يطلب اليقين التام او لمن يستعدّ له وذلك ينافى خفاءها وينافى ايضا احتياجهم الى اقتراح آيات زائدة عليها لطلب مزيد يقين لانه

تعالى اظهر و بين من الدلائل و الآيات مافيه كفاية لحصول اليقين التام الكامل ﴿**قوله** ملتبسا مؤيدا به﴾ اشارة الى ان قوله بالحق منصوب المحل على انه حال من كاف ارسلناك او على انه صفة مصدر محذوف اى ارسالا ملتبسا بالحق و قوله مؤيدا به يؤيد الاول وان المراد بالحق الحجج و الآيات و سميت به لتأديتها الى الحق وقوله بشيرا و نذيرا حالان من الكاف ايضا اى مبشرا لمن اتبعك بما لاعين رأت و لااذن سمعت و لاخطر على قلب احد ومنذرا لمن كفربك و عصاك اى مخوّفا كالبديع بمعنى المبدع و المعنى ان شأنك بعد اظهار صدقك فى دعوى الرسالة بالدلائل و المعجزات ليس الا الدعوة و الابلاغ بالتبشير و الانذار الاان تخوفهم يجبرهم على القبول و الايمان فلا عليك ان اصرّوا على الكفر و العناد فان الاحوال اوصاف لذوى الحال و الاوصاف مقيدة للموصوف و قرآءة الجمهور ولاتسأل بضم التاء و اللام فيحتمل ان يكون ايضا حالا من الكاف اى ارسلناك بشيرا و نذيرا و غير مسئول عن اصحاب الجحيم بان يقال لك مالهم لم يؤمنوا بعد ان بلغت جهدك فى دعواهم بل هم المسئولون عن سبب اصرارهم على الكفر بعد ماتبين لهم الحق كما قال الله وقفوهم انهم مسئولون وقال فانما عليك البلاغ و علينا الحساب و يحتمل ان يكون استئنافا لبيان وجه كون ارساله مقيدا بهذه الاحوال وقرئ بفتح التاء و جزم اللام فيكون نهيا لرسول الله صلى الله عليه وسلم عن السؤال عن حال ابويه على ماروى انه عليه الصلاة و السلام قال * ليت شعرى مافعل ابواى * اى مافعل بهما والى اى حال انتهى امرهما فنزلت و نظيره قوله عليه الصلاة و السلام * يا اباعمير مافعل النغير * بمعنى مافعل بهما و النغير تصغير نغر و هى طير كالعصافير حمر المناقير قال الامام و هذه الرواية غير مفيدة لانه عليه الصلاة و السلام كان عالما بكفرهما وكان عالما بان الكافر يعذب فمع هذا العلم كيف يمكن ان يقول * ليت شعرى مافعل ابواى * ﴿**قوله** او تعظيم الى آخره﴾ عطف على قوله نهى فعلى الاول يكون المقصود من صيغة النهى مجرد تنبيه عليه الصلاة و السلام عن السؤال عن احوال الكفرة من غير ان يجعل النهى ذريعة الى امر آخر و على الثانى لا يكون نفس النهى مقصودا بل يجعل ذلك ذريعة الى تعظيم عقوبة الكفار و الوجه فى دلالة النهى على تعظيم العقوبة ماذكره بقوله كانها لفظاعتها لايقدر المسئول ان يخبر عنها فنهى السائل عن ان يسأل عنها ولايقدر السائل على استماع خبرها ﴿**قوله** الجحيم المتأجج من النار﴾ اى المتلهب منها وفى الصحاح الاجيج تلهب النار وقد اجت تؤج اجيجا واججتها انا فتأججت ﴿**قوله** مبالغة فى اقناطه عليه السلام من اسلامهم﴾ حيث علق رضاهم عنه بمالا سبيل اليه و مايستحيل وجوده فاذالم يرضوا عنه فكيف يتبعون ملته و اصل الاقناط قد فهم من قوله تعالى و لاتسأل عن اصحاب الجحيم حيث سجل عليهم بانهم اصحاب الجحيم و لايفارقونها و هو كناية عن موتهم على الكفر و الآية من قبيل اللف و النشر فان المعنى لن ترضى عنك اليهود الا بالتهوّد و لا النصارى الا بالتنصر قال المفسرون كانت اليهود والنصارى يسألون النبى عليه الصلاة و السلام الهدنة و يرون انه ان هادنهم و امهلهم اتبعوه فانزل الله هذه الآية و اخبره انهم لا يرضون عنه فلا يتبعون ملته اى دينه ﴿**قوله** ولعلهم قالوا مثل ذلك﴾ يريد ان قوله تعالى قل ان هدى الله هو الهدى على طريق تعليم الجواب يدل على ان قوله تعالى و لن ترضى عنك اليهود الخ ليس ابتدآء اخبار من الله تعالى بعدم رضاهم عنه الا بماذكر عليه الصلاة و السلام بل هى حكاية لمقالتهم بان قالوا لن نرضى عنك حتى تتبع ملتنا فحكى الله تعالى عنهم تلك المقالة ثم امره عليه الصلاة و السلام ان يجيبهم عن ذلك و وجه كونه جوابا عن تلك المقالة وهى ان ملتهم هى الهدى لاهدى سواها فامره عليه الصلاة و السلام بان يرد عليهم بطريق قصر القلب و يقول ان هدى الله الذى هو الاسلام هو الهدى الى الحق لاماتدعون اليه من الملة الزآئغة و هذا الجواب مشتمل على وجوه من المبالغة و هى التأكيد بان و اسمية الجملة و اضافة الهدى الى الله تعالى و ايراد ضمير الفصل و تعريف الخبر باللام و اطلاق الهدى فانه يفيد فى المقام الخطابى كونه محمولا على الكامل ﴿**قوله** والملة ماشرعه الله تعالى لعباده على لسان انبيائه﴾ فكانت الملة و الشريعة واحدا قال الجوهرى شرع لهم اى سنّ اى جعله لهم سننا وطريقا و السنة السيرة و الطريقة الراغب الملة من امللت الكتاب اى امليته و هى اسم لما شرعه الله تعالى على لسان انبيائه ليتوصلوا به الى اجل ثوابه و الدين ملة لكن الملة تقال باعتبار دعاء الله و انزال كتبه و الدين باعتبار الطاعة له باجابة دعائه و الانقياد لامره و الشئ الواحد قد يسمى باسمين على اعتبارين هذا كلامه يعنى ان الطريقة المشروعة تسمى ملة باعتبار ان الانبياء الذين اظهروها قد املوها و كتبوها لامتهم كما انها تسمى دينا باعتبار طاعة العباد لمن سنها و انقيادهم لحكمه و تسمى ايضا شريعة باعتبار كونها موردا للمتعطشين زلال ثوابه و رحمته و قال

(انا ارسلناك بالحق) ملتبسا مؤيدا به (بشيرا و نذيرا) فلا عليك ان اصرّوا اوكابروا (و لاتسأل عن اصحاب الجحيم) مالهم لم يؤمنوا بعد ان بلغت وقرأ نافع و يعقوب لاتسأل على انه نهى للرسول صلى الله عليه وسلم عن السؤال عن حال ابويه او تعظيم لعقوبة الكفار كأنها لفظاعتها لايقدر ان يخبر عنها او السامع لايصبر على استماع خبرها فنهاه عن السؤال و الجحيم المتأجج من النار (و لن ترضى عنك اليهود و لاالنصارى حتى تتبع ملتهم) مبالغة فى اقناط الرسول صلى الله عليه وسلم من اسلامهم فانهم اذا لم يرضوا عنه حتى يتبع ملتهم فكيف يتبعون ملته و لعلهم قالوا مثل ذلك فحكى الله عنهم و لذلك قال (قل) تعليما للجواب (ان هدى الله هو الهدى) اى هدى الله الذى هو الاسلام هو الهدى الى الحق لا ماتدعون اليه (و لئن اتبعت اهوآءهم) آرآءهم الزآئغة و الملة ماشرعه الله تعالى لعباده على لسان انبيائه من امللت الكتاب اذا امليته و الهوى رأى يتبع الشهوة

القرطبي الشريعة مادعا الله عباده الى فعله و الدين مافعله العباد عن امره وقيل الملة السنة لقوله عليه الصلاة والسلام* قل بسم الله و على ملة رسول الله *و لقوله تعالى و اتبع ملة ابراهيم حنيفا و قيل الملة الدين لقوله عليه الصلاة والسلام* لايتوارث اهل ملتين * وقال الراغب الهوى رأى عن شهوة داع الى الضلال و سمى بذلك لانه يهوى صاحبه فى الدنيا الى كل داهية و فى الآخرة الى هاوية وهى اسم من اسماء النار و الاهوآء جمع هوى و انما قال اهوآءهم بلفظ الجمع تنبيها على ان لكل واحد هوى غير هوى الآخر ثم هوى كل واحد منهم لايتناهى فلذلك اخبر انه لايرضى الكل الاباتباع اهوآء الكل ﴿قوله اى الوحى﴾ الظاهر ان المراد به مااوحى اليه وهو القرءآن قال المصنف فى تفسير قوله تعالى فى آخر سورة حم عسق و ماكان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا اى كلاما خافيا يدرك بسرعة لانه تمثيل ليس فى ذاته مركبا من حروف مقطعة يتوقف على تموجات متعاقبة قال الامام القرطبي سئل الامام احمد ابن حنبل عمن يقول القرءآن مخلوق فقال انه كافر فقيل بم كفرته قال بآيات من كتاب الله عز وجل منها قوله تعالى ولئن اتبعت اهوآءهم من بعد ماجاءك من العلم فالقرءآن من علم تعالى فمن زعم انه مخلوق فقد كفر وهذا صريح فى ان المراد من العلم هو القرءآن الموحى اليه و فسره الزمخشري بالمعلوم حيث قال من العلم اى من الدين المعلوم صحته بالبراهين الصحيحة وقال النحرير التفتازانى فسره به لان الذى اوحى اليه هو المعلوم لاالعلم نفسه وفيه بحث لان المراد بمجيء المعلوم مجيء البيان بالطريقة المسنونة فى عقائد المكلفين وافعالهم وبيانها مجيء العلم بها وهو تحصيل حاصل فيجوز ان يحمل العلم على معناه الحقيقى غايته ان يحمل مجيئه على حصوله فى المحل بعد ان لم يكن حاصلا فيه لاعلى الانتقال من محل الاول الى محل آخر واستعمال المجيء فى هذا المعنى شائع لامحذور فيه و المراد بمجيء الدين ايضا حصول العلم به لاانتقاله من محل الى محل آخر و الفرق بين ماذكره المصنف من الوجهين انه لما لم يصح اتصاف نفس العلم الذى هو الصورة المرتسمة فى الذهن بالمجيء و الانتقال حمله اولا على ماهو طريق وسبب لحصوله وهو القرءآن الموحى اليه فانه يصح ان يوصف بالانتقال و المجيء حقيقة وان لم يكن الانتقال وصفا له لذاته بل انما يعرض له الحركة و الانتقال تبعا لمحله كما ذكر من ان القرءآن منزل من اعلى الى اسفل تبعا لنزول جبريل عليه السلام وحمله ثانيا على الدين المعلوم المبين نفسه وصحته بالبراهين القاطعة واللام فى قوله تعالى ولئن اتبعت اهوآءهم موطئة للقسم و القسم مقدر تقديرا و مابعد الجملة الشرطية جواب القسم لفظا ومعنى و جواب الشرط معنى فقط لالفظا لان كونه جوابا لهما جميعا يستلزم اجتماع المتنافيين فى بعض الصور لان الشرط يستلزم ان يكون جوابه مجزوما بخلاف القسم فانه يقتضى كون جوابه مرفوعا فوجب ان يجعل جوابا لاحدهما لفظا والقسم لكونه مقدما يقتضى ان تكون العناية به اكثر من الشرط فكان جعله جوابا له انسب و قوله من ولى مرفوع المحل على الابتداء ولكم خبره ومن صلة وقوله من الله منصوب المحل على انه حال لانه لما كان مقدما على من ولى امتنع ان يكون صفة له و نظيره قوله لعزة موحشا طلل قديم * والولى فعيل من الولى وهو القرب ثم القرب قد يكون بمعنى الدنو كما فى قوله تباعدنا بعد ولى * وقولهم كل مما يليك اى مما يقاربك وقد يكون بمعنى القرب من جهة النسب وهو المراد ههنا عند المصنف لما مر من قوله الفرق بين الولى و النصير العموم و الخصوص من وجه لان الولى قد يضعف عن النصرة و النصير قد يكون اجنبيا من المنصور كما يكون من اقرباء المنصور وهو مادة اجتماعهما و الولى وان جاء بمعنى الصديق وهو ضد العدو كما فى قوله تعالى انما وليكم الله و رسوله و قوله لاتتخذوا الكافرين اولياء من دون المؤمنين و بمعنى القيم بالامر و المتولى له يقال و لا مبيع الشيء فولى الرجل بيعه وكل من ولى امر احد فهو وليه فيكون المعنى مالك من احد يلى دفع السوء عنك والى هذا المعنى مال الامام النسفى حيث قال قد وعده الله تعالى التأييد بالنصرة و بالمؤمنين بقوله هو الذى ايدك بنصره و بالمؤمنين فاخبر بهذه الآية انه لو اتبع اهوآءهم لم يكن له من الله ولى اى حبيب يتولى عنه الدفاع و لاناصر يمنع عنه العذاب و لم يلتفت الى هذين المعنيين لان ذكر الولى بهذا المعنى يغنى عن ذكر النصير ثم ان المفسرين اختلفوا فى ان الخطاب فى قوله تعالى ولئن اتبعت اهوآءهم لمن هو فقيل انه وان كان للنبى ظاهرا الا ان المراد به امته و لابدع فى ان يخاطب رئيس القوم بما يلزم القوم و صرفوا الخطاب عن ظاهره بناء على ان الانبياء معصومون من اتباع هوى الكافرين و لايتصور منهم ذلك و النهى و التكليف يقتضى كون المكلف به متصورا و محتملا وقيل الصحيح ان الخطاب متوجه الى النبى عليه الصلاة و السلام فى الحقيقة كما هو كذلك ظاهرا لان مابعده وماقبله خطاب له عليه الصلاة و السلام وماذكر من انه تعالى حكم بعصمة الانبياء عليهم الصلاة و السلام و علم منهم انهم لايعصونه

(بعد الذى جاءك من العلم) اى الوحى او الدين المعلوم صحته (مالك من الله من ولىّ ولانصير) يدفع عنك عقابه وهو جواب لئن

ولا يخالفون امره ولا يرتكبون مانهى عنه فكانت عصمتهم واجبة فلا وجه لتحذيرهم من الشرك واتباع هوى الكفرة بقوله لئن اشركت ليحبطن عملك ولئن اتبعت اهواءهم فوجب ان يكون التحذير متوجها الى الامة لا الى انفسهم فالجواب عنه ان التكليف والنهي والتحذير انما يعتمد على كون المكلف به محتملا ومتصورا في ذاته من حيث تحقق مايتوقف عليه وجوده من الآلات والقوى والامتناع الحاصل من حكمه تعالى بعصمتهم وعلمه بها امتناع بالغير وهو لاينافي الامكان الذاتي الذي هو شرط التكليف والتحذير وايضا حكمه تعالى بعصمة الانبياء وعلمه بها يستلزم كونهم مكلفين بالاوامر والنواهي لان معنى العصمة ان يعصم المرء عن ارتكاب مانهى عنه وان يوفق لامتثال ماامر به ولما كانا مستلزمين للتكليف امتنع كونهما منافيين له ولان الحكم بالعصمة والعلم بها لوكان منافيا للخطاب والتكليف بالامر والنهي لزم بطلان الثواب في حق الانبياء عليهم الصلاة والسلام لان الثواب يتفرع على اداء الطاعات والطاعات عبارة عن اتيان المأمور به والاجتناب عما نهى عنه فاذا لم يتحقق الامر والنهي في حقهم لايتصور منهم الطاعة وذلك يستلزم انتفاء الثواب عنهم وذلك باطل قال الامام دلت الآية على ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لايتبع اهواءهم ومع ذلك قدتوعد عليه ونظيره قوله لئن اشركت ليحبطن عملك وانما حسن هذا الوعيد ليكون احدصوارفه ﴿قوله يريد به مؤمني اهل الكتاب﴾ كعبدالله بن سلام واصحابه من الذين اسلموا من اليهود وكالاربعين الذين قدموا من الحبشة مع جعفر بن ابي طالب يوم فتح خيبر اثنان وثلاثون منهم من الحبشة وثلاثة من رهبان الشام ومنهم بحيرا الراهب وقيل هم تسعة وثلاثون رجلا من بقايا قوم عيسى آمنوا بمحمد عليه الصلاة والسلام قال الله تعالى واذا يتلى عليهم قالوا آمنابه انه الحق من ربنا اناكنا من قبله مسلمين والموصول وان كان عاما لجميع من انزل عليهم الكتاب من الامم الاان المصنف خصه بالذين آمنوا منهم بنبينا صلى الله عليه وسلم بقرينة تقييده بالجملة الحالية التي هي قوله يتلونه حق تلاوته فانه كما ذكره حال مقدرة من الضمير المنصوب في آتيناهم او من الكتاب مثل قولك اشتريت صقرا صائدا به غدا وانما جعله حالا مقدرة لانهم لم يكونوا تالين له وقت الايتاء لما ذكر في الآية المتقدمة قبائح المتعنتين الطالبين للرياسة من اليهود والنصارى اتبع ذلك بمدح من ترك طريق التعنت وحب الرياسة منهم وطلب مرضاة الله تعالى وحسن ثواب الآخرة وآثره على الحظوظ العاجلة الفانية وقوله حق تلاوته نعت لمصدر محذوف دل عليه الفعل المذكور اي يتلونه تلاوة حق تلاوته واختار الكواشي كونه منصوبا على المصدرية بناء على ان تقدير الكلام تلاوة حقا فان نعت المصدر اذاقدم عليه واضيف اليه انتصب انتصاب المصادر نحو ضربت اشد الضرب وقمت احسن القيام بنصب اشد واحسن على المصدرية وقوله واولئك مبتدأ ثان ويؤمنون به خبر المبتدأ الثاني والمبتدأ الثاني مع خبره خبر المبتدأ الاول والضمير في به للكتاب وقيل للنبي صلى الله عليه وسلم وكذلك الضمير في به في قوله ومن يكفر به ﴿قوله او خبر﴾ عطف على قوله حال مقدرة اي ويجوز ان يكون يتلونه خبر الاسم الموصول على تقدير ان يحمل الموصول على الصنف الخاص من مدلوله لان جميع اهل الكتاب لايصح ان يخبر عنهم بانهم يتلون كتابهم حق تلاوته فيجب ان يحمل تعريف الموصول على العهد الخارجي وفي الوجه الاول استفيد الخصوص من التقييد بالحال ﴿قوله دون المحرفين﴾ وفي الحواشي السعدية قوله دون المحرفين اشارة الى ان بناء الفعل على المبتدأ المعرف مما يصلح لافادة الحصر سواء كان المبتدأ ضميرا او اسما ظاهرا اي جاز تقدير كونه في الاصل مؤخرا على انه فاعل معنى فقط نحو انا قمت فانه يجوز ان يقدر ان اصله قمت انا فيكون انا فاعلا في المعنى وان كان تأكيد الفاعل في اللفظ ومع ذلك قدر كونه في الاصل مؤخرا ثم قدم ليستفاد منه الحصر والتخصيص من حيث ان التقديم يدل على اهمية المقدم واذا لم يوجد هذان الشرطان لايفيد التقديم الاتقوى الحكم خلافا لصاحب المفتاح فانه ذهب الى ان التقديم في مثله لايفيد التخصيص بل يكون للتقوي فلذلك اختار المصنف ماذهب اليه صاحب الكشاف وقوله تعالى اولئك يؤمنون لما استفيد منه ان المحرفين ليسوا بمؤمنين بكتابهم بنى عليه قوله تعالى ومن يكفر به فاولئك هم الخاسرون على طريق الاستئناف وبيان حال من كفربه سواء كان كفره بنفس التحريف او بغيره كالكفر بالكتاب الذي يصدقه ولما كان الخسران انمايكون في التجارة ومعاملة الاستبدال علل المصنف خسرانهم باشترائهم ماردى بما ينجي واختيارهم الضلالة على الهدى والجحيم على النعيم ﴿قوله لما صدر قصتهم بالامر بذكر النعم والقيام بحقوقها﴾ يريد به ماقال تعالى بعد تمام قصة آدم عليه السلام يابني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي

(الذين آتيناهم الكتاب) يريد به مؤمني اهل الكتاب (يتلونه حق تلاوته) بمراعاة اللفظ عن التحريف والتدبر في معناه والعمل بمقتضاه وهو حال مقدرة والخبر مابعده او خبر على ان المراد بالموصول مؤمنوا اهل الكتاب (اولئك يؤمنون به) بكتابهم دون المحرفين (ومن يكفر به) بالتحريف والكفر بمايصدقه (فاولئك هم الخاسرون) حيث اشتروا الكفر بالايمان (يابني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين واتقوا يوما لاتجزي نفس عن نفس شيأ ولايقبل منها عدل ولاتنفعها شفاعة ولاهم ينصرون) لما صدر قصتهم بالامر بذكر النعم والقيام بحقوقها والحذر من اضاعتها والخوف من الساعة واهوالها

أوف بعهدكم واياى فارهبون وآمنوا بما انزلت مصدقا لما معكم الى هنا ومعنى الامر بالقيام بحقوق النعم مستفاد من قول الله تعالى هناك اوفوا بعهدى لان معناه على ما مرّ اوفوا بعهدى بالايمان والطاعة فان الايمان بالله والطاعة له اقامة لحق النعم ومعنى الحذر من اضاعتها مستفاد من قوله تعالى هناك واياى فارهبون ومعنى الخوف من الساعة واهوالها هو المدلول عليه بقوله تعالى هناك واتقوا يوما لاتجزى نفس عن نفس شيأ ولاتقبل منها شفاعة ولايؤخذ منها عدل ولاهم ينصرون وقال فى هذه الآية ولايقبل منها عدل ولاتنفعها شفاعة ولافرق بينهما من حيث المعنى واصل المقصود لان قبول العدل واخذه وقبول الشفاعة ونفعها متلازمة فلم يكن بين اتفاق هذه العبارات والاختلاف فيها فرق فى المعنى ومعنى قوله تعالى لاتجزى نفس لاتقضى نفس ليس عليها شئ من الحقوق شيأ من الحقوق التى وجبت على نفس اخرى اى لاتؤخذ نفس بذنب نفس اخرى ولاتدفع عنها شيأ تقول جزى عنى هذا الامر يجزى كما تقول قضى عنى يقضى وزنا ومعنى واما ان كان عليها شئ فانها تجزى وتقضى بغير اختيارها بما لها من حسناتها ما عليها من الحقوق كما جاء فى حديث ابى هريرة رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كانت عليه مظلمة لاخيه من عرض او غيره فليتحلل منه اليوم قبل ان لايكون دينار ولادرهم ان كان له عمل صالح اخذ منه بقدر مظلمته وان لم يكن له حسنات اخذ من سيئات صاحبه فحمل عليه والعدل بفتح العين الفدية وهى ما يماثل الشئ قيمة وان لم يكن من جنسه والعدل بالكسر ما يساوى الشئ فى الوزن والجرم من جنسه والمعنى لايؤخذ منها فدية تنجو بها من النار ولاتجد ذلك لتفتدى به قال تعالى ولو ان للذين ظلموا ما فى الارض جميعا ومثله معه لافتدوا به من سوء العذاب يوم القيامة وقال وان تعدل كل عدل لايؤخذ منها وسميت الفدية عدلا لانها تعادل ما يقصد انقاذه وتخليصه يقال فداه اذا اعطى فداءه فانقذه والمستوجب للعذاب يخلص منه فى الدنيا باحد اربعة امور اما بان ينصره ناصر قوى فيخلصه ويدفع العذاب عنه قهرا او بان يشفع فى حقه شافع مقبول الشفاعة فيتخلص بشفاعته مجانا او بان يقضى احد ما عليه من الحق فتسلم ذمته من الحق فيتخلص به او بان يفديه احد اى بان يعطى احد شيأ غير ما عليه من الحق وذلك الشئ هو الفدية والفداء فالله تعالى بين هول يوم القيامة بان نفى ان يدفع العذاب احد عن احد بشئ من هذه الوجوه المحتملة فى الدنيا ﴿قوله وايذانا بانه فذلكة القصة﴾ اى ملخصها ومحصولها وفذلكة الحساب ما يقال فى آخر حساب الامور الكثيرة المنفصلة فذلك يكون كذا فهى مأخوذة منه كما تؤخذ البسملة من قول المسمى بسم الله الرحمن الرحيم والسبحلة من قول المسبح سبحان الله فان مثلها مأخوذ من كلام مركب من اكثر من كلمة ثم انه تعالى لما شرح وجوه نعمه على بنى اسرآئيل ثم فصل قبائحهم فى اديانهم وافعالهم وذكر فى اثنائه بعض قبائح المشركين وكان جميع الطوآئف والملل من اهل الكتاب والمشركين معترفين بفضل ابراهيم عليه السلام ويدعون الانتساب اليه ويفتخرون به وكان بنوا اسرآئيل يدعون انهم على ملته ومتبعون لسنته وسيرته وكان المشركون يفتخرون بكونهم من اولاده ومن ساكنى حرمه وخادمى بيته * بين الله تعالى قصته وكيفية احواله متصلا بما سبق من احوال بنى اسرآئيل والمشركين تنبيها لهم على ان ابراهيم عليه السلام انما نال ما ناله من الخلة والكرامة بسبب انه وفى بجميع ما ابتلاه به ربه من التكاليف وخرج عن عهدة ذلك جميعا واتمهن بالوفاء بها كما قال وابراهيم الذى وفى فكأنه قيل من كان يفتخر بالانتساب اليه فليسلك سبيله وليتبع سيرته وليترك التمرد والعناد وليلازم الانقياد لحكم الله تعالى وتكاليفه ﴿قوله من البلاء﴾ يريد البلاء الذى بمعنى البلية والمحنة كما فى قوله تعالى وفى ذلكم بلاء من ربكم عظيم على ان تكون الاشارة الى ذبح الابناء واستحياء النساء يقال بلاه بكذا يبلوه بلاء وبلوا وابتلاه بكذا ابتلاء اذا اصابه بما يكرهه ويشق عليه والتكليف بالاوامر والنواهى وان كان فضلا واحسانا بالنسبة الى الارواح لكن لايخلو عن كونه اصابة المشقة والتعب بالنسبة الى الابدان فصح ان يحمل الابتلاء فى الآية على التكليف بالمشاق الذى هو معنى لغوى للفظ الابتلاء وليس فى كلامه ما يدل على ان الاختبار معنى مجازى له حتى يقال ان المصنف اراد بهذا الكلام الرد على صاحب الكشاف فى تفسير الابتلاء بالاختبار وان محصول كلامه ان معنى الابتلاء فى اصل اللغة هو التكليف بالامر الشاق وهو ممكن ههنا فيجب الحمل عليه دون المعنى المجازى الذى هو الاختبار اذ لاصارف عن ارادة المعنى الحقيقى ولاضرورة تدعو الى حمله على المعنى المجازى ثم يعترض بانه غير واضح لان تتبع الآيات والاحاديث واستعمالات العرب العرباء وكذلك تتبع كتب اللغة يؤيد ما ذكره صاحب الكشاف بل مقصود المصنف ان الاختبار ايضا وان كان معنى لغويا للابتلاء لقول الجوهرى

كرر ذلك وختم به الكلام معهم مبالغة فى النصح وايذانا بانه فذلكة القصة والمقصود من القصة (واذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات) كلفه باوامر ونواه والابتلاء فى الاصل التكليف بالامر الشاق من البلاء لكنه لما استلزم الاختبار بالنسبة الى من يجهل العواقب ظن ترادفهما

(بلوته)

بلوته بلواجرّ بته و اختبرته و بلاه الله بلاء و ابلاه ابلاء و ابتلاه ابتلاء اى اختبره الا ان الابتلاء المسند الى الله تعالى الظاهر فيه ان يحمل على اصابة الشدّة و تكليف المشقة لان الابتلاء بهذا المعنى يصح اسناده اليه تعالى حقيقة بخلاف الابتلاء بمعنى الاختبار فان الاختبار حقيقة انما يصح ممن خفى عليه العواقب فان من خفى عليه حال عبده أمطيع هو ام عاص متمرّد يمتحنه بالامر و النهى ليظهر له ماخفى من حاله قبل ذلك و الله تعالى منزه عن ان يخفى عليه شئ مما كان و ماسيكون فلا يصح ان يسند اليه حقيقة الاختبار فاذا اسند الى من لايخفى عليه شئ وجب ان يحمل على المجاز اما بان يراد به غايته التى هى ظهور الحال بالنسبة الى غيره تعالى كما قال فى الوسيط ابتلاء الله تعالى يعود الى اعلامه عباده لا الى استعلامه لانه يعلم مايكون فلا يحتاج الى الابتلاء ليعلم و اما بان يحمل على استعارة تمثيلية بان يشبه حاله تعالى مع العبد فى امره و نهيه اياه مع بناء الامر على اختياره حيث مكنه من الامرين الطاعة و المعصية بحال المختبر مع المختبر ثم يعبر عنها بالاختبار بان يسمى التكليف الواقع منه تعالى اختبارا تشبيها له بالتكليف الصادر عن العباد ليعرف ماجاؤا به من التكليف من حيث الصورة فان المشابهة بين الشيئين صورة كافية فى صحة الاستعارة و هذا التكليف لما استغنى عنه على تقدير حمل الابتلاء على التكليف اختاره المصنف ﴿قوله و ان تأخر رتبة﴾ فان لفظ ابراهيم على قرآءة الجمهور منصوب على انه مفعول ابتلى و لفظ ربه مرفوع على انه فاعله و المفعول وان قدم لفظا فهو مؤخر رتبة الا انه قدم على الفاعل للاهتمام به فان كون الرب تعالى مبتليا مقرر فى الاذهان و المفعول لايتشوّف الذهن الى بيانه و معرفته و انما يتشوّف و يطلب معرفة المبتلى و للايجاز ايضا فانه لو قدم الفاعل و قيل رب ابراهيم ثم ذكر ابراهيم منصوبا على المفعولية لتكرر ذكر ابراهيم و الايجاز مطلوب فى الكلام و ايضا كون ضمير المفعول متصلا بالفاعل يوجب تقديم المفعول اذ لو اخر و قيل و اذ ابتلى ربه ابراهيم لزم احتمال الاضمار قبل الذكر لفظا و رتبة و ذلك لايجوز اجماعا و الكلمات جمع كلمة و هى اللفظ الموضوع لمعنى مفرد فيكون الكلمات عبارة عن الالفاظ الموضوعة المنظومة الا انها قد تطلق على المعانى التى تحتها كما فى قوله تعالى و تمت كلمات ربك صدقا و عدلا اى قضية و حكمة و قوله تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى اى للمعانى التى تبرز بالكلمات و لايجوز ان يراد بها الالفاظ لان مايحصره اللفظ يحصره الخط لما بين الدال و المدلول من التضايف و المتضايفان متكافئان فى الوجود و التعقل و لذلك فسرت بالخصال الثلاثين المحمودة المذكورة فى قوله تعالى فى سورة برآءة التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف و الناهون عن المنكر و الحافظون لحدود الله و بشر المؤمنين و قوله فى سورة الاحزاب ان المسلمين و المسلمات و المؤمنين و المؤمنات و القانتين و القانتات و الصادقين و الصادقات و الصابرين و الصابرات و الخاشعين و الخاشعات و المتصدقين و المتصدقات و الصائمين و الصائمات و الحافظين فروجهم و الحافظات و الذاكرين الله كثيرا و الذاكرات اعد الله لهم مغفرة و اجرا عظيما و قوله تعالى قد افلح المؤمنون الذين هم فى صلاتهم خاشعون و الذين هم عن اللغو معرضون و الذين هم للزكاة فاعلون و الذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ماملكت ايمانهم فانهم غير ملومين فمن ابتغى ورآء ذلك فاولئك هم العادون و الذين هم لاماناتهم و عهدهم راعون و الذين هم على صلواتهم يحافظون اولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون و الظاهر ان طريق توزيع الخصال الثلاثين على السور الثلاث اشتمال كل واحدة من تلك السور على عشر خصال فان سورة برآءة مشتملة عليها بان يعد الايمان المدلول عليه بقوله تعالى و بشر المؤمنين خصلة مستقلة و اشتمال سورة الاحزاب عليها ظاهر و اما اشتمال سورة المؤمنين عليها فبأن يعتبر كل واحد من الايمان و الخشوع فى الصلاة و الاعراض عن اللغو و فعل الزكاة و حفظ الفرج عن الحرام و قربان الازواج و قربان المملوكات و رعاية الامانة و رعاية العهد و محافظة الصلاة خصلة مستقلة و كون الايمان معدودا فى السورتين المعدودتين الاخيرتين لاينافى كون مجموع الخصال ثلاثين لانه لما كان المذكور فى كل سورة عشرا كاملة بناء على ان شيأ من الخصال لم يذكر مكررا فى شئ من السور كان المذكور فى مجموع السور الثلاث ثلاثين خصلة و التكلف اللازم لما اختاره المصنف اهون مما لزم لما اختاره صاحب الكشاف فلذا عدل عنه المصنف ﴿قوله كما فسرت بها﴾ اى كما فسرت الكلمات بالمعانى فى قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات و قيل غير ذلك و ان لم يذكره المصنف ثم حيث قيل المراد بالكلمات البكاء و الحياء و الدعاء و قيل الندم و الاستغفار و الحزن قال ابن عطية و هذا يقتضى ان آدم عليه الصلاة و السلام لم يقل شيأ الا الاستغفار المعهود كذا فى تفسير الامام القرطبى و قيل هى الاوامر و النواهى قبلها آدم و ائتمر

و الضمير لابراهيم و حسن لتقدمه لفظا و ان تأخر رتبة لان الشرط احد التقدمين و الكلمات قد تطلق على المعانى فلذلك فسرت بالخصال الثلاثين المحمودة المذكورة فى قوله التائبون العابدون الآية و قوله ان المسلمين و المسلمات الى آخر الآيتين و قوله قد افلح المؤمنون الى قوله اولئك هم الوارثون كما فسرت بها فى قوله فتلقى آدم من ربه كلمات

بما امر به وانتهى عما نهى عنه فغفرله ودليله قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات كذا فى التيسير ﴿قوله وبالعشر التى هى من سنته﴾ عطف على قوله بالخصال الثلاثين والسنن العشر خمس منها فى الرأس وهى قص الشارب اى قطعه بالمقص وهو المقراض والمضمضة والاستنشاق والسواك والفرق اى تفريق شعر الرأس فى الجانبين وخمس فى الجسد وهى تقليم الاظفار اى قصها والقلامة ما زال منها وحلق العانة والاختتان ونتف الابط وغسل مكان الغائط والبول بالماء قال الامام القرطبى قص الشارب الاخذ منه حتى يبدو طرف الشفة ولا يحلقه فيمثل نفسه روى ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يقص اظفاره وشاربه قبل ان يخرج الى الجمعة وقال الطحاوى لم نجد عن الامام الشافعى شيأ منصوصا عليه فى كيفية قص الشارب واصحابه الذين رأيناهم كالمزنى والربيع كانا يحفيان شواربهما وذلك يدل على انهما اخذا ذلك عن الامام الشافعى ثم قال واما ابو حنيفة وزفر وابو يوسف فكان مذهبهم فى شعر الرأس والشارب ان الاحفاء افضل من التقصير وروى ان احمد بن حنبل كان يحفى شاربه شديدا وسئل عن السنة فى الشارب فقال يحفى كما قال النبى عليه السلام * احفوا الشارب * وروى الترمذى عن ابن عباس رضى الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقص من شاربه ويقول ان ابراهيم خليل الرحمن كان يفعله وخرج النسائى عن ابن عباس رضى الله عنهما قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسدل شعره وكان المشركون يفرقون شعورهم وكان يحب موافقة اهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه بشئ ثم فرق رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ذلك واخرجه البخارى ومسلم عن انس * قال القاضى عياض سدل الشعر ارساله والمراد ههنا عند العلماء ارساله على الجبين واتخاذه كالقصة وهى شعر الناصية والفرق فى الشعر سنة لانه الذى رجع اليه النبى صلى الله عليه وسلم وقد قيل ان الفرق كان من سنة ابراهيم عليه السلام روى عن سعيد بن المسيب انه كان يقول ابراهيم عليه السلام اول من اختتن واول من اضاف الضيف واول من استحد واول من قلم الاظفار واول من قص الشارب واول من شاب فلما رأى الشيب قال يارب ماهذا قال الوقار قال يارب زدنى وقارا وقيل اول من خطب على المنابر ابراهيم عليه السلام خليل الله واول من ثرد الثريد واول من ضرب بالسيف واول من استاك واول من استنجى بالماء واول من لبس السراويل واجمع العلماء على ان ابراهيم عليه الصلاة والسلام اول من اختتن واختلف فى السن الذى اختتن فيه ففى المروى عن ابى هريرة موقوفا انه اختتن وهو ابن مائة وعشرين سنة وعاش بعد ذلك ثمانين سنة والاخبار بمثل هذا لايكون رأيا وقد روى عنه مرفوعا ايضا كذلك وروى ان ابراهيم عليه السلام اختتن بقدوم وهو ابن ثمانين سنة وقدوم اسم موضع وروى مشددا او مخففا وروى عن رسول الله عليه السلام قال * الختان سنة للرجال مكرمة للنساء * وعن كعب الاحبار قال خلق من الانبياء ثلاثة عشر مختونين آدم * وشيث * وادريس * ونوح * وسام * ولوط * ويوسف * وموسى * وشعيب وسليمان * ويحيى * وعيسى ونبينا صلى الله وسلم عليهم اجمعين وقيل هم اربعة عشر * آدم * وشيث * ونوح * وهود * وصالح * ولوط وشعيب * ويوسف * وموسى * وسليمان * وزكريا * ويحيى * وعيسى * وحنظلة * بن صفوان * نبى اصحاب الرس ومحمد صلى الله عليه وسلم وعلى سائر الانبياء والمرسلين * وروى عن ابن عباس ان عبد المطلب ختن النبى صلى الله عليه وسلم يوم سابعه وجعل له مأدبة وسماه محمدا واما الشيب فهو نور ويكره نتفه فانه روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال * لاتنتفوا الشيب مامن مسلم يشيب شيبة فى الاسلام الا كانت له نورا يوم القيامة وكتب الله له حسنة وحط عنه خطيئة * وكما يكره نتفه كذلك يكره تغييره بالسواد واما تغييره بغير السواد فجائز لقوله صلوات الله وسلامه عليه فى حق ابى قحافة وقد جيئ به ولحيته كالثغامة بياضا * غيروا هذا بشئ * واجتنبوا السواد * ولقد احسن من قال وقال آخر ۞ فسود اعلاها ويبض اصلها ۞ ولاخير فى الاعلى اذا فسد الاصل ۞

۞ يا خاضب الشيب بالحناء يستره ۞ سل المليك له سترا من النار ۞

واما الثريد فهو ازكى الطعام واكثره بركة وهو طعام العرب وقد شهد له النبى صلى الله عليه وسلم بالفضل على سائر الطعام فقال * فضل الثريد على الطعام كفضل عائشة على النساء * وروى عن اسماء بنت ابى بكر رضى الله عنهما انها كانت اذا ثردت غطته حتى يذهب حره تقول انى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول * انه اعظم للبركة * وقال عليه الصلاة والسلام اثردوا فان فيه بركة يقال ثرد الخبز يثرده ثردا اذا كسره فى القصعة فهو ثريد ومثرود ﴿قوله وبمناسك الحج﴾ اى وفسرت ايضا بها فالمعنى واذ كلف ابراهيم عليه السلام ربه بمناسك الحج اى بمواضع

وبالعشر التى هى من سنته وبمناسك الحج

العبادة المتعلقة بالحج واقامة مايليق بكل موضع من العبادة كالطواف والسعي ورمي الجمار والاحرام والوقوف
بعرفة ومزدلفة وغير ذلك فاداهن تامات كاملات من غير نقصان ﴿قوله وبالكوكب والقمرين﴾ وهي ماذكر في
سورة الانعام بقوله تعالى فلما جن عليه الليل رأى كوكبا ورأى القمر بازغا ورأى الشمس بازغة قال هذا ربي على طريق
الانكار لما رأى فيها من سمات الحدوث وهو الانتقال من حال الى حال فهذا من اقامة الحجة على غيره لاثبات
التوحيد وتنزهه تعالى عن سمات النقص الاترى الى قوله تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه فكان تقدير
الآية واذ كلف وامر ابراهيم ربه باقامة هذه الحجة على قومه فاقامها وامتثل ماامر به قال الحسن الكلمات هي
الخلال الست الكوكب والقمر والشمس والنار والهجرة والختان وقال ابو اسحق الزجاج هذه الاقوال ليست
بمتناقضة لان هذا كله مما ابتلي به ابراهيم عليه الصلاة والسلام كذا ذكره الامام القرطبي وذكر في شرح التأويلات
حاكيا عن بعض المفسرين ان المراد بالكلمات والله اعلم انه تعالى ابتلاه باربع محن عظام احداها محنة النفس حيث القي
في النار فاسلمها اليها وصبر في ذات الله حتى قيل ان جبريل عليه السلام قال له ألك حاجة فقال اما اليك فلا والثانية
محنة الولد حيث ابتلي باسكان احد ولديه مع امه بالوادي الذي لاماء فيه ولازرع ولاغرس وتركهما هنالك واخرج
عنهما من غير ان يكون لهما قيم ولا ترك لهما نفقة وابتلي ايضا بذبح احد ولديه فصبر على ذلك وأسلمه في ذات الله تعالى
والثالثة محنة الاهل والوطن حيث ابتلي بالهجرة الى الشام فصبر على ذلك في ذات الله تعالى والرابعة محنة المال
فأنفقه في سبيل الله وصبر عليه في ذات الله ولا محنة توازي هذه المحن في هذه الشدة والمشقة ولم يبتل احد من
الانبياء عليهم السلام باجتماع هذه البلايا ولما فسرت الكلمات بالمحن والشدائد العظام ومن المعلوم انه غير مكلف
ببعض تلك المحن كالقائه في النار ولم يتصور حقيقة الاختبار ممن لاتخفى عليه العواقب حمل الاختبار على المعاملة
المشبهة به حيث قال انه تعالى عامله بها معاملة المختبر بهن والمراد بالمعاملة المشبهة المذكورة سوق تلك المحن اليه
عليه الصلاة والسلام وايثاره الرضى بقضاء الله تعالى على السخط والاستكراه حيث مكنه من كل واحد من الرضى
والانقياد ومن السخط والاستكراه فلما شابه السوق المذكور بمعاملة المختبر مع المختبر اطلق عليه اسم الاختبار مجازا
وان كان لفظ الابتلاء حقيقة في معنى الاختبار فعلى هذا قوله على انه تعالى قيد لفسرت المقدر عاملا في قوله والنار
والهجرة وقوله وبما تضمنته الآيات التي بعدها اي وفسرت الكلمات ايضا بما ذكر بقوله تعالى اني جاعلك للناس اماما
الى آخر القصة ونقل الامام القرطبي عن مجاهد انه قال المراد بالكلمات قوله تعالى اني مبتليك بامر قال تجعلني للناس
اماما قال نعم قال ومن ذريتي قال لاينال عهدي الظالمين قال تجعل البيت مثابة للناس وأمنا قال نعم قال وترنا
مناسكنا وتتوب علينا قال نعم قال وترزق اهله من الثمرات قال نعم وعلى هذا فالقول بان الله تعالى هو الذي اتم واصح
﴿قوله وقرئ ابراهيم ربه﴾ اي برفع ابراهيم ونصب ربه وهي قرآءة ابن عباس رضي الله عنهما واختارها ابو حنيفة
وابتلاء ابراهيم ربه مجاز عن دعائه اياه بكلمات من الدعاء مبني على تشبيهه بالاختبار من حيث انه طلب منه تعالى
اشياء مبنية على اختباره ليرى انه تعالى هل يجيبه اليها اولا وهي معاملة شبيهة بالاختبار * فان قيل الاختبار اذا
اسند اليه تعالى وجب حمله على المجاز ضرورة فما الحاجة الى حمله عليه على تقدير ان يسند الى العبد مع ان العبد يجوز
عليه الاختبار حقيقة * اجيب بان العبد وان صح ان يصدر عنه الاختبار الا انه لايجوز عليه ان يختبر ربه لان من
هو الفعال لما يشاء ولا يسأل عما يفعل لايختبر واقل مافيه انه ترك الادب لان الادنى لايختبر الاعلى ﴿قوله فاداهن
كلا﴾ مناسب لكون ابتلي بمعنى امر وكلف وقوله وقام بهن حق القيام مناسب لكونه بمعنى عامل معاملة المختبر
فان حسن النظر في الاجرام العلوية والتيقن بان شيأ منها لايصلح للربوبية وكذا الصبر على المحن والرضى بقضاء الله
تعالى وحكمه قيام بهن حق القيام وعلى التقديرين ضمير اتم لابراهيم الا اذا فسرت الكلمات بما تضمنته الآيات
التي بعدها فان الظاهر حينئذ ان يكون ضمير اتم راجعا الى الرب تعالى كما نقل عن القرطبي آنفا ﴿قوله استئناف ان
اضمرت ناصب اذ﴾ فان كلمة اذ لكونها لازمة للظرفية لابد لها من عامل ينصبها على الظرفية وهو هنا مضمر وتقدير قوله
تعالى واذ ابتلى ابراهيم واذكر الحادث وقت ابتلائه والظرف معمول الحادث الذي هو وقت ابتلائه وقوله تعالى قال
اني جاعلك للناس اماما على الاول استئناف كما ذكره فيكون ابتلاؤه بما ذكر من الكلمات قبل نبوته لان الآية
تدل حينئذ على ان قيامه عليه السلام بهن وادآءه تلك التكاليف الشاقة تامة كاملة كان كالسبب المناسب لجعله
اماما وتشريفه بجعل النبوة والرسالة فيه والسبب متقدم في الوجود على المسبب * فان قيل ابتلاؤه بتلك التكاليف

وبالكوكب والقمرين وذبح الولد والنار
والهجرة على انه تعالى عامله بها معاملة
المختبر بهن وبما تضمنته الآيات التي بعدها
وقرئ ابراهيم ربه على انه دعا ربه
بكلمات مثل ارني كيف تحيي الموتى واجعل
هذا البلد آمنا ليرى هل يجيبه وقرأ ابن
عامر ابراهام بالالف جميع ما في هذه السورة
(فاتمهن) فاداهن كلا وقام بهن حق
القيام كقوله تعالى وابراهيم الذي وفى
وفي القرآءة الاخيرة الضمير لربه اي اعطاه
جميع مادعاه (قال اني جاعلك للناس اماما)
استئناف ان اضمرت ناصب اذ كأنه قيل
فماذا قال له ربه حين اتمهن فاجيب بذلك

كيف يتقدم على جعله اماما وهو لايعرف كونه مكلفا بها الا بان يوحى اليه وذلك يستلزم كونه نبيا وقت الابتلاء اجيب بمنع الاستلزام لجواز ان يوحى الله تعالى اليه على لسان جبريل بهذه التكاليف الشاقة فلما اتمها جعله نبيا مبعوثا الى الخلق * فان قيل تقدم الابتلاء والاتمام على النبوة مسلم على تقدير ان تفسر الكلمات بماعدا ذبح الولد والهجرة والنار واما على تقدير ان تفسر بها فلا نسلم تقدمه عليها فان كل واحدة منها كانت بعد النبوة وكذا الختان فانه قد روى انه عليه الصلاة والسلام ختن نفسه وهو ابن مائة وعشرين سنة * اجيب بانه ان ثبت بالدليل السمعى القاطع ان المراد من الكلمات هذه الاشياء فلا جرم كان المراد من قوله اتمهن اى قام بهن بعد نبوته ﴿قوله او بيان﴾ اى ويجوز ان يكون قوله تعالى قال انى جاعلك للناس اماما على تقدير ان يكون ناصب اذ مضمرا بيانا وتفسيرا لقوله ابتلى لان مابعد قال الى آخر قوله اذ قال له ربه اسلم كالشرح والتفصيل لما اجمل فى قوله ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فانه تعالى امره اولا بقوله اسلم واتمه ابراهيم عليه الصلاة والسلام كما ينبئ عنه قوله اسلمت لرب العالمين فانه وان كان متأخرا فى التلاوة لكنه متقدم على باقى التكاليف تحقيقا كما قيل انه عليه السلام لما خرج من النار ورأى مارأى من الكوكب والقمر والشمس ورد الوهيتها بما رد خوطب بان قيل له اسلم فقال وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض جوابا لقوله اسلم وامره ثانيا بقوله انى جاعلك للناس اماما وابتلاه ثالثا بقوله واذ جعلنا البيت مثابة للناس اى امرنا ابراهيم بان يجعله صالحا لذلك فامتثل الامر وحصل المأمور به برفع ابراهيم واسمعيل قواعده داعيين لله متضرعين اليه فقلنا للناس اتخذوا من مقام ابراهيم مصلى وابتلاه رابعا بما يدل عليه قوله وعهدنا الى ابراهيم واسمعيل ان طهرا بيتى للطائفين فظهر بهذا كونه بيانا لماقبله ﴿قوله وان نصبته بقال فالمجموع جملة﴾ اى جملة قال مع مقوله وماوقع معمولا لها على الظرفية يكون جملة معطوفة على جملة قوله يا بنى اسرآئيل عطف قصة ابراهيم على قصة قوم موسى لان قال اذا كان عاملا فى الظرف يكون متقدما عليه مؤخرا عن حرف العطف فتكون الجملة معطوفة على ماقبلها وجعل قد يتعدى الى مفعول واحد كما فى قوله تعالى وجعل الظلمات اى اوجدها وجاعلك فى الآية متعد الى اثنين الكاف مفعوله الاول واماما ثانيهما والاصل جاعل اياك وعدل عن المنفصل لعدم تعذر اتيان المتصل ﴿قوله والامام اسم لمن يؤتم به﴾ اى لمن يقتدى به كاللباس فانه اسم لما يلبس يقال ام القوم فى الصلاة امامة وائتم القوم به اذا اقتدوا به * فان قيل ما الفرق بين الامام والمقتدى حتى يكون احدهما اسما والآخر صفة مع ان مدلول كل واحد منهما هو الذات الموصوفة ببعض المعانى والاوصاف * قلنا نعم ان مثله وان كان اسما لكنه من الاسماء المشبهة بالصفات من حيث ان المعنى القائم بالذات جزء من مفهوم اللفظ كما هو كذلك فى الصفات ويشبه بها ايضا من الاسماء ما وضع لذات معينة بملاحظة معنى من المعانى المتعلقة بها لكن يكون المعنى خارجا عن الموضوع او سببا باعثا لتعيين الاسم بازآئها كاحمر اذا جعل علما لذات فيه حمرة وكالدابة اذا جعلت اسما لذوات الاربع فى انفسها وجعل دبها سببا مرجحا لتسميتها به لا جزأ من مفهوم اللفظ الاول نحو الامام واللباس واسماء الزمان والمكان والآلة اشد اشتباها بها من حيث ان المعنى الذى اعتبر فى الوضع داخل فى مفهوم كل واحد منها فان مفهومها مركب من ذات معينة ومعنى مخصوص واما الاسماء الموضوعة لذوات معينة من غير ان يلاحظ معها شئ من المعانى القائمة بها كاسد وفرس فانها لاتشتبه بالصفة اصلا وهو ظاهر والفرق بينها وبين ما اشتبه بها من الاسماء ان الصفة وان كانت موضوعة للذات باعتبار معنى معين يقوم بها الا ان تلك الذات مبهم لم يلاحظ معها خصوصية ما اصلا وان المقصود من اللفظ الموضوع بازآئها هو المعنى القائم بها وذلك المعنى هو المصحح لاطلاق اللفظ على تلك الذات المبهمة فيصح اطلاقه على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى وانما احتيج الى ملاحظة الذات على وجه الابهام والعموم مع كونها غير مقصودة بنفسها من حيث ان ذلك المعنى لايقوم بذاتها وانما يقوم بالذات الموصوفة به فاحتيج الى ملاحظة الموصوف معه وذكره لفظا وتقديرا معينا للذات التى قام بها المعنى بخلاف الاسماء فان المقصود منها الدلالة على الذوات المعينة بنوع تعينا شخصيا كان او نوعيا او جنسيا والمعانى الملحوظة معها فى الوضع انما اعتبرت لكونها مرجحة لتسمية تلك الذات بما وضع بازآئها من الالفاظ دون غيرها فان المعانى الملحوظة فى الاسماء ليست مصححة للاطلاق حتى يطرد فى كل ما يوجد فيه المعنى بل هى اسباب باعثة لتعيين الاسم بازآء الذات المعينة ومعيار الفرق ان كل واحد من الاثنين يصح ان يوصف نحو امام عالم ولباس حسن ولا يصح ان يوصف به فلا يقال رجل امام ولا حسن لباس بخلاف الصفة فانها يوصف بها ولا تقع الاسمية على قوله جاعلك اماما انما هو لافادة الدوام

(والثبات)

او بيان لقوله ابتلى فتكون الكلمات ماذكره من الامامة وتطهير البيت ورفع قواعده والاسلام وان نصبته بقال فالمجموع جملة معطوفة على ماقبلها وجاعل من جعل الذى له مفعولان والامام اسم لمن يؤتم به وامامته عامة مؤبدة اذ لم يبعث بعده نبى الاكان من ذريته مأمورا باتباعه

والثبات ويلزم منه ان لايكون المراد بالامامة ههنا النبوة لانه عليه الصلاة والسلام لم يكن نبيا للناس على العموم في كل زمان على التأبيد مع انه امام لهم على العموم والتأبيد الا ان امامته لهم على العموم تستلزم ان يكون رسولا من عند الله مستقلا بالشرع اذ لو كان تابعا لرسول آخر لكان مأمورا باتباع ذلك الرسول ولا يكون اماما للناس على العموم فالمعنى انه لما قيل فاتمهن توجه ان يقال مافعل الله به جزآء لما فعل فاجيب عنه بان يقال قال انى جاعلك للناس اماما اى وعده بما يتلوه من الاكرام والافضال وهو كونه نبيا فى عصره ومقتدى لكافة الناس الى قيام الساعة ولما وعده الله تعالى بذلك حقق ذلك الوعد فيه فانه لم يبعث بعده نبي الا من ذريته كما قال تعالى وجعلنا فى ذريته النبوة والكتاب ورسولنا افضل الرسل وخاتم الانبياء صلى الله عليه وسلم كان من اولاد ولده اسحق على نبينا وعليهم الصلاة والسلام وان كان اهل الاديان كلهم مع شدة اختلافهم ونهاية معاداة بعضهم بعضا كانوا يعظمون ابراهيم عليه السلام ويتشرفون بالانتساب اليه اما فى النسب واما فى الدين والشريعة حتى ان عبدة الاوثان كانوا يعظمونه ويفتخرون بما بناه من البيت ومجاورته وقال تعالى فى القرآن ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابراهيم وقال ملة ابيكم ابراهيم وهو نصب على الاغرآء وقال قد كانت لكم اسوة حسنة فى ابراهيم وجميع امة محمد صلى الله عليه وسلم يقولون فى آخر صلاتهم اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد قيل فى سببه انا لما قلنا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كأنه قيل لنا ان ابراهيم الذى طلب من الله تعالى ان يرسل اليكم مثل هذا الرسول الذى هو رحمة للعالمين حيث قال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم فاهديكم اليه فحينئذ نقول كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم ثم نلاحظ ان هذه الخيرات كلها من الله تعالى فنقول شكرا لاحسانه انك حميد مجيد ﴿ قوله اى وبعض ذريتى ﴾ بنصب بعض للاشارة الى ان الاضافة فى جاعلك لفظية فى تقدير الانفصال * ولما ورد على كون قوله ومن ذريتى معطوفا على الكاف ان يقال الجار والمجرور لايصلح لان يكون مضافا اليه فكيف يعطف عليه وايضا كيف يصح العطف على الضمير المجرور بدون اعادة الجار وايضا ان من ذريتى مقول ابراهيم وجاعلك مقول الله تعالى فكيف يجوز ان يكون المعطوف مقول قائل والمعطوف عليه مقول قائل آخر * اشار المصنف الى دفع الاولين بقوله اى وبعض ذريتى فان الاضافة اذا كانت لفظية صورية وكانت كلمة من تبعيضية يكون المعنى والتقدير وجاعل بعض ذريتى ولا خفاء فى صحته واشار الى دفع الثالث بتمثيله بقوله وزيدا فى جواب سأكرمك يريد انه من باب عطف التلقين كان ابراهيم عليه الصلاة والسلام يلقن ويقول قل وبعض ذريتى فلا يشترط اتحاد المتكلم بالمعطوف والمعطوف عليه ونظير هذا العطف ماروى الشيخان عن ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال * اللهم ارحم المحلقين * قالوا والمقصرين يارسول الله قال * والمقصرين * ولم يجعله منصوبا بتقدير فعل الامر اى واجعل بعض ذريتى احترازا عن صورة الامر ودلالة على انه واقع كائن البتة كذا فى الحواشى السعدية يعنى ان فى جعله منصوبا بالعطف على الكاف فائدتين الاولى مراعاة الادب بالاحتراز عن صورة الامر الثانية جعل نفسه كالنائب عن المتكلم وجعل كلامه من تتمة كلام المتكلم ومعطوفا عليه للدلالة على ان مضمون كلامه كائن متحقق البتة كالمعطوف عليه ﴿ قوله فعلية ﴾ او فعولة فاصلها على الاول ذررية وعلى الثانى ذرروية ولما كثر التضعيف قلبت الرآء الثالثة فى الصورتين يآء فصارت فى الصورة الاولى ذريية فادغمت اليآء فى اليآء فصارت ذرية وفى الصورة الثانية ذرويية فاجتمعت الواو واليآء والاولى منهما ساكنة فقلبت الواو يآء وادغمت اليآء فى اليآء ثم كسرت الرآء المشددة لتسلم اليآء فصارت ذرية فهى فى الصورتين من الذر بمعنى التفريق يقال ذررت الحب والملح والدوآء اذره ذرا اذا فرقته وسمى بنوا آدم ذرية من حيث ان الله تعالى فرقهم على الارض وبثهم فيها ﴿ قوله او فعولة او فعيلة ﴾ على انها من الذرء بمعنى الخلق فاصلها على الاول ذروأة وعلى الثانى ذريئة فقلبت همزتها فى الصورتين يآء فادغمت اليآء فى اليآء الثانية وهو ظاهر وكذا فى الاولى بعد قلب الواو الساكنة يآء كما مر فى نحو ذرويية وفى الصحاح ذرأ الله الخلق يذرأهم ذرأ اى خلقهم ومنه الذرية وهى نسل الثقلين الا ان العرب تركت همزها والجمع الذرارى والمراد بالذرية هنا الابناء خاصة ويطلق على الآباء والابناء والذكور والاناث والصغار منه قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا الى قوله ذرية بعضها من بعض فدخل فيها الآباء والابناء وتقع الذرية على الواحد كما فى قوله تعالى رب هب لى من لدنك ذرية طيبة يعنى ولدا صالحا ﴿ قوله اجابة الى ملتمسه ﴾ وهو ان لاتختص الامامة به

(قال ومن ذريتى) عطف على الكاف اى وبعض ذريتى كما تقول وزيدا فى جواب سأكرمك والذرية نسل الرجل فعلية او فعولة قلبت رآؤها الثالثة يآء كما فى تقضيت من الذر بمعنى التفريق او فعولة او فعيلة قلبت همزتها من الذرء بمعنى الخلق وقرئ ذريتى بالكسر وهى لغة (قال لاينال عهدى الظالمين) اجابة الى ملتمسه

بل يكون من ذريته من يقتدى به فى الدين و اعمال البرّ و الخير و لو لم يكن المقصود اجابة دعوته بل ردّ سؤاله لكان الجواب لا و ان يقال لاينال عهدى ذريتك و قد حقق الله تعالى اجابة ملتمسه فى المؤمنين من ذرّيته كاسماعيل واسحق ويعقوب ويوسف وموسى وهرون وداود وسليمان وايوب ويونس وزكرياء ويحيى وعيسى وجعل آخرهم محمدا المصطفى صلى الله عليه وسلم وعليهم اجمعين الذى هو افضل الانبياء والائمة * فان قيل كيف يكون هذا القول منه تعالى اجابة الى ملتمسه و المفهوم منه ان يكون ردّ السؤال بمنزلة ان يقال ان ذرّيتك ظلمة و الظالم لاينال الامامة فكيف اجعلهم ائمة للناس كما اذا قيل علم بنى فلان الكلام فقال الكلام لاينال للحمقى فانه ردّ السؤال حيث وصفهم بالحمق ثم حكم بان الحمقى ليسوا باهل لتعلم الكلام فكأنه قال لااعلمهم ثم بين سبب ذلك بانهم لحماقتهم لايطلعون على دقائقه و اسراره فكيف اعلمهم وهم كذلك * فالجواب انه اجابة لاصل ملتمسه و هو ان يجعل بعض ذرّيته اماما للناس وردّ لما فيه من اطلاق الذرّية فانه يدل على انه عليه الصلاة و السلام طلب الامامة فى حق بعض من يطلق عليه اسم الذرية اى بعض سواء كان مؤمنا ام كافرا و الذرية الكافرة لاتصلح للامامة فهذا القول من الله تعالى ارشاد له عليه السلام ان يسأله الامامة للصالحين منهم وردّ الاطلاق لايكون ردّا للمقيد الموصوف بشرائط الامامة وردّ سؤاله من حيث الاطلاق لاينافى كونه اجابة لاصل ملتمسه الاترى ان الجواب يقتضى اعادة ما فى السؤال فكأنه قيل اجبت ملتمسك فى حق البعض الذى لم يكن ظالما من ذرّيتك و اما الظالمون منهم فانهم لاينالون ماعهدت اليك من الامامة فى الدين الحق فان مجرّد الملك و الاستيلاء بطريق القهر كثيرا ما يكون للكفرة و ذلك لايسمى امامة قال سعيد بن جبير المراد بالظالم ههنا الكافر اذ هو الظالم المطلق * فان قيل ان ابراهيم عليه الصلاة و السلام كان عالما بان ماعهد اليه من الامامة لانصيب للكافر منه فكيف اطلق الذرية واجيب بانه كان يعلم ذلك لكن لايعلم حال ذرّيته فبين الله تعالى ان فيهم من هذا حاله و ان المعهود انما تحصل لمن ليس بظالم منهم قال الله تعالى وباركنا عليه وعلى اسحق ومن ذرّيتهما محسن وظالم لنفسه مبين فالمحسن المؤمن و الظالم الكافر ﴿قوله لانها امانة من الله تعالى وعهد﴾ يعنى ان الامامة خلافة من قبل الله تعالى فى رعاية عباده و القيام بامورهم بقضاء مهماتهم و دفع المضارّ عنهم و عقد العهد على ذلك على ان يكون المراد بالعهد ماهو المراد بقولهم المؤتمن اذا عهد و فى فالامام مؤتمن على رعاية احوال الخلق و حسن التعهد و التحفظ بهم و من عاهد عليها ملتزم بها قال الراغب انه تعالى بين بقوله لاينال عهدى الظالمين انه قد يكون من ذرّيته ظالم و بين ان الامام متحمل للعهد و الظالم لاعهد له فاذا لاامامة له ويؤيد هذا ما روى فى الخبر ان الله تعالى يقول يوم القيامة لوالى السوء يا راعى السوء اكلت اللحم و لبست الصوف و لم تؤدّ الكثير و لم ترعها فى مرعاها انتهى كلامه اى يقال ياخائنا فيما ائتمنت عليه قد استوفيت من رعيتك كل منفعة تتصوّر منهم ثم قصرت فى رعاية حقوقهم و تقوية ضعفائهم ﴿قوله و فيه دليل على عصمة الانبياء من الكبائر قبل البعثة﴾ وجه الدلالة ان المراد بالعهد المذكور فى الآية ماعهد مع ابراهيم عليه الصلاة و السلام من جعله اماما و لما ثبت بالآية ان الامام يجب ان يكون معصوما من الظلم قبل جعله اماما ثبت عصمة الانبياء عليهم الصلاة و السلام منه قبل بعثهم لان كل نبى امام بناء على ان الامام هو الذى يؤتم به والنبى اولى الناس بذلك فيكون اماما بالضرورة فاذا كان الظلم الاصلى مانعا عن الامامة فهو عن النبوّة امنع فثبت ان النبى يجب ان يكون معصوما من الظلم قبل البعثة كالامام و مرتكب الكبيرة ظالم لنفسه فلايصلح للنبوّة كما لايصلح للامامة وفيه بحث لان مدلول الآية ان الظالم مادام ظالما لاتناله الامامة لا ان من كان ظالما فى وقت ما من الاوقات ثم تاب عنه لاتناله الامامة فاللازم منه ان لاتصيبه النبوّة ايضا حال كونه ظالما فكيف يلزم منه العصمة قبل البعثة و الفرق بين الظلم القديم الذى تاب عنه الظالم و الظلم الحالى ان الثانى يخل بما هو المقصود من جعله اماما بخلاف الاوّل فان المقصود من نصب الامام انما هو اخلاء وجه الارض عن الظلم و الفساد و حماية اموال الناس واعراضهم من تعرّض الظلمة و المفسدين فاذا نصب من كان ظالما فى الحال فقد جاء المثل السائر وهو قولهم من استرعى الذئب ظلم اى ظلم الغنم وقول من قال

❁ وراعى الشاة يحمى الذئب عنها ❁ فكيف اذا الرعاة بها ذئاب ❁

ولا يلزم هذا فى نصب من تاب عن ظلمه فان التائب من الذنب كمن لاذنب له قال الامام اتفق الجمهور من الفقهاء والمتكلمين على ان الفاسق حال فسقه لايجوز ان ينصب اماما يعنى ان الفسق الحالى يمنع من جعله اماما و اما الفسق

وتنبيه على انه قد يكون من ذريته ظلمة وانهم لاينالون الامامة لانها امانة من الله تعالى وعهد والظالم لايصلح لها وانما ينالها البررة الاتقياء منهم وفيه دليل على عصمة الانبياء من الكبائر قبل البعثة وان الفاسق لايصلح للامامة

الطارئ بعد كونه اماما فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال انه يبطل الامامة فينعزل عنها بطريان الفسق ومنهم من ذهب الى انه لايبطلها فلا ينعزل الامام بطريان الفسق عليه واحتج الاولون بهذه الآية وقالوا ان الفاسق سواء كان فسقه اصليا او طارئا ظالم لنفسه وبين الظلم والامامة منافاة لمقتضى هذه الآية فلا يجتمعان فينعزل عن الامامة بطريان الفسق عليه كما لايجوز نصبه اماما حال فسقه ﴿قوله وقرئ الظالمون﴾ بالرفع على اسناد الفعل اليه فيكون عهدى فى محل النصب على المفعولية والامر بعكس هذا فى قرآءة الجمهور والاختلاف انما هو فى اللفظ والاعراب لا فى اصل المعنى وقرأ حمزة وحفص عهدى بسكون الياء والباقون بفتحها ﴿قوله تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس﴾ معطوف على قوله واذ ابتلى والبيت ومثابة مفعولا جعل لانه بمعنى صيرنا فيتعدى الى اثنين يقال ثاب يثوب ثوبا وثؤوبا ومثابة اذا رجع بعد ذهابه فالمثابة مصدر وصف به او يراد به الموضع الذى يثاب اليه اى يرجع اليه قال ورقة بن نوفل فى الكعبة

مثاب لاحياء القبائل كلها * تخب اليها اليعملات الذوابل

والهاء فى مثابة للمبالغة لكثرة من يثوب اى يرجع لانه قلما يفارق احد البيت الا وهو يرى انه لم يقض منه وطرا فهو كنسابة وعلامة قاله الاخفش وقال غيره هى تاء تأنيث المصدر وليست للمبالغة قيل جعل الله البيت مرجعا للزائرين من حيث انهم لايقضون منه وطرا بزيارته مرة او مرتين بل كلما اتوه وانصرفوا عنه اشتاقوا الى الرجعة اليه لما اعتقدوا فى زيارته من الفوائد المتعلقة بمحو الخطيئات ورفع الدرجات مالم يعتقدوا مثله فى سائر الاعمال قال الشاعر

جعل البيت مثابا لهموا * ليس منه الدهر يقضون الوطر

فالبيت مثابة لاعيان الزائرين او امثالهم من حيث النية والاشتياق اليه والالف واللام فى الناس للاستغراق العرفى او للعهد الذهنى اذ العهد الخارجى منتف وتعذر الحمل على الاستغراق الحقيقى لان البيت ليس مثابة لجميع الناس لان الاكثر لايحج ولايعتمر ومن حج او اعتمر قد لا يرجع ومن حج او اعتمر ومات فهو ليس براجع فثبت ان الثائب اليه انما هو بعض الناس اى كل من زاره وانصرف عنه من افراد الناس والمراد بالثوب مايعم حقيقة الرجوع والنية والتشوق اليه كما هو مقتضى الديانة بطريق عموم المجاز ﴿قوله يثوب اليه اعيان الزوار او امثالهم﴾ حمل تعريف الناس على العهد الذهنى فان زوار البيت من الحجاج والمعتمرين بعض منهم وجعل ثوب الزوار اعم من ثوبهم باعيانهم وانفسهم وثوب امثالهم واشباههم فان كل من زار البيت بعدهم امثال لما كانوا اشباها للزائرين اولا كان ماوقع منهم من الزيارة ابتداء بمنزلة عود الاولين فصدق بزيارتهم انه مثاب الزائرين ولما زار البيت زوار بعد زوار صدق ان يقال ان البيت كان مثابة للزوار من الناس وصدقه لايجب ان يكون بعود الاولين بانفسهم بل يصدق بمجيء امثالهم اليه فان مجيئهم عود لجنس الزائر اليه وهذا على تقدير ان تكون المثابة من الثوب بمعنى الرجوع ويجوز ان تكون من الثواب بمعنى العوض ﴿قوله وقرئ مثابات اى لانه مثابة كل احد﴾ يريد ان البيت وان كان مثابة واحدة بالذات لكنه مثابات كثيرة نظرا الى كثرة الاضافات الى الزائرين من حيث ان لايختص بواحد منهم ﴿قوله لايتعرض لاهله﴾ لان المشركين كانوا لايتعرضون لسكان الحرم ويقولون البيت بيت الله وسكانه اهل الله بمعنى اهل بيت الله وكان الرجل يرى قاتل ابيه فى الحرم ولا يتعرض له ويتعرضون لمن حوله كما قال الله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم وهذا الشئ توارثوه من دين اسمعيل عليه السلام فبقوا عليه الى ايام النبى عليه السلام فاجمعوا على ان من قتل فى الحرم قتل به ومن احدث فيه ماوجب الحد اقيم عليه الحد فيه ومن حارب فيه حورب وقتل هنالك لانه صار منتهكا لحرمة الحرم بالجناية فيه والقتل قصاصا او حدا شرع زجرا عما يرتكب مثله فى المستقبل وكفارة عما ارتكبه ليجعل كالمعدوم فيكون فيه صيانة حرمة الحرم وتحقق تعظيمه بزجره وزجر غيره عن انتهاك حرمة الحرم ورفع ما انتهك منها بقدر ما امكن واما اذا جنى خارج الحرم جناية توجب القتل ثم التجأ الى الحرم فقد اختلف فيه فذهب الامام الشافعى الى انه لايأمن بالالتجاء اليه ويستوفى منه فى الحرم ماوجب عليه على ماروى فى الخبر من ان الحرم لايفيد عاصيا وقال ابو حنيفة من لجأ الى الحرم كان آمنا من القتل ومن الاسباب الموجبة للقتل فمن جنى خارج الحرم كما لايقتل فى الحرم لايخرج منه ليقتل خارج الحرم عنده لكن يمنع من الطعام والشراب ولا يبلغ منه بل يضيق عليه حتى يموت او يضطر فيخرج بنفسه فيقتل وقال ابو يوسف

وقرئ الظالمون والمعنى واحد اذ كل ما نالك فقد نلته (واذ جعلنا البيت) اى الكعبة غلب عليها كالنجم على الثريا (مثابة للناس) مرجعا يثوب اليه اعيان الزوار او امثالهم او موضع ثواب يثابون بحجه واعتماره وقرئ مثابات اى لانه مثابة كل احد (وامنا) وموضع امن لايتعرض لاهله كقوله تعالى حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم

للسلطان ان يخرجه من الحرم فيقتل في الحدود وللولي في القصاص واجمعوا على ان اقامة الحدود فيما دون النفس جائزة في الحرم وان لم يكن اسبابها في الحرم والآية حجة لنا على الامام الشافعي في الملتجئ الى الحرم اذا كان مباح الدم من حيث انها تدل على انه يصير آمنا مادام فيه ومع ثبوت وصف الامن لا يتحقق اباحة القتل فلا يباح قتله في الحرم ويؤيد ذلك قوله تعالى ومن دخله كان آمنا كأنه قال من دخل البيت أمنوه وقوله تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام وقوله عليه الصلاة والسلام * ان مكة حرام بتحريم الله تعالى اياها يوم خلق السموات والارض لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي وانما احلت لي ساعة من نهار لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها ولا ينفر صيدها * ﴿ قوله من حيث ان الحج يجب ماقبله ﴾ اي يقطع ويمحو ما وجب قبله من حقوق الله تعالى الغير المالية واما الحقوق المالية مثل كفارة اليمين وحقوق العباد فلا يجبها الحج ﴿ قوله على ارادة القول ﴾ اي وقلنا اتخذوا منه موضع صلاة تصلون فيه على معنى واذ جعلنا البيت وقلنا اتخذوا وانما احتيج الى تقدير القول لئلا يلزم عطف الانشاء على الاخبار ونظيره قوله تعالى ورفعنا فوقكم الطور خذوا وان جعل معطوفا على المقدر عاملا لاذ يكون التقدير واذكر اذ جعلنا البيت مثابة للناس واتخذوا فلا يحتاج حينئذ الى تقدير القول لاتفاق الجملتين في الانشائية وكذا ان جعل كلاما معترضا بين الجملتين المتعاطفتين الواقعتين في قصة ابراهيم عليه السلام وهما قوله جعلنا البيت وعهدنا الى ابراهيم وكان امر الامة محمد صلى الله عليه وسلم بان يتخذوا من مقامه مصلى يصلون فيه ركعتي الطواف وغيرهما من الصلوات كما روى عن مقاتل وقتادة والسدي ان قوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى امر بالصلاة عند مقام ابراهيم وانما قلنا لا حاجة الى تقدير القول ان جعل كلاما معترضا بينهما لانه حينئذ يكون معطوفا على مداول قوله تعالى واذ جعلنا البيت مثابة لانه في قوة ان يقال توبوا الى الله فهي جملة امرية فيصح عطف مثلها عليها بلا تكلف ويؤيد هذا الاحتمال ماروى في سبب نزوله وهو قول عمر رضي الله عنه افلا نتخذه مصلى يريد افلا نؤثره لفضله بالصلاة فيه تبركا وتيمنا بموطئ قدم ابراهيم عليه السلام فاجابه رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله لم اومر بذلك فلم تغب الشمس حتى نزلت فانه يدل على ان الخطاب والامن والتوب والاتخاذ انما هو لامة محمد لا لامة ابراهيم عليه السلام ﴿ قوله وهو امر استحباب ﴾ اي الامر بتعيين مقام ابراهيم للصلاة عنده للاستحباب لانعقاد الاجماع على ان اماكن المسجد الحرام لا تفاوت بينها في حق ركعتي الطواف ولا في غيرهما من الصلوات فعلم به ان اهل الاجماع حملوا الامر بتعيين المقام للصلاة على الاستحباب وهو لا ينافي كون ركعتي الطواف واجبة كما ذهب اليه ابو حنيفة وعند الامام الشافعي هما سنة ﴿ قوله ومقام ابراهيم الخ ﴾ المقام بفتح الميم يجوز ان يكون مصدرا ميميا من قام يقوم وان يكون اسما لموضع القيام وهو الموضع الذي يضع عليه الانسان قدميه حيث يقوم والمقام بضم الميم موضع الاقامة ونفس الاقامة ايضا والتعريف المستفاد من اضافة المقام الى ابراهيم للعهد والمعهود موضعه الذي وضع عليه عليه السلام قدميه حين دعا الناس الى الحج او حين رفع بناء البيت وذلك الموضع هو الحجر الذي اثر قدميه فيه لانه عليه السلام قام عليه حقيقة في ذينك الوقتين ويطلق لفظ المقام ايضا على الموضع الذي كان الحجر فيه حين قام عليه ودعا او رفع البناء لان ذلك الموضع وان كان موضعا للحجر حقيقة وبالذات فهو موضع لابراهيم عليه السلام توسعا وبالواسطة والمقام المذكور في قول رسول الله صلى الله عليه وسلم * الركن والمقام ياقوتتان من ياقوت الجنة طمس الله تعالى نورهما * وفي قول انس بن مالك رأيت المقام فيه اصابعه واخمص قدميه والعقب غير انه اذهبه مسح الناس بايديهم المراد به نفس الحجر الذي قام عليه ﴿ قوله وهو موضعه اليوم ﴾ اي الذي يسمى اليوم مقام ابراهيم هو موضع ذلك الحجر روى الامام محيي السنة ان ابراهيم عليه السلام استأذن سارة ان يزور اسمعيل عليه السلام فاذنت له وشرطت عليه ان لا ينزل فقدم مكة حتى جاء الى باب اسمعيل فقال لامرأته اين صاحبك قالت ذهب يتصيد ويجيء الآن ان شاء الله تعالى فانزل يرحمك الله قال هل عندك ضيافة قالت نعم فجاءت باللبن واللحم وسألها عن عيشتهم فقالت نحن بخير وسعة فدعا لهما بالبركة ولو جاءت يومئذ بخبز او بر او شعير او تمر لكانت اكثر اراضي الله برا او شعيرا او تمرا فقالت له انزل حتى اغسل رأسك فلم ينزل فجاءته بالمقام فوضعته عن شقه الايمن فوضع قدمه عليه فغسلت شق رأسه الايمن ثم حولته الى شقه الايسر فغسلت شق رأسه الايسر فبقي اثر قدميه عليه فقال لها اذا جاء زوجك فاقرئيه السلام وقولي له قد استقامت عتبة بابك فلما جاء اسمعيل وجد ريح ابيه فقال لامرأته هل جاءك احد قالت نعم شيخ احسن الناس وجها واطيبهم ريحا فقال كذا وكذا فقلت له كذا

او يامن حاجه من عذاب الآخرة من حيث ان الحج يجب ماقبله اولا يؤاخذ الجاني الملتجئ اليه حتى يخرج وهو مذهب ابي حنيفة (واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى) على ارادة القول او عطف على المقدر عاملا لاذ او اعتراض معطوف على مضمر تقديره توبوا اليه واتخذوا على ان الخطاب لامة محمد صلى الله عليه وسلم وهو امر استحباب ومقام ابراهيم هو الحجر الذي فيه اثر قدمه او الموضع الذي كان فيه حين قام عليه ودعا الناس الى الحج او رفع بناء البيت وهو موضعه اليوم روى انه عليه الصلاة والسلام اخذ بيد عمر رضي الله تعالى عنه وقال هذا مقام ابراهيم فقال عمر أفلا نتخذه مصلى فقال لم أومر بذلك فلم تغب الشمس حتى نزلت

فغسلت وهذا موضع قدميه فقال ذلك ابراهيم عليه السلام وانت العتبة امرني ان امسكك وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما قال ثم لبث ماشاء الله ثم جاء بعد ذلك واسمعيل عليه السلام يبري نباله تحت دوحة قريبا من زمزم فلما رأه قام اليه فصنعا كما يصنع الوالد بالولد والولد بالوالد ثم قال يااسمعيل ان الله امرني بامر تعينني عليه قال اعينك قال ان الله امرني ان ابني هنا بيتا فعند ذلك رفع القواعد من البيت فجعل اسمعيل يأتي بالحجارة وابراهيم يبني حتى اذا ارتفع البناء جاء بهذا الحجر فوضعه له فقام ابراهيم على حجر المقام وهو يبني واسمعيل يناوله الحجارة وفي تفسير الكواشي ان مقام ابراهيم هو الحجر الذي قام عليه ابراهيم عند بناء البيت وهو الذي اعتمد عليه برجله حين غسل رأسه وهو على دابته والظاهر ان المراد بموضع ذلك الحجر الموضع الذي وضع فيه حين اعتمد عليه برجله عند غسل رأسه لانه موضع واحد وهو الموضع الذي غسل فيه رأسه فيكون الموضع الذي امرنا باتخاذه مصلى معلوما لنا بخلاف موضعه حين ماقام ابراهيم عليه لبناء البيت فانه مواضع متعددة في حوالي البيت فيلزم ان نكلف باتخاذ الموضع المجهول مصلى وفي التيسير قيل ان مقام ابراهيم هو الحجر الذي وضع عليه ابراهيم قدمه حين نادى بالحج فقد روى انه لما فرغ من بناء الكعبة قيل له اذن في الناس بالحج فقال كيف انادي وانا بين الجبال وليس بحضرتي احد فقال الله تعالى عليك النداء وعلي البلاغ فصعد ابا قبيس وصعد على هذا الحجر فارتفع هذا الحجر حتى علا على كل حجر في الدنيا وجمع الله له الارض كالسفرة فنادى يامعشر المسلمين ان ربكم بنى له بيتا وامركم ان تحجوه فحجوه فاجابه الناس من اصلاب الاباء وارحام الامهات فمن اجابه مرة حج مرة ومن اجابه عشرا حج عشرا الى هنا كلامه ولعل ذلك الحجر نقل من ابي نقل قبيس الى المسجد الحرام ووضع بازاء باب الكعبة في الموضع الذي تصلى فيه ركعتي الطواف مستقبلا الى البيت فازدحم عليه الناس يقبلونه ويمسحونه بايديهم حتى محي وفني بمرور الازمنة المتطاولة فصار مقام ابراهيم اليوم اسما لذلك الموضع الذي وضع فيه الحجر ومحي **قوله وقيل المراد به** اي بقوله واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى الامر بركعتي الطواف لان جعل مصلى بمعنى مدعى يدعى فيه كما قال مجاهد لفظ الصلاة غير المعنى المتبادر منه عند الاطلاق وهو الصلاة ذات الركوع والسجود ولاسيما ان ماروى عن جابر بن عبدالله رضي الله * عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم لما رأى البيت استلم الركن فرمل ثلاثا ومشى اربعا ثم اتى مقام ابراهيم فقرأ واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى فصلى ركعتين قرأ فيهما قل هو الله احد وقل ياايها الكافرون * كما يدل على ان المراد بالمصلى موضع الصلاة بمقام ابراهيم اي موضع الحجر الذي قام عليه ابراهيم عليه الصلاة والسلام يدل ايضا على ان المراد بالمصلى موضع الصلاة المعهودة قال الامام الرازي وههنا بحث فقهي في ركعتي الطواف أهما فرض ام سنة والجواب فيه نظر ان كان الطواف فرضا فللشافعي فيه قولان احدهما فرض لقوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى والامر للوجوب والثاني سنة لقوله عليه الصلاة والسلام حين قال هل علي غيرها فقال * لاالاان تطوع * وان كان الطواف نفلا مثل طواف القدوم فركعتاه سنة والرواية عن ابي حنيفة ايضا مختلفة في هذه المسئلة قال صاحب الهداية وهي واجبة عندنا وقال الامام الشافعي سنة لانعدام دليل الوجوب والله اعلم **قوله وقيل مقام ابراهيم الحرم كله** من حيث انه عليه الصلاة والسلام كان اتخذه مقاما ومكسنا لمقامه هنالك باولاده واهله كما قال الله تعالى خبرا عنه ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم فالامر باتخاذه مصلى على هذا القول للندب الى ان يصلى في جميع الحرم ولايخص بعض مواضعه بالعبادة لفضله على سائر بقاع الارض بتفضيل الله تعالى اياه فيكون ثواب ما كان فيه من العبادة اكثر واوفر فلذلك ندب الى ان يؤتى فيه بالصلاة الجامعة لسائر اصناف العبادة وانواعها **قوله وقيل مواقف الحج** اي مواضع افعال الحج كعرفات والمزدلفة ومنى ومكة فالمصلى على هذا معناه موضع الصلاة التي بمعنى الدعاء كما في قوله تعالى ياايها الذين آمنوا صلوا عليه فان ابراهيم عليه السلام قام في كل واحد من هذه المناسك ودعا وتقرب الى ربه والظاهر ان كلمة من في قوله تعالى من مقام ابراهيم للتبعيض على تقدير ان يراد بالمقام الحرم كله وان اريد به موضع الحجر او مواضع افعال الحج يجوز ان تكون للتبعيض وان تكون زائدة على رأي الاخفش فانه يجوز زيادتها في الاثبات ونقل الامام عن القفال انه قال من حمل مقام ابراهيم على الحجر خرج قوله تعالى واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى على المجاز ومن في قول الرجل اتخذت من فلان صديقا وقد اعطاني الله من فلان اخا صالحا ووهب الله لي منك وليا مشفقا انما تدخل لبيان المتخذ الموهوب وتمييزه في ذلك المعنى عن

وقيل المراد به الامر بركعتي الطواف لما روى جابر انه عليه الصلاة والسلام لما فرغ من طوافه عمد الى مقام ابراهيم فصلى خلفه ركعتين وقرأ واتخذوا من مقام ابراهيم الحرم مصلى وللشافعي رحمه الله تعالى في وجوبهما قولان وقيل مقام ابراهيم الحرم كله وقيل مواقف الحج واتخاذها مصلى ان يدعى فيها ويتقرب الى الله تعالى

غيره ﴿قوله اى واتخذ الناس مقامه الموسوم به يعنى الكعبة قبلة يصلون اليها﴾ فسر مقام ابراهيم على القرآءة بلفظ الماضى بالبيت الذى بناه وهو الكعبة وفسر المصلى بالقبلة لان الناس سوآء حمل على العموم او خص بالزآئرين لايصح ان يخبر عنهم بانهم اتخذوا الحجر المعهود او موضعه صلاة او دعاء بمعنى انهم يصلون فيه او يدعون لان اتخاذه كذلك انما هو من احكام شريعتنا ليس شريعة قديمة مثل كون البيت مثابة فلاجرم فسر المصلى بالموضع الذى يصلى اليه فان موضع الصلاة اعم من الموضع الذى يصلى فيه ومن الموضع الذى يصلى اليه واستلزم ذلك ان يفسر مقام ابراهيم بالكعبة لان المتوجه اليه فى الصلاة انما هو الكعبة بعينها وسميت بمقام ابراهيم لاهتمامه عليه السلام بها من حيث انه بناها بنفسه بمعاونة ابنه خالصا لله تعالى داعيين متضرعين اليه تعالى بقولهما ربنا تقبل منا واختارها مسكنا لذريته واهله ولاشك ان مثل هذه الملابسة القوية كافية فى صحة الاضافة واما اذا قرئ واتخذوا بلفظ الامر فانه يصح حينئذ ان يجعل المصلى بمعنى مايصلى فيه وان يجعل المقام بمعنى موضع القدمين اذلا مانع من ان يؤمر جميع الناس بان يصلوا فيه وان لم يصح ان يخبر عنهم بانهم صلوا فيه ويكون لفظ مقام ابراهيم على قرآءة الماضى موضوعا موضع ضمير البيت للاشارة الى ان علة اتخاذهم اياه قبلة اضافته الى ابراهيم عليه السلام من حيث انه عليه السلام بناه بامر الله تعالى ليكون مثابة للناس يأتون اليه من كل فج عميق مكبرين ومهللين ومسبحين ومعظمين شعائر الله ومشاعره ﴿قوله امرناهما﴾ فان العهد قديكون بمعنى الامر والوصية يقال عهد اليه اى امره واوصاه ومنه قوله تعالى الم اعهد اليكم وقوله ولقد عهدنا الى آدم والامر لابد له من المأمور به وهو فى الآية تطهيرهما البيت فلذلك قدر الباء بقوله بان طهرا وحذف الجار من أن وانّ شائع كثير ومدخول الجار بعد حذفه اما فى موضع النصب ان حذف الجار منسيا واوصل الفعل اليه بنفسه كما فى قوله تعالى واختار موسى قومه اوفى موضع الجر على ارادة الجار وعدم كونه منسيا كما فى قولك الله لافعلنّ بالجرّ ويحتمل ان لايكون له محل من الاعراب على ان تكون ان مفسرة بمعنى اى كالتى فى قوله تعالى وانطلق الملأ منهم ان امشوا وان المفسرة لاتصحب من الالفاظ الا مايتضمن معنى القول كالعهد فى هذه الآية ولا تصاحب صريح القول فلا يقال قلت لزيد ان افعل كذا ﴿قوله يريد طهراه من الاوثان﴾ اى احفظاه من ان ينصب حوله شئ من الاوثان ونحوها لابمعنى ازيلا واخرجا عنه ذلك كقولك لحافر البئر ضيق فم الركية وللخياط وسع كم القميص فانك لاتريد ان تقول ازل مافيهما من الوسعة والضيق بل المراد ضعهما ابتدآء ضيقة الفم وواسع الكم ﴿قوله او اخلصاه للطائفين﴾ اى خلصاه لهؤلاء الطوآئف بحيث لاياتيه غيرهم فيكون اشارة الى ان ماسواهم ليس بطاهر حيث اختص طهارة المحل بحضورهم فيه والطواف المشى حول الشئ والعكوف الاحتباس واللزوم على الشئ ويقال ايضا للاقبال على الشئ بحيث لاينصرف عنه وجهه والمقيم الذى هو ضدّ المسافر وكذا المعتكف فى المسجد ملازم لمكانه ومحتبس عليه فيصح تفسير العاكف بالمقيمين اشارة الى ان المراد بالطائفين حول البيت الغرباء القادمون الى مكة للزيارة وان العطف لتغاير الذوات فان اهل الحرام المقيمين فيه مغايرون لاهل الافاق القادمين الى مكة حاجين او معتمرين تغايرا ذاتيا وانما سمى القادمون من خارج الحرم بالطائفين مع ان الطواف لايختص بهم بناء على ان الطواف من لوازم افعالهم وان له مزيد اختصاص بهم من حيث ان مجاوزة الميقات لاتصح لهم الا بالاحرام وان الاحرام لايتحلل منه الا بالطواف فلما كان الطواف من لوازم الغرباء القادمين الى مكة واخص افعالهم عبر عنهم بالطائفين وجعله عنوانا لهم ليعلم ان الطواف اشهر اوصافهم وانه اكثر وجودا منهم بالنسبة الى الصلاة والا لما استحقوا هذه التسمية روى عن ابن عباس رضى الله عنهما ومجاهد وعطاء ان الطواف لاهل الامصار افضل والصلاة لاهل مكة افضل ومن فسر الطائفين بالقادمين الى مكة وفسر العاكفين بالمقيمين فيها وجعل عطف احدهما على الآخر من قبيل عطف الذوات فسر قوله تعالى والركع السجود بالمصلين من الفريقين اعنى من اهل مكة والقادمين اليها وجعل عطفه على ماقبله من قبيل عطف الصفات فان القادم طائف باعتبار ملابسته لوصف الطواف ومصل باعتبار ملابسته للصلاة وكذا المقيم بمكة عاكف فيها ومصل باعتبارين وعطفه على ماقبله مع اتحاد الذات للتنبيه على ان كل واحد من الاوصاف الثلاثة خصلة شريفة ينبغى ان يطهر لاجلها المحل وقال عطاء اذا كان طائفا فهو من الطائفين واذا كان جالسا فهو من العاكفين واذا كان مصليا فهو من الركع السجود يعنى ان العطف الواقع فى الآية من قبيل عطف الصفات والموصوف كل من حضر المسجد الحرام سوآء كان آفاقيا او من اهل الحرم والجلوس فى المسجد الحرام ناظرا الى

وقرأ نافع وابن عامر واتخذوا بلفظ الماضى عطفا على جعلنا اى واتخذ الناس مقامه الموسوم به يعنى الكعبة قبلة يصلون اليها (وعهدنا الى ابراهيم واسماعيل) امرناهما (أن طهرا بيتى) بان طهرا بيتى ويجوز ان تكون ان مفسرة لتضمن العهد معنى القول يريد طهراه من الاوثان والانجاس ومالايليق به او اخلصاه (للطائفين) حوله (والعاكفين) المقيمين عنده او المعتكفين فيه (والركع السجود) اى المصلين جمع راكع وساجد

الكعبة من جملة العبادات الشريفة المرضية بدليل ماروى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم *ان الله فى كل يوم وليلة مائة وعشرين رحمة تنزل على هذا البيت ستون للطائفين واربعون للمصلين وعشرون للناظرين* وقول المصنف المقيمين عنده يمكن ان يحمل على هذا المعنى بل هو اقرب لخلوه عن التكلفات اللازمة على الاحتمال الاول وفى الكشاف ويحتمل ان يراد بالعاكفين الواقفين بمعنى القائمين فى الصلاة بقرينة قوله تعالى فى سورة الحج وطهر بيتى للطائفين والقائمين والركع السجود فالمعنى للطائفين والمصلين لان القيام والركوع والسجود هيئات المصلى ولا يبعد ان يحمل لفظ المقيمين فى عبارة المصنف على هذا المعنى ايضا وايراد عبارة واحدة صالحة لان تحمل على كل واحد من الاقوال الثلاثة للمفسرين من جملة فضائل المصنف نور الله مرقده ﴿قوله تعالى واذ قال ابراهيم﴾ معطوف على قوله واذ ابتلى وتذكير للحال الثالث من احوال ابراهيم عليه السلام التى حكاها الله تعالى ههنا ﴿قوله يريد البلد﴾ بقرينة قوله تعالى فى سورة ابراهيم عليه السلام واذ قال ابراهيم رب اجعل هذا البلد آمنا او المكان لقوله تعالى حكاية عنه ربنا انى اسكنت من ذريتى بواد غير ذى زرع عند بيتك المحرم وظاهر ان كل واحدة من الدعوتين وقعت قبل صيرورة ذلك الوادى بلدا او مدينة فكأنه قال ههنا رب اجعل هذا الوادى القفر بلدا ذا امن وسلامة فيجوز ان يكون البلد ايضا داخلا تحت الطلب بخلاف ما اذا كانت الاشارة الى البلد كما فى تلك السورة فان المسئول حينئذ يكون نفس الامن فقط ويكون البلد بمعنى الارض لا بمعنى المدينة قال الامام الواحدى فى الوسيط كل موضع من الارض عامر او غير عامر مسكون او خال بلد والقطعة منه بلدة والجمع بلاد وبلدان وقال الجوهرى البلدة الارض يقال هذه بلدتنا كما يقال بحرتنا اى ارضنا ولما لم يصح ان يوصف البلد بالامن حقيقة ذكر له وجهين الاول ان يكون آمنا من باب النسب كلابن وتامر فانهما للنسبة موصوفهما الى مأخذهما كأنه قيل لبنى وتمرى فالمعنى بلد منسوب الى الامن ومثله عيشة راضية عند من جعلها بمعنى ذات رضى لا بمعنى مرضية على طريق اسناد المبنى للفاعل الى المفعول اسنادا مجازيا عقليا وان جعل من باب النسب يكون الاسناد حقيقيا والثانى ما اشار اليه بقوله او آمنا اهله فيكون من قبيل الاسناد المجازى لان الامن الذى هو صفة لاهل البلد حقيقة قد اسند الى مكانهم للملابسة بينهما كما اسند صفة النائم الى زمانه كقولك ليل نائم واختلف فى الامن المسئول فى هذه الآية على وجوه الاول انه الامن من القحط والجدب لانه اسكن ذريته بواد غير ذى زرع ولا ضرع فدعا لذريته وغيرهم رغد العيش *فان قيل فيكون سؤال الرزق بعده تكرارا* قلنا لا نسلم لان الامن من القحط يحصل بحصول ما يحتاج اليه من الاغذية من غير كد بليغ وهو لا يستلزم التوسعة بحصول الفواكه والثمرات فهو عليه السلام بالسؤال الاول طلب ازالة القحط وبالسؤال الثانى التوسعة العظيمة والثانى انه الامن من الخسف والمسخ والزلازل والغارات والجنون والجذام والبرص ونحو ذلك من البلايا التى تحل بالبلد والثالث انه الامن من القتل وهو قول ابى بكر الرازى واستبعده الامام القرطبى حيث قال وما ظن من ان المراد الامن من سفك الدم فى حق من لزمه القتل فان ذلك يبعد كونه مقصودا لابراهيم عليه الصلاة والسلام حتى يقال طلب من الله ان يكون فى شرعه تحريم قتل من التجأ الى الحرم وقد وجب قتله بما صدر منه خارج الحرم فانه بعيد جدا وروى الامام الواحدى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال يريد بلدا محرما لا يصاد طيره ولا يقطع شجره ولا يختلى خلاه فان صيد مكة لا ينفر ولا يتعرض له بنوع من الاذى ومن قتل صيد مكة فعليه جزاؤه ومن امثال العرب قولهم *آمن من حمام مكة* رأيت فى كتب متعددة من كتب التفاسير ان الحرم مأمن للطيور حتى بالنسبة الى السباع ايضا فان الاسد ربما يتبع الظبى خارج الحرم فيفر الظبى منه ويدخل الحرم فيرجع الاسد عنه ولا يتبعه فى الحرم وان اجتمعا فيه لا يهيج السبع عليه ولا ينفر الصيد منه حتى اذا خرجا من الحرم عدا السبع عليه وعاد الصيد الى النفور والهرب فسبحانه من قادر بيده ملكوت كل شئ *فان قيل ان مكة كانت حراما قبل دعوة ابراهيم لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة *ان هذا البلد حرمه الله يوم خلق السموات والارض فهو حرام بحرمة الله تعالى الى يوم القيامة فانه لم يحل القتال فيه لاحد قبلى ولم يحل لى الا ساعة من نهار فهو حرام حرمه الله تعالى الى يوم القيامة لا يعضد شوكه ولا ينفر صيده ولا يلتقط لقطته الا من عرفها ولا يختلى خلاه* وقال العباس يا رسول الله الا الاذخر فانه لقينهم ولبيوتهم فقال عليه الصلاة والسلام *الا الاذخر اجيب بان ما كان قبل الدعوة هو الامن من استئصال الجبابرة المسلطين على البلاد اذا ثبت الله فى نفوسهم

(واذ قال ابراهيم رب اجعل هذا) يريد البلد او المكان (بلدا آمنا) ذا امن كقوله فى عيشة راضية او آمنا اهله كقولك ليل نائم (وارزق اهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر) ابدل من آمن من اهله بدل البعض للتخصيص (قال ومن كفر) عطف على من آمن

تعظيما و احتراما و هيبة لها بحيث كان ذلك يمنعهم عن غارة اهلها و التعرّض لهم بسوء الا انه بقي فيها بعض من الشدآئد كالقحط ونحوه فطلب كونها آمنة منه فهي كانت حراما قبل الدعوة بوجه غير الوجه الذي صارت به حراما بدعوة ابراهيم عليه الصلاة و السلام وقيل هو سؤال تقرير للامن السابق و ابقائه و ادامته كما كان فاجاب الله تعالى دعوته فقال اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا وقيل انما صارت حرما آمنا بدعاء ابراهيم عليه السلام وقبله كانت كسائر البلاد ودليله ماورد في صحيح مسلم عن زيد بن عاصم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال * ان ابراهيم حرّم مكة ودعا لها واني حرّمت المدينة كما حرّم ابراهيم مكة واني دعوت في صاعها ومدّها كما دعا ابراهيم لاهل مكة * وقوله صلى الله عليه وسلم * ان هذا البلد حرّمه الله تعالى يوم خلق السموات والارض فهو حرام بحرمة الله الى يوم القيامة * لعل المراد به الاخبار بان مكة كانت حراما في سابق علم الله تعالى وقضائه الا انه تعالى لم يتعبد الخلق بذلك حتى سأله ابراهيم عليه السلام فحرّمها فخطاب الله تعالى بتحريمه ازلي وتعلقه بالمحرّم حادث بعد السؤال فتحريمها مسند اليه تعالى حقيقة والى ابراهيم مجازا من حيث انه عليه السلام مظهر لحرمتها وكذا الكلام في حرمة المدينة روى ان الطائف كانت من توابع الشام فلما دعا ابراهيم عليه السلام بهذا الدعاء امر الله تعالى جبرآئيل عليه السلام حتى قلعها من اصلها من ارض الشام فطاف بها حول البيت سبعا فسميت الطائف لذلك ثم انزلها ووضعها بارض تهامة في موضعها الذي هي الآن فيه فمنها اكثر ثمرات مكة وكانت مكة وما يليها حين ذلك قفرا لا ماء فيها ولا نبات فبارك الله تعالى فيما حولها وانبت انواع الثمرات ومن الموصولة في قوله تعالى من آمن منهم في محل النصب على البدلية من اهله والمعنى وارزق المؤمنين من اهله خاصة ونظيره في التخصيص بعد التعميم قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا والمستكنّ في قال في قوله تعالى قال ومن كفر ضمير اسم الله تعالى كما ان المستكن في قوله تعالى قال ومن ذريتي ضمير ابراهيم عليه الصلاة والسلام فيكون قوله ومن كفر مقولا لله تعالى ويكون عطفه على من آمن من قبيل عطف التلقين فان كل موضع يكون احد المعطوفين فيه مقول واحد والآخر مقولا لآخر فالعطف الذي فيه يكون عطف تلقين كأنه تعالى لقن ابراهيم عليه الصلاة والسلام ان يعمم سؤال الرزق ويسأله في حق المؤمن والكافر جميعا وردّ ماوقع منه من التخصيص فكأنه قال قل وارزق من كفر ايضا فانه مجاب وليس رزق الدنيا كالامامة حتى يختص بالمؤمن مثلها بل انه تعالى يرزق من كفر كما يرزق من آمن وانه يمتعه قليلا ثم يضطره الى عذاب النار وقول المصنف والمعنى وارزق من كفر بلفظ المتكلم بيان لحاصل المعنى لا تقدير للفظ والمحقق التفتازاني لم يرض بكونه من عطف التلقين وجعل القول بانه من عطف التلقين ناشئا من عدم التدبر والتعمق حيث قال والذي يقتضيه النظر الصائب ان يكون هذا عطفا على محذوف اي ارزق من آمن ومن كفر بلفظ الخبر وكذا قوله ومن ذريتي فانه ينبغي ان يكون معطوفا على محذوف تقديره واجعلني اماما وبعض ذريتي بلفظ الامر فيحصل التناسب ويكون المعطوف والمعطوف عليه مقول واحد ﴿قوله قاس ابراهيم الرزق على الامامة﴾ حيث سأل الرزق لاجل المؤمنين خاصة كما خص الله تعالى الامامة بهم في قوله لا ينال عهدي الظالمين فلما ردّ سؤال الامامة في حق ذريته على الاطلاق حسن ان يردّ سؤاله الرزق في حق اهل مكة على الاطلاق فلذلك قيد بالايمان تأدبا بالسؤال الاول وايضا لعله خشي انه لو سأل الرزق لكافة اهل مكة من المؤمنين والكافرين لكان ذلك منه بمنزلة طلب المعونة على ماهم عليه من الكفر والعصيان فسلك سبيل التخصيص بعد التعميم حذرا من ذلك فردّ الله سؤاله الامامة في حق ذريته مطلقا واجاب الى الترزيق في حق الكفرة من غير سؤال منه ﴿قوله والكفر وان لم يكن سبب التمتيع﴾ جواب عما يقال كون من شرطية مرفوعة المحل بالابتدآء يستلزم ان يكون الكفر سببا للتمتيع لما تقرّر من ان مضمون الجملة الشرطية يجب ان يكون سببا لمضمون الجواب ولا سببية هنا ﴿قوله لكنه سبب تقليله﴾ اشارة ان انتصاب قليلا على انه صفة مصدر محذوف للفعل المذكور اي امتعه تمتيعا قليلا فان الدنيا بكليتها قليل قال تعالى قل متاع الدنيا قليل وما يمتع الكافر به منها قليل من القليل فان نعمته تعالى في الدنيا وان كانت كثيرة باضافة بعضها الى بعض فانها قليل باضافتها الى نعمة الآخرة وكيف لا يقال في الدنيا ما يتناهى بالاضافة الى ما لا يتناهى ويجوز ان يكون منتصبا على انه صفة ظرف محذوف اي امتعه زمانا قليلا وهو مدّة حياته ﴿قوله اي ألزه اليه لزّ المضطر﴾ قال الجوهري لزّه يلزّه اي شدّه والصقه ورجل ملزّ اي شديد الخصومة ولازّ به اي لاصقه والاضطرار في اللغة حمل الانسان على ما يضرّه

والمعنى وارزق من كفر قاس ابراهيم الرزق على الامامة فنبه سبحانه على ان الرزق رحمة دنيوية تعم المؤمن والكافر بخلاف الامامة والتقدّم في الدين اومبتدأ متضمن معنى الشرط (فأمتعه قليلا) خبره والكفر وان لم يكن سبب التمتيع لكنه سبب تقليله بان يجعله مقصورا بحظوظ الدنيا غير متوسل به الى نيل الثواب ولذلك عطف عليه (ثم اضطره الى عذاب النار) اي ألزه اليه لزّ المضطر لكفره وتضييعه ما متعته به من النعم وقليلا نصب على المصدر او الظرف

وهو فى المتعارف حمل الانسان على ان يفعل مايكرهه باختياره ترجيحا لاهون الضررين مثل ان يحمل بكره على الزنى او شرب الخمر بان يضرب او يخوف بما يكرهه الى ان يفعل ما اكره عليه باختياره لكونه اهون الضررين ولا شئ اشد من عذاب النار حتى يكره الكفار به ليختاروا عذاب النار لكونه اهون منه فلا يكون اضطرارهم الى عذاب النار مستعملا فى معناه العرفى فلذلك جعله المصنف مستعارا للزهم والصاقهم به بحيث يتعذر عليهم التخلص منه كما قال تعالى يوم يدعون الى نار جهنم دعا ويوم يسحبون فى النار على وجوهم فانه صريح فى ان لا مدخل لهم فى لحوق عذاب الآخرة بهم ولا اختيار نعوذ بالله من ذلك الا انهم سموا مضطرين اليه مختارين اياه على كره تشبيها لهم بالمضطر الذى لا يملك الامتناع عما اضطر اليه ﴿ قوله وقرئ بلفظ الامر فيهما ﴾ اى قرئ فى غير المشهورة فأمتعه بقطع الهمزة وكسر التاء وسكون العين وثم اضطره بوصل الالف وفتح الراء على لفظ الامر فيهما على ان ابراهيم عليه الصلاة والسلام دعا ربه بذلك فيكون المستكن فى قال على هذه القرآءة ضمير ابراهيم واعيد لفظ قال لخروجه عليه السلام من الدعاء لمن آمن الى الدعاء على من كفر اى قال ابراهيم عليه السلام بعدما سأل التوسعة فى حق المؤمنين خاصة من اهل مكة ومن كفر فأمتعه قليلا ثم اضطره وفتح الراء على هذه القرآءة لالتقاء الساكنين ويجوز الكسر لكونه اصلا فى تحريك الساكن الا ان الفتح اجود فى المضاعف لخفته وقرأ ابن عامر من السبعة فأمتعه بضم الهمزة وسكون الميم وتخفيف التاء وضم العين ومن عداه من القراء السبعة قرأوه بضم الهمزة وفتح الميم وشد التاء وثم اضطره بقطع الهمزة وضم الراء وقرئ بنون المتكلم المعظم نفسه بدل الهمزة فيهما وثم اضطره بكسر الهمزة وثم اطره بادغام الضاد فى الطاء وكذلك قرئ قوله فمن اضطر والاصل اضطر ثم اطر كما قالوا اطجع فى اضطجع وهى لغة رديئة لان الضاد من الحروف الخمسة التى يجمعها قولك « ضم شفر » وهى الضاد والميم والشين والفاء والراء وهذه الحروف يدغم فيها مايجاورها ولا تدغم هى فيما يجاورها لانها زآئدة على مجاورها فى صوتها وقوتها فادغامها يؤدى الى الاجحاف بها ﴿ قوله تعالى واذ يرفع ابراهيم ﴾ هذه الآية هو النوع الرابع من الامور التى حكاها الله تعالى عن ابراهيم واسمعيل عليهما السلام وهو انهما ذكرا عند بناء البيت ثلاثة انواع من الدعاء النوع الاول قولهما ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم والنوع الثانى قولهما ربنا واجعلنا مسلمين لك والنوع الثالث قولهما ربنا وابعث فيهم رسولا منهم ﴿ قوله حكاية حال ماضية ﴾ حيث عبر بالمضارع عن الرفع الواقع فى الماضى اى فى الزمان المتقدم على متعلق نزول الوحى بان تقدر ذلك الرفع السابق واقعا فى الحال كانك تصوره للمخاطب وتريه على وجه المشاهدة والعيان ﴿ قوله صفة غالبة ﴾ يعنى ان القاعدة فى الاصل صفة بمعنى الثابتة ثم صارت بالغلبة من قبيل الاسماء بحيث لا يذكر لها موصوف ولا يقدر ثم ان الاشبه ان لفظ القعود حقيقة فى الهيئة المقابلة للقيام ومستعار للثبات والاستقرار تشبيها له بها فى ان كلا منهما حالة مباينة للانتقال والزوال ﴿ قوله ومنه قعدك الله ﴾ اى ومن القعود بمعنى الثبات قولهم قعدك الله وهو منصوب على انه مصدر لفعل محذوف وجعل فى المفصل من المصادر التى تستعمل مقام اظهار فعلها واصله قعدتك الله تقعيدا بمعنى اسأل الله ان يثبتك ويبقيك كما تريده فحذف الزوآئد من المصدر واقيم مقام الفعل مضافا الى المفعول به الاول كما ان عمرك الله اصله ومعناه عمرتك الله تعميرا اى سألته ان يعمرك وحقيقة عمرتك اعطيتك عمرا ولما لم يتصور هذا المعنى من المخلوق استعمل فى معنى سألت الله ان يعمرك فلما ضمن عمرتك معنى سألت عدى الى مفعول آخر اعنى اسم الله وكذا قعدتك حقيقته جعلتك قاعدا اى ثابتا متمكنا ولما لم يكن ذلك فى وسع البشر قصد به سألت الله ان يقعدك تقعيدا اى يثبتك فحذف الزوآئد من المصدر واقيم مقام الفعل مضافا الى المفعول به الاول ﴿ قوله ورفعها ﴾ اى رفع الاساس انث ضمير الاساس لكونه فى معنى القاعدة وهو جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال رفع الشئ ان يفصل عن الارض ويجعل عاليا مرتفعا والاساس ابدا ثابت على الارض فما معنى رفعه « واجاب عنه بثلاثة اوجه الاول ان المراد برفع الاساس البناء عليه وعبر عن البناء على الاساس برفعها لان البناء ينقلها من هيئة الانخفاض الى هيئة الارتفاع فيوجد الرفع حقيقة الا ان اساس البيت واحد وعبر عنه بلفظ القواعد باعتبار اجزآئه كان كل جزء من الاساس اساس لما فوقه والوجه الثانى ان المراد بالقواعد سافات البناء وكل ساف اساس لما فوقه ومرفوع على ماتحته حقيقة ووجه جمع القواعد على هذا الوجه ظاهر لتعدد السافات حقيقة ﴿ قوله ورفعها بناؤها ﴾ اى وان يراد برفع القواعد وضع بعضها على بعض قال الجوهرى الساف كل عرق من الحائط ثم قال والعرق السطر والوجه الثالث ماذكره

وقرئ بلفظ الامر فيهما على انه من دعاء ابراهيم وفى قال ضميره وقرأ ابن عامر فامتعه من أمتع وقرئ فنمتعه ثم نضطره واضطره بكسر الهمزة على لغة من يكسر حروف المضارعة واطره بادغام الضاد وهو ضعيف لان حروف ضم شفر يدغم فيها مايجاورها دون العكس (وبئس المصير) المخصوص بالذم محذوف وهو العذاب (واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت) حكاية حال ماضية والقواعد جمع قاعدة وهى الاساس صفة غالبة من القعود بمعنى الثبات ولعله مجاز من المقابل للقيام ومنه قعدك الله ورفعها البناء عليها فانه ينقلها عن هيئة الانخفاض الى هيئة الارتفاع ويحتمل ان يراد بها سافات البناء فان كل ساف قاعدة مايوضع فوقه ورفعها بناؤها وقيل المراد رفع مكانته واظهار شرفه بتعظيمه ودعاء الناس الى حجه

بقوله وقيل المراد رفع مكانته يعني ليس المراد بالرفع الرفع الصوري الحقيقي بل الرفع المعنوي المجازي وهو رفع قدره واظهار شرفه وجمع القواعد باعتبار الاجزاء كما في الوجه الاول كأن كل مرتبة من مراتب شرفه اساس لمافوقها **﴿ قوله وفي ابهام القواعد ﴾** حيث لم يقل قواعد البيت بالاضافة مع انه اخص بل ذكر القواعد مبهمة ثم بينها اي قيدها بمضمون الحال فان قوله من البيت في موضع النصب على انه حال من القواعد وكلمة من ابتدائية لابيانية لعدم صحة ان يقال التي هي البيت وطريق الايضاح بعد الابهام انما يسلك اذا قصد تفخيم شأن المبين **﴿ قوله واسماعيل كان يناوله الحجارة ﴾** كما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال جاء ابراهيم الى ابنه اسماعيل فقال له يا اسماعيل ان الله امرني بامر أتعينني عليه قال اعينك قال ان الله امرني ان ابني ههنا بيتا فعند ذلك رفع القواعد من البيت فجعل اسماعيل يأتي بالحجارة وابراهيم يبني ويؤيد هذه الرواية تقديم القواعد على اسماعيل في قوله تعالى واذ يرفع ابراهيم القواعد من البيت واسماعيل فان حق ماعطف على الفاعل ان يقدم على المفعول ومع ذلك لماقدم المفعول فهم من ذلك ان المعطوف ليس مستقلا بالفاعلية بل تابع للفاعل ثم ان معنى رفعه البناء عليه يدل على ان البيت كان مؤسسا قبل ابراهيم عليه السلام وانه انمابنى على الاساس الحاضر واختلف الناس فيمن بنى البيت اولا واسسه فقيل هو الملائكة وذلك ان الله عزوجل لماقال اني جاعل في الارض خليفة قالت الملائكة أتجعل فيهامن يفسد فيهاويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك فغضب عليهم فعاذوا بعرشه فطافوا حوله سبعة اطواف يسترضون ربهم حتى رضي عنهم وقال لهم ابنوا الى بيتا في الارض يتعوذ به من سخطت عليه من بني آدم ويطوف حوله كماطفتم حول عرشي فارضى عنهم فبنوا هذا البيت وقيل ان الله تعالى بنى في السماء بيتا وهو البيت المعمور ويسمى ضراحا وامر الملائكة ان يبنوا الكعبة في الارض بحياله على قدره ومثاله وقيل اول من بنى الكعبة آدم عليه السلام واندرست زمن الطوفان ثم اظهرها الله لابراهيم عليه السلام روى عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال لما اهبط الله تعالى آدم من الجنة الى الارض قال له ياآدم اذهب فابن لي بيتا وطف به واذكرني عنده كمارأيت الملائكة تصنع حول عرشي فاقبل آدم يتخطى وطويت له الارض واخصبت له المفازة فلايقع قدمه على شئ من الارض الاصارعامرا حتى انتهى الى موضع البيت الحرام وان جبريل عليه السلام ضرب بجناحه الارض فابان عن أس ثابت على الارض السابعة السفلى وقدمت اليه الملائكة بالصخر فمايطيق حمل الصخرة منه ثلاثون رجلا وانه بناه من خمسة اجبل طور سيناء وطور زيتاء ولبنان وهو جبل بالشام والجودي وهو جبل بالجزيرة وحرآء وهو جبل بمكة وكان ربضه من حرآء قال الخليل الربض هنا الاساس المستدير بالبيت من الصخر ومنه يقال لماحول المدينة ربض فهذا بناء آدم عليه السلام وروى ان الله تعالى خلق موضع البيت قبل الارض بالفي عام وكان زبدة بيضاء على الماء فدحيت الارض من تحتها فلما اهبط الله تعالى آدم الى الارض استوحش فشكا الى الله تعالى فانزل الله البيت المعمور من ياقوتة من يواقيت الجنة له بابان من زمرد اخضر باب شرقي وباب غربي فوضعه على موضع البيت وقال ياآدم اني اهبطت لك بيتا يطاف به كما يطاف حول عرشي ويصلى عنده كما يصلى عند عرشي وانزل الحجر وكان ابيض فاسود من لمس الحيض في الجاهلية فتوجه آدم من ارض الهند الى مكة ماشيا وقيض الله له ملكا يدله على البيت فحج البيت واقام المناسك فلما فرغ تلقته الملائكة فقالوا يا آدم لقد حججنا هذا البيت قبلك بالفي عام قال ابن عباس رضي الله عنهما حج آدم عليه السلام اربعين حجة من الهند الى مكة على رجليه فبقي البيت يطوف به هو والمؤمنون من ولده الى ايام الطوفان فرفعه الله تعالى في تلك الايام الى السماء الرابعة هكذا في رواية الكشاف والمعالم والرواية الصحيحة عن البخاري في حديث المعراج انه رفع الى السماء السابعة يدخله كل يوم سبعون الف ملك ثم لايعودون اليه ابدا وبعث جبريل عليه السلام حتى خبأ الحجر الاسود في جبل ابي قبيس صيانة له من الغرق وكان موضع البيت خاليا الى زمن ابراهيم عليه السلام ثم ان الله تعالى امر ابراهيم عليه السلام ببناء بيت يذكر فيه فسال الله عزوجل ان يبين له موضعه فبعث الله السكينة لتدله على موضع البيت وهي ريح خجوج لها رأسان شبه الحية وامر ابراهيم ان يبني حيث استقرت السكينة فتبعها ابراهيم حتى اتيا مكة فتطوقت السكينة على موضع البيت كتطوق الجحفة ودورانها فقالت لابراهيم عليه السلام ابن على موضعي الاساس فرفع البيت هو واسماعيل حتى انتهى الى موضع الحجر الاسود فقال لابنه يابني ائتني بحجر حسن يكون للناس علما فأتاه بحجر فقال ائتني باحسن من هذا فمضى اسماعيل عليه السلام يطلبه فصاح

(ابوقبيس)

وفي ابهام القواعد وتبيينها تفخيم لشانها (واسماعيل) كان يناوله الحجارة ولكنه لما كان له مدخل في البناء عطف عليه وقيل كانا يبنيان في طرفين او على التناوب

(ربنا تقبل منا) اى يقولان ربنا وقد قرئ به والجملة حال منهما (انك انت السميع) لدعائنا (العليم) بنياتنا

ابو قبيس يا ابراهيم ان لك عندى وديعة فخذها فاذاهو بحجر ابيض من ياقوت الجنة كان آدم قدنزل به من الجنة كما ذكر فى بعض الروايات اوانزله الله تعالى حين انزل البيت المعمور فاخذ ابراهيم ذلك الحجر فوضعه مكانه فلما رفع ابراهيم واسماعيل القواعد من البيت جاءت سحابة مربعة فيها رأس فنادت ان ارفعاه على تربيعى فهذا بناء ابراهيم عليه الصلاة والسلام وروى ان ابراهيم واسماعيل عليهما السلام لما فرغا من بناء البيت اعطاهما الله تعالى الخيل جزآء معجلا عن رفع قواعد البيت روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال كانت الخيل يومئذ وحشية كسائر الوحوش فلما اذن الله لابراهيم واسماعيل عليهما السلام فى رفع القواعد قال الله تعالى انى معطيكما كنزا ادّخرته لكما ثم اوحى الى اسماعيل ان اخرج الى أجياد فادع يأتك الكنز فخرج الى اجياد ولايدرى ماالدعاء ولاالكنز فالهمه الله تعالى فدعا فلم يبق على وجه الارض فرس بارض العرب الااجابته فامكنته من ناصيتها وذلت له فاركبوها واعلفوها فانها ميامين وهى ميراث ابيكم اسماعيل وانما سمى الفرس عربيا لان اسماعيل هو الذى امر بدعائه واتوائه اليه قيل كان ابراهيم عليه السلام يتكلم بالسريانية واسماعيل بالعربية وكل واحد منهما يفهم مايقوله صاحبه ولايمكنه التفوّه به واما بنيان قريش له فمشهور وخبر الحية فى ذلك مذكور فانها كانت تمنعهم من هدمه الى ان اجتمعت قريش فعجوا الى الله تعالى اى رفعوا اصواتهم وقالوا لم نزاع وقد اردنا تشريف بيتك وتزيينه فان كنت ترضى بذلك والافبدالك فافعل فسمعوا اصواتا فى السماء والجوّ تدوى دوىّ جناح الطير الضخم اى صوته فاذاهم بطائر اعظم من النسر اسود الظهر ابيض البطن والرجلين فغرز مخالبه فى قفا الحية ثم انطلق بها تجرّ ذنبها اعظم من كدىّ وكداء حتى انطلق بها نحو اجياد فهدمتها قريش وجعلوا يبنونها بحجارة الوادى تحملها قريش على رقابها فرفعوها فى السماء عشرين ذراعا وذكر عن الزهرى انهم بنوها حتى اذا بلغوا موضع الركن اختصمت قريش فى الركن اىّ القبائل تلى رفعه حتى شجر بينهم فقالوا تعالوا حتى نحكم اوّل من يطلع علينا من هذه السكة فاصطلحوا على ذلك فاطلع الله عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فحكموه فامر بالركن فوضع فى ثوب ثم امر سيد كل قبيلة فاعطاه ناحية من الثوب ثم ارتقى هو على البناء فرفعوا اليه الركن فاخذه من الثوب فوضعه فى مكانه قيل ان قريشا وجدوا فى الركن كتابا بالسريانية فلم يدر ماهو حتى قرأه لهم رجل يهودى فاذا فيه انا الله ذو بكة خلقتها يوم خلقت السموات والارض وصوّرت الشمس والقمر وحففتها بسبعة املاك حنفاء لاتزول حتى يزول اخشباها وانا مبارك لاهلها فى الماء واللبن وعن ابى جعفر كان باب الكعبة على عهد العماليق وجرهم وابراهيم عليه السلام بالارض حتى بنته قريش وعن عائشة رضى الله عنها قالت سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن جدار البيت أهو منه قال * نعم * قلت فلم لم يدخلوه قال * ان قومك قصرت بهم النفقة * قلت فاشأن بابه مرتفعا قال * فعل ذلك قومك ليدخلوا من شاؤا ويمنعوا من شاؤا * مرادها بالجدار حجر الكعبة وهو ماحواه الحطيم المدار بالبيت جانب الشمال وروى عبدالله بن الزبير قال حدثتنى خالتى يعنى عائشة قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم * لولا ان قومك حديثوا عهدك لهدمت الكعبة فالزق بابها بالارض وجعلت لها بابين بابا شرقيا وبابا غربيا وزدت فيها ستة اذرع من الحجر فان قريشا اقتصرتها حيث بنت الكعبة فهذا بناء قريش ثم لما غزا اهل الشام عبدالله بن الزبير ووهت الكعبة من حريقهم هدمها ابن الزبير وبناها على مااخبرته عائشة فجعل لها بابين بابا يدخلون منه وبابا يخرجون منه وزاد فيها ممايلى الحجر ستة اذرع فكان طولها قبل ذلك ثمانية عشر ذراعا ولما زاد فى البناء ممايلى الحجر استقصر ماكان من طولها اولا فزاد فى طولها ستة اذرع فلما قتل ابن الزبير امر الحجاج ان يقرّ مازاده ابن الزبير فى طولها وان ينقص مازاده من الحجر وترد الى مابناها قريش وان يسدّ الباب الذى فتحه الى جانب الغرب وروى ان هرون الرشيد ذكر لمالك بن انس انه يريد هدم مابنى الحجاج من الكعبة وان يردّه الى مابناه ابن الزبير لما جاء عن النبى صلى الله عليه وسلم انه استحسن ذلك وبين العذر فى عدم مباشرة ذلك بنفسه وابن الزبير انما فعل ذلك امتثالا لاستحسانه ذلك ولقتله ابن الزبير فقال له مالك ناشدتك الله يا امير المؤمنين ان لاتجعل هذا البيت ملعبة للملوك لايشاء احدمنهم الانقض البيت وبناه فتذهب هيبته من صدور الناس ﴿ قوله والجملة حال منهما ﴾ اى رفعاها قائلين ربنا تقبل منا والآية دلت على ان الواجب على كل مأمور بعبادة وقربة اذا فرغ منها واداها كما امر بها وبذل فى ذلك مافى وسعه ان يتضرع الى الله تعالى ويبتهل لتقبل منه وان لايرد عليه فيضيع سعيه ولايقطع القول بان من ادى عبادة وطاعة تقبل منه لامحالة اذ لو كان هكذا لم يكن لدعائهما بطريق التضرع ليقبل منهما فائدة ولايظن انهما لم يأتيا فيما امرا به بغاية مافى وسعهما وكيف

(ربنا واجعلنا مسلمين لك) مخلصين لك من اسلم وجهه اومستسلمين من اسلم اذا استسلم وانقاد والمراد طلب الزيادة فى الاخلاص والاذعان والثبات عليه وقرئ مسلمين على ان المراد انفسهما وهاجر

يظن ذلك منهما مع علو شأنهما وكمال اهتمامهما فى امتثال امر الله تعالى حيث انقاد الاب الشفيق لذبح ابنه الكريم وانقاد الابن فى عنفوان شبابه الى ان يذبح وايضا قولهما انك انت السميع العليم يدل على انه لم يقع منهما تقصير بوجه ما فى اتيان المأمور به بل بذلا فى ذلك غاية ما فى وسعهما فان المقصر المتساهل كيف يتجاسر على ان يقول باطلق لسان وارق جنان انك انت السميع لدعائنا وتضرعنا العليم بما فى قصدنا وصبرنا فى اتباع امرك ودل ذلك على ان القبول وارد اليه تعالى وانه لا يجب عليه شئ كما زعمت المعتزلة وفرق بين القبول والتقبل فان التقبل لكونه على بناء التكلف انما يطلق حيث يكون العمل ناقصا لا يستحق ان يقبل الا على طريق الفضل والكرم ولفظ القبول لا دلالة فيه على هذا المعنى واختيار لفظ التقبل اعتراف منهما بالعجز والانكسار والقصور فى العمل ﴿قوله مخلصين لك﴾ اى ليس المراد بالمسلم ههنا من حقن دمه بالشهادتين حتى يقال قد اجمع المسلمون على انهما كانا مسلمين بهذا المعنى وقت صدور هذا الدعاء منهما فطلب ان يجعلهما مسلمين طلب لتحصيل الحاصل وهو باطل بل المراد به من يجعل نفسه وذاته خالصا لله تعالى بان يجعل التذلل والتعظيم الواقع منه باللسان والاركان والجنان خالصا لله تعالى ولا يعظم معه تعالى غيره ويعتقد ايضا بان ذاته وصفاته وافعاله خالصة لله تعالى خلقا وملكا لا مدخل فى شئ منها لاحد سواه والاسلام بمعنى الاخلاص اخص من الاسلام بمعنى الاعتقاد والعمل ثمرات الايمان والمراد به من يستسلم وينقاد لله تعالى بان يرضى بكل ما قدر ويترك المنازعة فى احكام الله تعالى فان الاسلام اذا وصل باللام الجارة كما فى قوله مسلمين لك واسلمت لرب العالمين يكون بمعنى الاستسلام والانقياد والرضى بالقضاء ولما كان لقائل ان يعود ويقول لا شك انهما كانا مخلصين مستسلمين فى زمان صدور هذا الدعاء منهما فلم يحصل التفصى من لزوم طلب تحصيل الحاصل بحمل المسلم على احد هذين المعنيين * اجاب عنه بان اصل حصول الاخلاص والانقياد والاذعان فى الحال لا ينافى طلب الزيادة فى المآل فقوله طلب الزيادة فى الاخلاص نشر على ترتيب اللف الواقع فى قوله مخلصين او مستسلمين فان الاستسلام هو الاذعان والانقياد وتزايد كل واحد من الاخلاص والانقياد يتصور على وجهين احدهما ان يترقى فى كل منهما من الضعف الى القوة على طريق الحركة فى الكيف فان مراتب الاخلاص متفاوتة لان العابد المتبرى من السمعة والرياء قد يخلص عبادته لله تعالى هربا من عقابه وقد يخلصها له طلبا لثوابه وقد يخلصها له طلبا لمحض مرضاته وله ايضا مراتب شتى وكذا الانقياد والايمان له مراتب مختلفة فان المؤمن وان كان منقادا راضيا بكل ما قدره الله تعالى فربما يبقى فى قلبه نوع من المنازعة فى شئ من احكام الله تعالى بمقتضى البشرية ليطلب ان يحصل له مقام الاخلاص والرضى بالقضاء على سبيل الكمال وثانيهما ان يتزايد كل واحد منهما بان تتجدد امثالهما بحسب تجدد الازمنة لانهما من قبيل الاعراض والعرض لا بقاء له عند اهل السنة ولذلك قالوا فى قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله معناه آمنوا بالله فى حادث الوقت بترك الكفر فيه والكفر باعتبار سلامة الآلات متصور الوجود فى كل وقت فبتركه فى كل وقت يتجدد له الايمان فيه لان المحل كما خلا عن احد الضدين يتجدد فيه الآخر وعلى هذا تأويلهم فى قوله تعالى فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا فان زيادة الايمان انما هى من حيث تجدده بتجدد الزمان لا من حيث الذات فان ذاته لا تحتمل التزايد اذ هو عبارة عن التصديق بجميع ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم ولا يتصور التزايد فى نفس هذا التصديق واما عامة المعتزلة القائلون ببقاء الاعراض فانهم يقولون الاسلام بمعنى الايمان والتصديق متى وجد فانه يدوم ويبقى الى ان يوجد ما يبطله ويرفعه فالمسلم اذا قال اجعلنى مسلما يقولون انه سأل الثبات والدوام عليه ولا محذور فيه وانما المحذور فى طلب حصول اصله ويؤولون قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا بالله بان المطلوب هو الثبات والاستدامة على الايمان ومن فسر من المفسرين مثل هذه الآيات بالثبات فهم ان كانوا من اهل السنة يكون مرادهم من الثبات والدوام هو الثبات بطريق تجدد الامثال لا حقيقة البقاء لانهم لا يقولون بها فقول المصنف او الثبات عليه ينبغى ان يريد به الثبات بتجدد الامثال فيكون مراده من الزيادة الزيادة بطريق الحركة فى الكيف لا الزيادة فى الكيف والثبات بتجدد الامثال لا يحتاج الى تفسير الاسلام بالاخلاص والاستسلام لان الاسلام بمعنى الايمان والتصديق يقبل الثبات بطريق تجدد الامثال بل الزيادة فى الكيف ايضا فلا وجه للعدول عن الظاهر ثم فى الآية دلالة ظاهرة على ان الاسلام بخلق الله تعالى اياه فينا حيث سألا من الله ان يجعلهما مسلمين فى الوقت الحادث ويخلق الاسلام فيهما وقتا بعد وقت ولو كان الامر كما قالت المعتزلة ان المسلم هو الذى يخلق الاسلام لنفسه لان الله تعالى يخلقه فيه لكان ذلك السؤال والدعاء عبثا لان الله تعالى لا يملك جعلهما

مسلمين في زعمهم بل هما بملكان ذلك فيخرج الدعاء المذكور مخرج اللعب والعبث ﴿قوله او أن التثنية من مراتب الجمع﴾ بناء على ان اقل الجمع اثنان او على ان في التثنية ضم شيء الى شيء وهو معنى الجمع لغة فجاز اطلاق صيغة الجمع عليها لهذه المناسبة كما في قوله تعالى صغت قلوبكما بمعنى قلباكما ﴿قوله اي واجعل بعض ذريتنا﴾ على ان من للتبعيض ومحل الجار والمجرور النصب على انه مفعول اول لجعل بمعنى صير وامة ثانيهما ومسلمة صفة لامة ويجوز ان تكون من للتبيين والجار والمجرور في محل النصب على الحال لتقدمه على الموصوف وهو امة وامة مفعول اول لجعل ومسلمة مفعول ثان ولك متعلق بمسلمة والتقدير واجعل امة من ذريتنا مسلمة لك قدم البيان على المبين وفصل به بين العاطف وهو الواو والمعطوف وهو امة مسلمة كما قدم من الارض على مثلهن وفصل به بين الواو ومثلهن ﴿قوله وانما خصا الذرية بالدعاء﴾ مع ان الانسب بحال اصحاب الهمم لاسيما الانبياء ان لا يخصوا ذريتهم بالدعاء لكنهما خصاهم لوجهين الاول كونهم احق بالشفقة كما في قوله تعالى وانذر عشيرتك الاقربين وقوله قوا انفسكم واهليكم نارا والثاني انه وان كان تخصيصا صورة الا انه تعميم معنى لان صلاح اولاد الانبياء سبب وطريق لصلاح العامة فكأنهما قالا واصلح عامة عبادك باصلاح بعض ذريتنا وخصا البعض من ذريتهما مع ان مقتضى الشفقة ان لا يخص دعاء الصلاح بالبعض لما علما ان من ذريتهما محسنا وظالما لنفسه مبينا وطريق علمهما بذلك امران تنصيص الله تعالى ذلك بقوله لا ينال عهدي الظالمين والاستدلال بان حكمة الله تعالى تقتضي ان لا يخلو العالم عن افاضل واواسط واراذل فالافاضل هم اهل الله الذين اخلصوا انفسهم لله بالاقبال الكلي عليه والاواسط هم اهل الآخرة الذين يجتنبون المنكرات ويواظبون على الطاعات رغبة في نيل المثوبات والاراذل هم اهل الدنيا الذين يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون جعلوا همتهم عمارة الدنيا وتهيئة اسبابها وقد قيل عمارة الدنيا ثلاثة اشياء احدها الزراعة والغرس والثاني الحمية والحرب والثالث جلب الاشياء من مصر الى مصر ومن اكب على هذه الاشياء نسي الموت والبعث والحساب وان سعى لعمارة الدنيا سعيا بليغا ودقق في اعمال فكره تدقيقا عجيبا فهو متوغل في الجهل والحماقة ولهذا قيل لولا الحمقى لخربت الدنيا ﴿قوله وقيل اراد بالامة امة محمد صلى الله عليه وسلم﴾ معطوف من حيث المعنى على ما يفهم من قوله اي واجعل بعض ذريتنا من عموم بعض الذرية لذرية ابراهيم عليه السلام من اسحق بن ابراهيم كما يتناول ذرية اسماعيل عليه السلام فان ابراهيم واسماعيل اذا اجتمعا في الدعاء لاسلام ذريتهما ينصرف دعاء ابراهيم الى جميع ذريته من اولاد اسماعيل واسحق وينصرف دعاء اسماعيل الى ذريته خاصة فلا جرم تدخل امة محمد صلى الله عليه وسلم وعليهم في دعائهما كما يدخل امم سائر الانبياء من ذرية ابراهيم في دعائه ومن قال المراد بالامة المسلمة هي امة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة بنى كلامه على ان من كان ذريتهما معا انما هو العرب فان دعاءهما فيما كان ذرية لهما وهو انما ينظهر فيمن آمن بنبينا من العرب خاصة قال الامام القرطبي حاكيا عن السهيلي وذريتهما من العرب لانهم بنوا نبت اسماعيل او بنوا يمن بن اسماعيل ويقال بنوا قيدارا بن نبت اسماعيل اما العدنانية فمن نبت اسماعيل وقال ابن عطية وهذا ضعيف لان دعوته ظهرت في العرب وفيمن آمن من غيرهم والامة الجماعة هنا ويكون واحدا اذا كان يقتدى به في الخير ومنه قوله تعالى ان ابراهيم كان امة قانتا لله حنيفا وقد يطلق لفظ الامة على غير هذا المعنى ومنه قوله تعالى انا وجدنا آباءنا على امة اي على دين وملة ومنه قوله تعالى ان هذه امتكم امة واحدة وقد يكون بمعنى الحين والزمان ومنه قوله تعالى وادكر بعد امة اي بعد حين وزمان الى هنا كلام القرطبي ﴿قوله من رأى بمعنى ابصر او عرف﴾ نقل الى باب الافعال فقوله ارنا امر مخاطب اصله ارءنا نقلت حركة الهمزة الى الراء وحذفت الهمزة تخفيفا ومعناه بصرنا مواضع نسكنا او عرفنا متعبداتنا اي المواضع التي يتعلق بها النسك اي افعال الحج التي نحرم منها والمواضع التي يوقف فيها بعرفة ومزدلفة وموضع الطواف والصفا والمروة وما بينهما من المسعى وموضع رمي الجمار وكل متعبد فهو منسك ومنسك بالفتح والكسر ويحتمل ان يراد بالمناسك ههنا افعال الحج نفسها لا مواضعها على ان يكون المنسك مصدرا لا اسم مكان ويكون جمعه لاختلاف انواعه ويكون ارنا بمعنى عرفنا لان نفس الافعال لا تدرك بالبصر بل ترى بعين القلب والنسك لغة غاية التذلل والعبادة والبلوغ الى اقصى ما يمكن منها والناسك العابد المجتهد في العبادة حسب الطاقة باي طريق كانت والنسك ما يتعبد به الى الله تعالى وشاع في اعمال الحج لكونها اشق الاعمال بحيث لا تتأتى الا بمزيد سعي واجتهاد وقد يخص فيطلق على الذبح واراقة الدم لوجه الله تعالى فيقال نسك لله اي ذبح ويقال للذبيحة نسيكة فلذلك

أو ان التثنية من مراتب الجمع (ومن ذريتنا امة مسلمة لك) اي واجعل بعض ذريتنا وانما خصا الذرية بالدعاء لانهم احق بالشفقة ولانهم اذا صلحوا صلح بهم الاتباع وخصا بعضهم لما اعلما ان في ذريتهما ظلمة وعلما ان الحكمة الالهية لا تقتضي الاتفاق على الاخلاص والاقبال الكلي على الله تعالى فانه مما يشوش المعاش ولذلك قيل لولا الحمقى لخربت الدنيا وقيل اراد بالامة امة محمد صلى الله عليه وسلم ويجوز ان تكون من للتبيين كقوله وعد الله الذين آمنوا منكم قدم على المبين وفصل به بين العاطف والمعطوف كما في قوله خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن (وأرنا) من رأى بمعنى ابصر او عرف ولذلك لم يتجاوز مفعولين (مناسكنا) متعبداتنا في الحج او مذابحنا والنسك في الاصل غاية العبادة وشاع في الحج لما فيه من الكلفة والبعد عن العادة

قال مجاهد وعطاء وابن جريج المراد بالمناسك فى الآية المواضع التى يذبح فيها النسيكة اى الذبيحة ﴿قوله وفيه اجحاف﴾ اى اضرار واخلال بالكلمة بحذف الحرف ثم حذف مايدل عليه ومن انكر هذه القرآءة او ضعفها مع انها قرآءة ابن كثير وابى عمرو من مشايخ القرآء السبعة الذين لم يتبعوا فى قرآءتهم الا الاثر الصحيح المتواتر فقد اساء قال الشيخ الشاطبى * وارنا وارنى ساكنا الكسر دم يدا * فان الدال فى دم رمز لابن كثير والياء فى يدا رمز للسوسى وقوله ارنا مبتدأ وارنى عطف عليه وساكنا الكسر خبره ودم يدا دعاء للمخاطب بان تدوم نعمته اخبر انهما قرآ وارنا مناسكنا وارنا الله جهرة وارنى انظر اليك بسكون الرآء فتعين ان قرآءة الباقين بكسر الرآء وجه من اسكنها طلب التخفيف لاجل الثقل الحاصل بتوالى الحركات كما اسكن العين من فخذ وكتف لذلك * وعورض بان كسرة الرآء فيهما دالة على الهمزة المحذوفة من ارنا وارنى فاذهابها باسكان الرآء يخل بدلالتها * واجيب بانهم اجمعوا على الادغام فى لكنا هو الله ربى مع ان الادغام يستلزم ماذكرته من اذهاب دليل المحذوف فان اصله لكن انا فنقلت حركة الهمزة الى النون وحذفت الهمزة وبقيت الفتحة دالة عليها ثم سكنت النون الاولى وادغمت فى الثانية واتفاق الجمهور على انه لا بأس فى حذف الحرف ثم حذف مايدل عليه من الحركة لاسيما ان الهمزة المحذوفة من ارنا وارنى لما كانت محذوفة من جميع تصاريف المستقبل صارت كأنها ليست من حروف الكلمة فلم يستبعد حذف مايدل عليها مع ان حذف الضمة والكسرة للاستثقال شائع كثير ووجد فى بعض النسخ زيادة وهى قوله وقرأ الدورى عن ابى عمرو بالاختلاس يعنى ان من لم يسكن الرآء فيهما اختلس واختلاس الكسرة ان يتلفظ بها بحيث تكون بين الكسرة والسكون اى تكون كسرة ناقصة ووجه الاختلاس مراعاة التخفيف مع بقاء دلالة الحركة على الهمزة المحذوفة لان بعضها باق ووجه من اتم الكسرة المبالغة فى الدلالة على المحذوف ﴿قوله استتابة لذريتهما﴾ كأن سائلا قال التوبة هى الرجوع عن الذنب فتقتضى ان يتقدم الذنب عليها وهما من الانبياء المعصومين فما معنى استتابتهما منه تعالى فاجاب عنه بثلاثة اوجه * تقرير الاول ان الله تعالى لما اعلم ابراهيم عليه الصلاة والسلام ان فى ذريته من يكون ظالما عاصيا طلب من الله تعالى ان يوفق اولئك المؤمنين العصاة للتوبة فقال وتب علينا اى على المذنبين من ذريتنا فقولهما علينا اما محمول على حذف المضاف والتقدير على ذريتنا او محمول على ان ينسب الاب المشفق زلات اولاده وفروعه الى نفسه عند اعتذاره عنهم وشفاعته فى حقهم فيقول اجرمت واذنبت فاقبل عذرى وتجاوز عنى ومراده ان يقول اذنب ولدى فان اولاد الانسان تجرى مجرى نفسه * وتقرير الوجه الثانى من الجواب ان الانبياء عليهم السلام معصومون من الكبائر بالاتفاق واما الصغائر فانها تجوز ان تصدر عنهم عند المعتزلة مطلقا اى سهوا كانت او عمدا وعند اهل السنة يجوز صدورها عنهم سهوا لا عمدا كما يجوز عليهم ترك الاولى فان الانسان وان اجتهد فى طاعة ربه فانه لا ينفك عن التقصير من بعض الوجوه اما على سبيل السهو او على سبيل ترك الاولى ومثل هذه الزلة وان رفعت عن الامة الا ان هذه الآية دلت على ان الانبياء يجوز ان يؤاخذوا بها والا لما سألا التوبة عنها قال الشيخ ابو منصور الماتريدى فى الآية دلالة على ان الانبياء عليهم السلام قد يكون منهم الزلات والعثرات على غير قصد منهم فانهما سألا التوبة من الله تعالى ولن تكون الا عن زلة * وتقرير الوجه الثالث انهم معصومون من الكبائر بالاتفاق ومن تعمد الصغائر وما فرط منهم سهوا مكفر بما اكتسبوه من الطاعات والمثوبات فذمتهم طاهرة مطهرة من جميع التقصيرات والعثرات فما وقع منهم من الاستتابة لا يكون من زلة محققة غير مكفرة بل هو مبنى على هضم النفس وكسرها على ارشاد الاتباع والاولاد فانهما لما بنيا البيت ارادا ان يبينا للناس ويعرفاهم ان ذلك البيت وما يتبعه من المناسك والمواقف امكنة التفصى من الذنوب وطلب التوبة من علام الغيوب ثم انه تعالى وصف نفسه بانه هو التوّاب الرحيم والتوّاب قد يطلق على العبد ايضا قال تعالى ان الله يحب التوّابين الذين كثر رجوعهم عن المعصية الى الطاعة فان اصل التوبة الرجوع وتوبة الله تعالى على العبد قبول توبته وان يخلق الانابة والرجوع فى قلب الشخص ويزين جوارحه الظاهرة بالطاعات بعد مالوثها بالمعاصى والخطيئات قال تعالى وهو الذى يقبل التوبة عن عباده وتوّاب من صيغ المبالغة واطلق عليه تعالى للمبالغة فى صدور الفعل منه تعالى وكثرة قبوله توبة المذنبين لكثرة من يتوب اليه ﴿قوله تعالى رسولا منهم﴾ اى من جنس تلك الامة من المسلمين الذين هم من ذريتهما قال تعالى لقد منّ الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم فان الرسول والمرسل اليه اذا كانا من ذرية اصل واحد يكون الرسول احرص الناس على خيرهم واشفق عليهم من الاجنبى لو ارسل اليهم

(لان)

وقرأ ابن كثير والسوسى عن ابى عمرو ويعقوب أرنا قياسا على فخذ وفيه اجحاف لان الكسرة منقولة من الهمزة الساقطة دليل عليها وقرأ الدورى عن ابى عمرو بالاختلاس (وتب علينا) استتابة لذريتهما اوعما فرط منهما سهوا ولعلهما قالاه هضما لانفسهما وارشادا لذريتهما (انك انت التواب الرحيم) لمن تاب (ربنا وابعث فيهم) فى الامة المسلمة (رسولا منهم)

لان الرسول اذا كان منهم يقرب عليهم الامر فى معرفة صدقه وامانته من حيث انهم يعرفون مولده وتفاصيل احواله حينئذ ﴿قوله ولم يبعث من ذريتهما غير محمد صلى الله عليه وسلم﴾ لما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال كل الانبياء من بنى اسرآئيل الا عشرة شيث وادريس ونوح وهود وصالح وشعيب ولوط وابراهيم واسماعيل ومحمد صلى الله وسلم عليهم اجمعين فدل ذلك على ان الرسول الذى اجاب الله تعالى به دعوتهما هو نبينا صلى الله عليه وسلم وقد اجمع عليه المفسرون واجماعهم حجة ويدل عليه ايضا ماروى عنه عليه الصلاة والسلام انه قال انى عند الله خاتم النبيين وان آدم لمجدل فى طينته وها انا اخبركم باوّل امرى انا دعوة ابى ابراهيم وبشارة عيسى ورؤيا امى التى رأت حين وضعتنى انه قد خرج لها نور اضاءت لها منه قصور الشام * والمراد بدعوة ابراهيم قولهما ربنا وابعث فيهم رسولا منهم والاكتفاء بذكر ابراهيم لانه الاصل واسماعيل تبع له كما فى قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه اى قبل توبته حيث لم يقل فتلقيا فتاب عليهما مع ان حوآء مشاركة له فى الذنب والتوبة وكذا قوله وعصى آدم ربه فغوى ومعنى قوله عليه الصلاة والسلام * انا دعوة ابى ابراهيم انا اثر دعوته وانا مسئوله * والمراد ببشرى عيسى ماجاء فى سورة الصف من قوله تعالى ومبشرا برسول يأتى من بعدى اسمه احمد وعبارة المصنف تشعر بان المراد من الآيات والكتاب واحد وهو الكلام الذى اوحى اليه من شأنه ان يتلى ويقرأ الا انه يسمى آيات باعتبار اشتماله على دلائل اصول الدين من التوحيد والنبوّة وكتابا باعتبار ان من شأنه ان يكتب ويدوّن وانه تعالى وصف الرسول المسئول بان يتلو على المبعوث اليهم الفاظ القرآن ليضبطوه ويحفظوه ويكون مصونا المملل من التحريف والتصحيف وليتمكنوا من قرآءته فى الصلاة وخارجها ومن تدبر معناه والعمل بمقتضاه بان يعلمهم مافيه من المعانى الدقيقة والاسرار ويبين لهم مافيه من الدلائل والاحكام وان المراد بالحكمة المعارف الالهية النظرية والاحكام العملية * قال الامام واعلم ان الحكمة هى الاصابة فى القول والعمل ولايسمى حكيما الا من اجتمع له الامران وقيل ان اصله من احكمت عن الشئ اى رددت فكان الحكمة ترد عن الجهل والخطأ وذلك انما يكون بماذكرنا من الاصابة فى القول والفعل ووضع كل شئ موضعه ثم قال واختلف المفسرون فى المراد بالحكمة ههنا فقيل هى معرفة الدين والفقه فيه والاتباع له وقيل هى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم واستدل عليه بانه تعالى ذكر اوّلا تلاوة الكتاب وثانيا تعليمه ثم عطف عليه الحكمة فوجب ان يكون المراد منها شيأ خارجا عن الكتاب وليس ذلك الا سنته عليه الصلاة والسلام وقيل الحكمة مصدر بمعنى الحكم وهو الفصل بين الحق والباطل ونظيره الخبر والخبرة والقل والقلة والذل والذلة وقيل قوله ويعلمهم الكتاب اى مافيه من احكام الحلال والحرام ﴿قوله والحكمة﴾ اى ويعلمهم حكمة تلك الشرآئع ومافيها من وجوه المصالح والمنافع ﴿قوله ويزكيهم عن الشرك والمعاصى﴾ سوآء كانت بترك الواجبات او بفعل المنكرات وهذه التزكية متفرعة على يعلمهم الحكمة بالمعنى الذى اختاره المصنف كما ان تعليم الحكمة متفرع على تعليم الكتاب وتبيين معانيه المتفرع على تلاوة الفاظه وتبليغها اليهم وتبليغ الفاظ الكتاب محض وسيلة الى تطهير النفوس من الرذآئل القولية والفعلية والاعتقادية وتطهيرها منها غاية اخيرة وكل واحد من تعليم الكتاب وتعليم الحكمة وسيلة بالنسبة الى ماذكر بعده وغاية مطلوبة بالنسبة الى ماذكر قبله ثم ان ابراهيم عليه الصلاة والسلام لما ذكر هذه الدعوات ختمها بالثناء على الله تعالى * والعزيز القادر الذى لايغلب ولايعجزه شئ كما قال تعالى وما كان الله ليعجزه من شئ فى السموات ولا فى الارض وقال الكسائى العزيز الغالب ومنه قوله تعالى وعزنى فى الخطاب وفى المثل * من عزبز * اى من غلب سلب والحكيم هو العالم الذى لايجهل شيأ فيكون مصيبا فى افعاله ومتقنا محكما لها بحيث يجعلها دالة على وحدانيته وحصر العزة والعلم المستوجب للاحكام والاتقان فيه من حيث انه عزيز حكيم بذاته وكل ماسواه ذليل جاهل فى نفسه وما يحصل له من القدرة والعلم فانما هو مستفاد من خزآئن فضله ورحمته وجعل الثناء المذكور تذييلا لما ذكره من الدعوات فان من كان فى العلم والقدرة بهذه المثابة يصح منه اجابة الدعاء وبعث الرسول وانزال الكتب وغيرهما مما يقتضيه العلم المحيط والقدرة البالغة ﴿قوله استبعاد وانكار﴾ يعنى ان كلمة من استفهامية قصد بها الانكار والتقريع والتسجيل بالسفاهة لما اعترف تعالى فى حق ابراهيم عليه الصلاة والسلام بالفضيلة السنية والاخلاق المرضية والهمة العالية البهية كما حكى تعالى من احواله انتقل الى ذكر حرصه فى صلاح احوال عباده ودعائه لهم بالخير وخاصة فى حق ذريته حيث دعا ربه ان يجعل منهم امة مسلمة وان يبعث فيهم رسولا منهم يطهرهم من الرذآئل فلما بعث ذلك الرسول فى آخر الزمان بدعائه وتضرعه الى الله تعالى وعلموا بعلاماته

ولم يبعث من ذريتهما غير محمد صلى الله عليه
وسلم فهو المجاب به دعوتهما كما قال انا دعوة
ابى ابراهيم وبشرى عيسى ورؤيا امى
(يتلو عليهم آياتك) يقرأ عليهم ويبلغهم
مايوحى اليه من دلائل التوحيد والنبوّة
(ويعلمهم الكتاب) القرآن (والحكمة)
ماتكمل به نفوسهم من المعارف والاحكام
(ويزكيهم) عن الشرك والمعاصى
(انك انت العزيز) الذى لايقهر ولايغلب على
مايريد (الحكيم) المحكم له (ومن يرغب عن
ملة ابراهيم) استبعاد وانكار لان يكون
احد يرغب عن ملته الواضحة الغرآء

الظاهرة و اماراته الباهرة انه هو الرسول الذى سأله ابراهيم من ربه الكريم امتنعوا عن تصديقه و الايمان به مع ان اعظم مفاخرهم الانتساب اليه و التدين بدينه و التخلق بادابه و سننه بزعمهم و هم عامة اليهود و النصارى و مشركوا العرب فان اليهود يفتخرون بكونهم من ذريته و النصارى يفتخرون بكونهم من امة عيسى عليه الصلاة و السلام و هو ايضا من بنى اسرآئيل من جانب امه و كفار قريش يفتخرون بكونهم من ساكنى حرمه و خدم مابناه من البيت فان كل خير نالهم فى الجاهلية انما نالهم بسبب البيت الذى بناه و كفرهم و اعراضهم عن رحمة الله التى ساقها اليهم بدعاء ابراهيم مع افتخارهم بالانتساب اليه سفاهة بينة و جهالة عظيمة * و ملته دينه و شريعته و فعل الرغبة اذا عدى بفى يكون بمعنى الميل و الارادة القوية و اذا عدّى بعن يكون بمعنى الاعراض و صرف الارادة عن الشئ * فان قيل ماذكرته يقتضى ان يكون الكلام مسوقا لترغيب الناس فى قبول ماجاء به سيد المرسلين صلى الله عليه وسلم من الملة و تقبيح شأن من رغب عنه فالملائم لهذا المقصود ان يقال و من رغب عن ملة الرسول الذى * اجيب به دعوة ابراهيم فلم عدل عنه الى ماوقع فى نظم التنزيل * قلنا عدل عنه للمبالغة فى التقريع و التقبيح فان الملتين و ان اختلفتا فى فروع الشرآئع و كيفية الاعمال لكنهما متحدتان فى اصول الدين مما يتعلق بالمبدأ و المعاد و النبوّة و رعاية مكارم الاخلاق فكل واحد من فريق اليهود و النصارى و المشركين راغبون عما جاء به ابراهيم عليه الصلاة و السلام من اصول الدين فان اليهود و النصارى و ان كانوا يؤمنون بالله و اليوم الآخر الا ان ذلك الايمان منهم كلا ايمان لاعتقادهم التشبيه و اتخاذ الولد و ان لايدخل الجنة غيرهم و ان النار لن تمسهم الا اياما معدودة و المشركون لايؤمنون بالبعث و الحساب رأسا و غير ذلك من اقوالهم الزآئغة فلما اعرضوا عن ملة ابراهيم عليه السلام كانوا عن هذه الملة ارغب و اشدّ اعراضا الا انهم وصفوا بالرغبة عن ملة ابراهيم عليه الصلاة و السلام لكونها ادخل فى تجهيلهم و تسفيههم لان رغبتهم عن ملة من يعظمونه و يعتقدون انه خليل الله و يفتخرون بالانتساب اليه غاية الجهل و السفاهة و هذا القدر من التسجيل لايحصل بان قيل و من يرغب عن ملة من ارسل بدعوة ابراهيم ﴿قوله الا من استمهنها﴾ اى جعلها مهينة حقيرة فان بناء استفعل قد يكون للتعدية نحو استذله كما صرح به شمس الائمة و شمس الدين التفتازانى فى الاساس يريد ان سفه متعدّ و ان انتصاب نفسه على انه مفعول به و ايده بقول المبرد و ثعلب و بما جاء فى الحديث من قوله صلى الله عليه وسلم * الكبران تسفه الحق * اى تستهينه و تحقره و لاتراه حقا فضلا عن ان تقبله و فى الصحاح غمصه يغمصه غمصا اى استصغره و لم يره شيأ و فى الحواشى السعدية غمصته بفتح الميم و كسرها اى احتقرته و المشهور ان سفه لازم و قد ذكر المصنف لانتصاب نفسه حينئذ وجهين الاوّل الانتصاب على التميز بان تكون السفاهة فى الاصل فعل النفس الا انها اسندت الى ضمير من و ابهم انه من اىّ جهة كان سفيها ثم ازيل الابهام بنصب نفسه على التميز فكان المعنى الا من سفه من جهة نفسه نحو طاب زيد أبا لكون التفسير بعد الابهام اذ و اوقع فى النفس لانها تتشوّف الى معرفة ما ابهم عليها فاذا فسر بعد الابهام كان المبين منساقا اليها بعد الطلب فيكون اوقع من المنساق بلا تعب و لما كان الاصل فى التميز ان يكون نكرة و كان تعريفه نادرا اورد له نظائر من الشعر و اقوال العرب لاستئناس النفوس به فقال غبن رأيه و الم رأسه قال الجوهرى الغبن بالتسكين فى البيع و الغبن بالتحريك فى الرأى ثم قال غبنته فى البيع بالفتح اى خدعته و غبنت رأيه بالكسر اذا نقصته فهو غبين اى ضعيف الرأى ثم قال فى فصل السين من باب الهاء قولهم سفه نفسه و غبن رأيه و بطر عيشه و الم بطنه و رشد امره كان الاصل سفهت نفس زيد فلما حوّل الفعل الى الرجل انتصب مابعده بوقوعه تميزا الا انه صار فى معنى سفه نفسه بالتشديد هذا قول البصريين و الكشاف و يجوز عندهم تقديم هذا المنصوب كما يجوز فى ضرب زيد غلامه و قال الفرآء لما حوّل الفعل من النفس الى صاحبها خرج مابعده مفسرا ليدل على ان السفه فيه و كان حقه ان يكون سفه زيد نفسا لان المفسر لايكون الا نكرة و لكن ترك على اضافته و نصب كنصب النكرة تشبيها له بها و لايجوز عنده تقديمه لان المفسر لايتقدم و مثله ضقت به ذرعا و طبت به نفسا و المعنى ضاق ذرعى به و طابت نفسى الى هنا كلام الجوهرى ففى هذه الامثلة جاء التميز معرّفا بالاضافة على الشذوذ كما جاء معرّفا باللام فى قول جرير على ماوقع فى نسخ البيضاوى و قول النابغة الذبيانى على ماهو المسطر فى حواشى الكشاف قال

❊ فان يهلك ابو قابوس يهلك ❊ ربيع الناس و الشهر الحرام ❊
❊ و نأخذ بعده بذناب عيش ❊ اجب الظهر ليس له سنام ❊

...لا يرغب احد عن ملته (الا من سفه نفسه)
...من استمهنها و اذلها و استخف بها قال المبرد
...ثعلب سفه بالكسر متعدّ و بالضم لازم
...يشهد له ماجاء فى الحديث الكبران تسفه
...الحق و تغمص الناس و قيل اصله سفه نفسه
...الرفع فنصب على التميز نحو غبن رأيه
...الم رأسه و قول جرير
...نأخذ بعده بذناب عيش * اجب الظهر
...ليس له سنام * او سفه فى نفسه فنصب بنزع
...الخافض

يمدح به النعمان بن المنذر و ابو قابوس كنيته و هو فى الاصل كنية الشمس اراد بالربيع طيب العيش لانه سببه و بالشهر الحرام الأمن لانه زمانه و ذناب الشئ بالكسر عقبه و الظهر المركب و الاجب الجمل المقطوع السنام و هو افعل صفة لان أفعل التفضيل بمعنى المفعول شاذ اى يبق بعد الممدوح فى طرف عيش قد مضى صدره و خيره و يبق ذنبه و مالا خير فيه و استشهد بانتصاب الظاهر على التمييز و هو معرف باللام اى عيش اجب ظهرا و مركبا و الوجه الثانى ان يكون انتصاب نفسه بنزع الخافض على ان يكون اصله سفه فى نفسه او بنفسه واسناد عمل النصب الى انتزاع الخافض من قبيل زوال المانع فيكون بمنزلة الشرط لعمل الناصب والحكم بجواز اضافته الى الشرط توسعا لكن الاضافة الى العلة اولى ﴿ قوله والمستثنى فى محل الرفع على المختار ﴾ اشارة الى انه يجوز ان يكون من سفه فى محل النصب على الاستثناء كقولك هل جاءك احد الا زيد والا زيدا ﴿ قوله تعالى اصطفيناه ﴾ اصل اصطفيناه افتعلناه قلب التاء طاء لتقاربهما مخرجا و الطاء اشبه بالصاد من جهة الاستعلاء و الاطباق فقلبت طلبا للمؤاخاة و الاصطفاء الاختيار و الاختيار طلب الخير و صفوة الشئ خالصه من شوب النقص و الكدر فقوله اصطفيناه اى اخترناه للرسالة و النبوة و الخلة نعلنا بانه صفوة العباد فى الدنيا و هو جواب قسم محذوف و الواو لعطف القصة على القصة تعليلا للقصة الاولى و هى انه لا يرغب احد عن ملته الا من اذل نفسه بالجهل و الاعراض عن النظر فى القصة المعطوف عليها و المشهور ان الالف و اللام فى الصفات اسم موصول بمعنى الذى فمعنى قوله لمن الصالحين لمن الذين صلحوا فلا يجوز ان يكون قوله فى الآخرة متعلقا بالصالحين لامتناع تقدم الصلة و ما فى حيزها على الموصول و كذا لام الابتداء لا يعمل ما بعدها فيما قبلها فهى اذا متعلقة بمحذوف دل عليه هذا الظاهر تقديره و انه صالح فى الآخرة و قيل ان اللام فى الصالحين ليست بموصول بل هى للتعريف فيجوز ان يعمل ما بعدها فيما قبلها و فيه نظر لانه حينئذ انما يرتفع احد المانعين و المانع الآخر باق بحاله فالوجه ان تتعلق بمحذوف و قيل فى الكلام تقديم و تأخير و التقدير و لقد اصطفيناه فى الآخرة و انه فى الدنيا لمن الصالحين قيل المراد بالصالحين الانبياء عليهم الصلاة و السلام لقوله تعالى و من ذريته داود و سليمان و ايوب الى قوله كل من الصالحين و ان ابراهيم عليه الصلاة و السلام دعا ربه بقوله و ألحقنى بالصالحين اى الانبياء الماضين فاجاب الله دعوته و بين انه معهم فى الجنة و المصنف فسر الصلاح بالاستقامة على الخير و العمل بطاعة الله تعالى و لما كانت الاستقامة المذكورة بحيث لا تحصل الا فى الدنيا فسر كونه من الصالحين فى الآخرة بكونه مشهودا له بالصلاح يوم القيامة على ان يكون يوم القيامة ظرفا للشهود لا للصلاح لان الصلاح انما وقع فى الدنيا فكأنه قيل و لقد اخترناه و خصصناه بالخلة و النبوة لما فيه من الخصوصية المختصة به و انه محكوم له فى الآخرة بصلاحه فى الدنيا تنبيها على ان الثواب فى الآخرة انما يستحقه بصلاحه فيها و استمراره عليه الى وقت الموت فكم من صالح فى اول حاله ختم على الفساد فى مآله فيصير مشهودا عليه يوم القيامة بسوء الخاتمة و انه من اصحاب السعير كبلعم و برصيصا و ثعلبة نعوذ بالله من سوء الخاتمة و الخذلان فيكون قوله تعالى و انه فى الآخرة لمن الصالحين بشارة له فى الدنيا بصلاح الخاتمة و وعدا له بذلك كما ان قوله تعالى لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك و ما تأخر وعد له بصلاح الخاتمة و بشارة له فى الدنيا بذلك ﴿ قوله الا سفيه ﴾ اى فى اصل خلقته او متسفه بتكلف السفاهة بمشاركة اعمال السفهاء باختياره ﴿ قوله كأنه قيل اذكر ذلك الوقت ﴾ اى اذكر الحادث فى ذلك الوقت لما مر فى تفسير قوله تعالى و اذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة ان اذ و اذا لازمان للظرفية و محلهما ابدا النصب بالظرفية فلا يقعان مفعولا به و فى هذا اشارة الى ان قوله تعالى اذ قال له ربه اسلم الآية تعليل للاصطفاء على تقدير كونه منصوبا باضمار اذكر كما انه كذلك على تقدير كونه ظرفا لاصطفيناه و بيان اوجه كونه تعليلا على التقديرين و ان جعل ظرفا لاصطفيناه كان مقتضى الظاهر ان يقال اذ قلنا له الا انه التفت من التكلم الى الغيبة للاشعار بان ذلك القول اى الالهام و الاخطار انما هو بطريق التربية و التكميل و لم يلتفت المصنف الى احتمال ان يكون الظرف متعلقا بقوله قال اسلمت كما هو الظاهر فى مثل قولك اذا جاء زيد قام عمرو و لان الانسب حينئذ ان تعطف الجملة على ما قبلها عطف القصة على القصة بان يقال و اذ قال له ربه اسلم قال كما فى قوله تعالى و اذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال فلما ترك العطف دل ذلك على انه من تتمة و من يرغب عن ملة الخ و اختلف المفسرون فى انه تعالى متى قال له اسلم فقال بعضهم قال بعد النبوة فحينئذ لا يمكن ان يكون معناه احدث الايمان و الاسلام بالعدول عن الكفر و التكذيب و هو ظاهر وقيل معناه استقم على الاسلام

و المستثنى فى محل الرفع على المختار بدلا من الضمير فى يرغب لانه فى معنى النفى (و لقد اصطفيناه فى الدنيا و انه فى الآخرة لمن الصالحين) حجة و بيان لذلك فان من كان صفوة العباد فى الدنيا مشهودا له بالاستقامة و الصلاح يوم القيامة كان حقيقا بالاتباع له لا يرغب عنه الا سفيه او متسفه اذل نفسه بالجهل و الاعراض عن النظر (اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين) ظرف لاصطفيناه و تعليل له او منصوب باضمار اذكر كأنه قيل اذكر ذلك الوقت لتعلم انه المصطفى الصالح المستحق للامامة و التقدم

انه نال و ما نال بالمبادرة الى الاذعان
و اخلاص السرّ حين دعاه ربه و اخطر بباله
دلائله المؤدية الى المعرفة الداعية الى الاسلام

و اثبت عليه و أسلم نفسك الى الله تعالى و فوّض امرك اليه بالانقياد لاوامره و المسارعة الى تلقيها بالقبول و ترك
الاعراض بالقلب و اللسان و هو المراد من قوله ربنا و اجعلنا مسلمين لك فامتثل ما امر به حيث استقام على الاسلام
و رضى بما قضى الله و سلم نفسه و قلبه و ولده و ماله و رضى ان يحرق بالنار فى رضى الله تعالى و لم يستعن باحد
فى الخلاص عنه حتى روى الامام النسفى انه قال له جبريل عليه السلام حين القى فى النار هل لك من حاجة قال
اما اليك فلا فقال له الا تسأل ربك قال حسبى من سؤالى علمه بحالى • و قال اكثر المفسرين انه تعالى قال له ذلك قبل
النبوة و قبل البلوغ و ذلك عند استدلاله بالكوكب و القمر و الشمس و اطلاعه على امارات الحدوث فيها
و احاطته بافتقارها الى مدبر يخالفها فى الجسمية و امارات الحدوث فلما عرف ربه بالاستدلال قال له ربه اسلم قال
اسلمت لرب العالمين و قال اهل التفسير ان ابراهيم ولد فى زمن النمرود بن كنعان و كان النمرود اول من وضع التاج على
رأسه و دعا الناس الى عبادته و كان له كهان و منجمون فقالوا له انه يولد فى بلدك فى هذه السنة من يغير دين اهل
الارض و يكون هلاكك و زوال ملكك على يديه فامر بذبح كل غلام يولد فى ناحيته فى تلك السنة فلما دنت
ولادة ام ابراهيم و اخذها المخاض خرجت هاربة مخافة ان يطلع عليها فيقتل ولدها فولدته فى نهر يابس ثم لفته فى
خرقة و وضعته فى حلفاء و هو نبت ينبت بالماء يقال له بالتركى حصير قمشى ثم رجعت فاخبرت زوجها بانها ولدت
و ان الولد فى موضع كذا فانطلق اليه فاخذه من ذلك المكان و حفر له بيتا اى سربا فى الارض كالمغارة فواراه فيه
و سد عليه بابه بصخرة مخافة السباع و كانت امه تختلف اليه فترضعه قيل كان اليوم على ابراهيم فى الشباب و القوة
كالشهر فى حق سائر الصبيان و الشهر كالسنة فلم يمكث ابراهيم فى المغارة الا خمسة عشر شهرا و قيل انه كان فى السرب
سبع سنين و قيل اكثر من ذلك قالوا فلما شب ابراهيم و هو فى السرب قال لامه من ربى قالت انا قال فمن ربك قالت
ابوك قال فمن رب ابى قالت نمرود قال فمن رب نمرود قالت له اسكت ثم رجعت الى زوجها فقالت ارأيت الغلام الذى
كنا نحدث انه يغير دين اهل الارض فانه ابنك ثم اخبرته بما قال ثم اتاه ابوه آزر فقال له ابراهيم يا ابتاه من ربى فقال امك
قال فمن رب امى قال انا قال فمن ربك قال نمرود قال فمن رب نمرود فلطمه لطمة و قال له اسكت فلما جنّ عليه الليل
دنا من باب السرب فنظر من خلال الصخرة فرأى السماء و ما فيها من الكواكب و تفكر فى خلق السموات و الارض
و قال ان الذى خلقنى و رزقنى و اطعمنى و سقانى لربى الذى ما لى آله غيره ثم نظر فى السماء فرأى كوكبا قال هذا
ربى ثم أتبعه بصره ينظر اليه حتى غاب فلما افل قال لا احب الآفلين ثم رأى القمر ثم رأى الشمس فقال فيهما كما قال
فى حق الكوكب و فى الوسيط لما شب ابراهيم فى السرب الذى ولد فيه قال لابويه أخرجانى فاخرجاه من السرب
و انطلقا حتى غابت الشمس فنظر ابراهيم الى الابل و الخيل و الغنم فقال ما لهذه بدّ من ان يكون لها رب و خالق
ثم نظر و تفكر فى خلق السموات و الارض فقال ان الذى خلقنى و رزقنى ربى ما لى آله غيره ثم نظر فاذا المشترى
قد طلع و قيل الذى رآه هو الزهرة و كانت تلك الليلة فى آخر الشهر فرأى الكوكب قبل القمر فقال هذا ربى ثم انهم
اختلفوا فى ذلك فاجراه بعضهم على الظاهر و قالوا كان ابراهيم فى ذلك الوقت مسترشدا طالبا للتوحيد حتى وفقه
الله تعالى و آتاه رشده فلم يضرّه ذلك فى حال الاستسلام و ايضا كان ذلك فى حال طفوليته قبل ان يجرى عليه القلم
فلم يكن كفرا و انكر الآخرون هذا القول و قالوا كيف يتصور فى مثله ان يرى كوكبا و يقول هذا ربى معتقدا فهذا
لا يكون ابدا ثم اولوا قوله ذلك بوجوه مشهورة فى سورة الانعام للامام محيى السنة و كتب هذا المقدار ههنا ليتضح
ما ذكره المصنف فى هذا المقام و هو قوله و انه نال ما نال بالمبادرة الى الاذعان و اخلاص السرّ حين دعاه ربه
و اخطر بباله دلائله المؤدية الى المعرفة الداعية الى الاسلام فانه لم يحمل قوله تعالى قال له ربه اسلم على ما يفهم منه
ظاهرا من انه تعالى كلفه و امره حقيقة ان يحدث الاسلام فان الصبى لا يكلف بشئ عند الاشاعرة فاذا لم يمكن
ان يؤمر و يكلف بالاسلام حقيقة بان يوحى اليه كلاما يدل على ذلك وجب ان يأول قوله تعالى اذ قال له ربه اسلم
فيجعل مجازا عن انه تعالى لما اخطر بباله الهمه النظر فى الدلائل المؤدية الى المعرفة لان هذه الواقعة كانت فى بدء
حاله فلا يتصور هنالك الا الالهام فشبه الهام تلك الدلائل الموجبة للاسلام بان يقال له قولا موجبا للاسلام فعبر عن
الهام تلك الدلائل بتكلم لفظ الامر الموجب للاسلام فقيل قال له ربه اسلم و المراد الهمه الدلائل المؤدية الى الاسلام
فيكون قوله تعالى قال اسلمت ايضا مجازا بمنزلة ان يقال نظر فى تلك الدلائل و عرف الحق و اسلم كما اشار اليه المصنف
بقوله بالمبادرة الى الاذعان اى المسارعة اى قبول ما ادى اليه الدليل و هو المعرفة المؤدية الى الحق و الى الاسلام

روى انها نزلت لما دعا عبد الله بن سلام ابنى اخيه سلمة ومهاجرا الى الاسلام فاسلم سلمة وابى مهاجر (ووصى بها ابراهيم بنيه) التوصية هى التقدم الى الغير بفعل فيه صلاح وقربة واصلها الوصل يقال وصاه اذا وصله وفصاه اذا فصله كان الموصى يصل فعله بفعل الوصى والضمير فى بها للملة او لقوله اسلمت على تأويل الكلمة او الجملة وقرأ نافع وابن عامر وأوصى والاول ابلغ (ويعقوب) عطف على ابراهيم اى وصى هو ايضا بها بنيه وقرئ بالنصب على انه ممن وصاه ابراهيم

اى اخلاص السريرة ﴿قوله روى انها﴾ اى آية ومن يرغب عن ملة ابراهيم الآية وفى الكشاف روى ان عبد الله ابن سلام رضى الله عنه دعا ابنى اخيه سلمة ومهاجرا الى الاسلام فقال لهما قد علمتما ان الله تعالى قال فى التوراة انى باعث من ولد اسمعيل نبيا اسمه احمد فمن آمن به فقد اهتدى ورشد ومن لم يؤمن به فهو ملعون فاسلم سلمة وابى مهاجران يسلم فنزلت ﴿قوله هو التقدم الى الغير بفعل﴾ اى مقدم اليه على وجه التفضل والاحسان سواء كان امرا دينيا او دنيويا يقال وصى الشئ بالشئ يصى وصيا اى وصله به وفصى اللحم عن العظام اى انفصل عنه وفصيته عنه اى خلصته منه والوصى فعيل بمعنى المفعول ﴿قوله والضمير فى بها الملة﴾ المذكورة فى قوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم فتكون جملة وصى بها ابراهيم معطوفة على جملة قوله ومن يرغب الآية لانها فى تأويل الخبر كما مر فيصح عطف الجملة الاخبارية عليها ويكون اظهار فاعل وصى مع كونه مذكورا فى المعطوف عليه لبعد العهود وكثرة الفاصلة بينهما فيكون المقام مقام الاظهار بهذا الاعتبار ﴿قوله او لقوله اسلمت على تأويل الكلمة او الجملة﴾ ونظيره فى تأنيث الضمير بمثل هذا التأويل قوله تعالى حكاية كلمة باقية دليل على ان التأنيث على تأويل الكلمة فتكون جملة وصى بها معطوفة على قوله تعالى قال اسلمت لرب العالمين والمعنى انه تعالى لما قال له اسلم امتثل امره واسلم نفسه فلم يكتف بذلك بل وصى بتلك الكلمة المحكية او الجملة المحكية بنيه بان يذكروها مخبرين بها عن اسلام انفسهم وتخصيص الابناء بهذه الوصية مع انه معلوم من حال ابراهيم عليه السلام انه كان يدعوا الكل الى الاسلام والدين للدلالة على ان امر الاسلام اولى الامور بالاهتمام حيث وصى به اقرب الناس اليه واحراهم بالشفقة والمحبة وارادة الخير مع ان صلاح ابنائه سبب لصلاح العامة * فان قيل قد سبق ان قوله تعالى قال اسلمت مجاز عن النظر فى الدلائل والمعرفة بالقلب فلا يكون ثمة كلمة او جملة تكلم بها ابراهيم فى حق نفسه حتى وصى بنيه بان يذكروها حكاية عن انفسهم * اجيب بان كون قوله قال اسلمت فى معنى نظرت وعرفت لا ينافى تكلمه بهذه الكلمة ظاهرا او فى نفسه فيجوز ان يتكلم بها على احد الوجهين ويرجع الضمير الى ذلك القول بالتأويل المذكور ولو سلم فلا يمتنع ان يرجع الضمير الى ذلك اللفظ باعتبار معناه الحقيقى مع كون المراد بصريح اللفظ معناه المجازى فيكون من باب الاستخدام ويجوز ان يرجع اليه باعتبار معناه المجازى ايضا بان يكون الموصى به النظر والمعرفة غايته ان يصار الى حذف المضاف فى قوله بها والتقدير ووصى ابراهيم بنيه بمدلول تلك الكلمة ومعناها المجازى وفى الحواشى السعدية لكن ترك المضمر الى المظهر اعنى ابراهيم ربما يرجح العطف على الكلام السابق وكون الضمير للملة وكذا عطف ويعقوب على ابراهيم فليتأمل يعنى ان قوله ووصى بها ابراهيم لو كان معطوفا على قوله قال اسلمت لكان ينبغى ان يكون فاعل وصى مضمرا فيه راجعا الى ابراهيم مثل فاعل قال فلما اظهر فاعله دل ذلك على انه معطوف على الكلام السابق وهو قوله ومن يرغب عن ملة ابراهيم لكونه فى تأويل ولا يرغب احد عن ملته فلا يلزم عطف الاخبار على الانشاء واظهار الفاعل حينئذ مع كونه مذكورا فى المعطوف عليه مبنى على طول العهد بذكره وهو يقتضى الاظهار بخلاف ما اذا عطف على قال اسلمت فانه لا يقتضى الاظهار حينئذ فظهر بهذا وجه كون العدول عن المضمر الى المظهر مرجحا لذلك وانه لو كان معطوفا على قوله قال اسلمت لوجب ان يكون صالحا لان يقع جوابا لما يقال ما فعل ابراهيم حين قال له ربه اسلم فان قوله قال اسلمت لرب العالمين استئناف وجواب لذلك فكذا ما عطف عليه وهو قوله ووصى بها ابراهيم فانه من تتمة الجواب له لكون مضمونه من جملة ما فعله ابراهيم فى ذلك الوقت ولو جعل يعقوب معطوفا على ابراهيم فكان المعنى ووصى بها يعقوب بنيه ايضا لكان من تتمة الجواب لذلك السؤال ومبينا لما قاله ابراهيم فى ذلك الوقت وظاهر انه لا مدخل له فى ذلك البيان فظهر ان قوله ووصى لو جعل معطوفا على قوله اسلمت لوجب ان يكون يعقوب منصوبا معطوفا على بنيه ويكون موصى له مثلهم لا مرفوعا معطوفا على ابراهيم ويكون موصيا مثله الا انه مقطوع عما قبله مستأنف والمعنى واوصى بها يعقوب بنيه بعد ابراهيم ﴿قوله والاول ابلغ﴾ قال الزجاج وصى ابلغ من اوصى لان اوصى يجوز ان يكون لمرة واحدة ووصى لا يكون الا لمرات كثيرة يعنى ان بناء فعل لتكثير الفعل ﴿قوله وقرئ بالنصب على انه ممن وصاه ابراهيم﴾ قال القرطبى وهو بعيد لان يعقوب لم يكن فيما بين اولاد ابراهيم لما وصاهم بها ولم يسمع ان يعقوب ادرك جده ابراهيم عليه السلام وانما ولد بعد موت ابراهيم بل يعقوب اوصى بنيه ايضا كما فعل ابراهيم قال الكلبى لما دخل يعقوب مصر راى اهلها يعبدون الاوثان والنيران فجمع ولده وخاف عليهم وقال ما تعبدون من بعدى قالوا نعبد آلهك وآله آبائك الى قوله

ونحن له مسلمون وقيل عاش يعقوب عليه الصلاة والسلام مائة وسبع واربعين سنة ومات بمصر واوصى ان يحمل الى الارض المقدسة ويدفن عند ابيه اسحق فحمله يوسف ودفنه عنده ﴿قوله يا بنى﴾ اصله يا بنين لى فاضيف الى ياء المتكلم فحذفت نون الجمع بالاضافة الى المتكلم فاجتمعت ياء الجمع وياء المتكلم فادغمت الاولى فى الثانية فصار يا بنىّ ﴿قوله على اضمار القول عند البصريين﴾ تقديره وصى وقال يا بنى وذلك لان يا بنى جملة والجملة لا تقع مفعولا الا لافعال القلوب او لفعل القول عند البصريين وقال الكوفيون الجملة تقع فى حيز كل فعل بمعنى القول ايضا كالوصية والدعوة والوعد والرسالة والابلاغ والانذار والوحى وهذا خلاف شائع بينهم فان الوصية من حيث انها لا تكون الا بالقول كانت بمعنى القول ونوعا منه ﴿قوله ونظيره﴾ اى فى اضمار القول قبل الجملة الواقعة موقع المفعول * رجلان من ضبة اخبرانا * انا رأينا رجلا عريانا * بكسر همزة انا فان الجملة المصدرة بان لو كانت فى حيز اخبرانا لفتحت همزة ان ولما كسرت علمنا ان القول مضمر قبلها ورجلان بسكون الجيم تخفيف رجلان وضبة اسم قبيلة قال الجوهرى ضبة بن اد عم تميم بن مر ﴿قوله ومدين ومدان﴾ هكذا فى اكثر النسخ وفى بعضها ومداين واسمعيل اسم امه هاجر القبطية وهو اكبر اولاد ابراهيم نقله ابراهيم الى مكة وهو رضيع وقيل كان له سنتان وقيل كان له اربع سنين والاول اصح وولد قبل اخيه اسحق باربع عشرة سنة وهو الذبيح ومات وله مائة وسبع وثلاثون سنة وقيل مائة وثلاثون ولما مات ابوه ابراهيم عليهما الصلاة والسلام كان له تسع وثمانون سنة وهو الذبيح على قول واسحق امه سارة وهو الذبيح فى قول آخر وهو الاصح ومن ولده الروم واليونان والارمن ومن يجرى مجراهم وبنوا اسرآئيل وعاش اسحق مائة وثمانين سنة ومات بالارض المقدسة ودفن عند ابيه ابراهيم عليهما السلام ثم لما توفيت سارة تزوج ابراهيم عليه السلام قنطورا بنت يقطر الكنعانية فولدت له مدين ومداين ويهشان وزمران ويسيق وسيوخ ثم مات عليه الصلاة والسلام وكان بين وفاته ومولد النبى صلى الله عليه وسلم نحو من الفى سنة وستمائة واليهود ينقصون من ذلك اربعمائة سنة كذا فى تفسير القرطبى ﴿قوله دين الاسلام﴾ اشارة الى ان تعريف الدين للعهد الخارجى والمعهود هو دين ابراهيم عليه السلام الذى هو دين الاسلام لانه تعالى لم يختر جميع افراد جنس الدين وهو ظاهر قال قتادة فى قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام الاسلام شهادة ان لا اله الا الله والاقرار بما جاء من عند الله وهو دين الله الذى شرعه لنفسه وبعث به رسله ودل عليه اولياءه ولا يقبل غيره ولا يجزى الا به ومعنى الاسلام فى اللغة الدخول فى السلم اى فى الانقياد والمتابعة فما وقع من تخصيص دين الاسلام بدين نبينا صلى الله عليه وسلم ليس قصرا حقيقيا بل بالاضافة الى دين اليهود والنصارى وسائر اهل الشرك والضلال ﴿قوله لقوله فلا تموتن الا وانتم مسلمون﴾ استدلال على ان المراد من الدين دين الاسلام ﴿قوله ظاهره النهى عن الموت على خلاف حال الاسلام﴾ وليس بمقصود لان النهى لا يكون الا عن ما هو مقدور للمكلف والموت على اىّ حال كان ليس بمقدور له فانه كائن البتة فلا يتعلق به امر ولا نهى وتقييد الموت المنهى عنه بكونه على خلاف حال الاسلام مستفاد من استثناء حال الاسلام من المستثنى منه المقدر فان الا للاخراج والاخراج يقتضى مخرجا منه وهو فى الآية ليس بمذكور فيقدر امر عام يتناول المستثنى وغيره ليتحقق الاخراج فتقدير الآية لا تموتن موتا كائنا على حال من الاحوال الا فى حال كونكم مسلمين ثابتين على الاسلام فلو لم يخرج حال الاسلام من ذلك العام المقدر لكان الموت على جميع الاحوال اىّ حال كان منهيا عنه فلما اخرج حال الاسلام صار المنهى عنه هو الموت المقيد بكونه على خلاف حال الاسلام ولما كان الموت المقيد غير مقدور للمكلف صرف النهى الى قيده وهو الكون على خلاف حال الاسلام عند حصول المقيد اضطرارا اى من غير ان يكون المكلف له مدخل فى حصوله وهذا القيد مقدور للمكلف فيصح النهى عنه والنهى عن الشئ امر بضده اذا كان له ضد واحد بالاتفاق كالنهى عن الكفر فانه امر بالايمان وكذا النهى عن الحركة فانه امر بالسكون فلذلك عطف المصنف قوله والامر بالثبات على الاسلام على قوله هو النهى الخ وقيد الثبات مأخوذ من كون قوله الا وانتم مسلمون جملة اسمية والثبات على الاسلام ايضا مقدور للمكلف فيصح الامر به بان يقال الزموا الاسلام فاذا ادرككم الموت صادفكم عليه والموت على خلاف حال الاسلام ملزوم للاتصاف بخلاف تلك الحال فيصح ان ينقل الذهن من النهى عن الاول الى النهى عن الثانى لما بينهما من علاقة الاستلزام وهذا كما تقول لا رأينك ههنا فقد دخل حرف النهى على رؤيتك للمخاطب وليس مرادك ان تنهى نفسك عن رؤيتك اياه بل المراد نهى المخاطب عن حضور الموضع الذى انت فيه فلما تحققت القرينة الصارفة عن ارادة

(يابنى) على اضمار القول عند البصريين متعلق بوصى عند الكوفيين لانه نوع منه ونظيره

رجلان من ضبة اخبرانا *

انا رأينا رجلا عريانا *

بالكسر وبنوا ابراهيم كانوا اربعة اسمعيل واسحق ومدين ومدان وقيل ثمانية وقيل اربعة عشر وبنوا يعقوب اثنا عشر روبين وشمعون ولاوى ويهودا ويشسوخور وزبولون وزوانى وتفتونى وكودا واوشير وبنيامين ويوسف (ان الله اصطفى لكم الدين) دين الاسلام الذى هو صفوة الاديان لقوله (فلا تموتن الا وانتم مسلمون) ظاهره النهى عن الموت على خلاف حال الاسلام والمقصود هو النهى عن ان يكونوا على خلاف تلك الحال اذا ماتوا والامر بالثبات على الاسلام كقولك لا تصل الا وانت خاشع وتغيير العبارة للدلالة على ان موتهم لا على الاسلام موت لا خير فيه وان من حقه ان لا يحل بهم ونظيره فى الامر مت وانت شهيد

وروى ان اليهود قالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ألست تعلم ان يعقوب اوصى بنيه باليهودية يوم مات فنزلت (ام كنتم شهدآء اذ حضر يعقوب الموت) ام منقطعة ومعنى الهمزة فيها الانكار اى ما كنتم حاضرين اذ حضر يعقوب الموت وقال لبنيه ماقال فلم تدعون اليهودية عليه او متصلة بمحذوف تقديره اكنتم غائبين ام كنتم شهدآء وقيل الخطاب للمؤمنين والمعنى ماشهدتم ذلك وانما علمتموه بالوحى

الحقيقة حمل اللفظ على معناه المجازى اللازم للمعنى الاصلى * ولما توجه ان يقال اذا كان المقصود المعنى المجازى فلم عدل عما يدل عليه بالوضع وهو ان يقال لاتكونوا على خلاف حال الاسلام وقت الموت وادخل حرف النهى على فعل الموت مع انه ليس بمنهى عنه * اجاب بقوله وتغيير العبارة الخ وحاصل الجواب انه عدل عنه للدلالة على كون الفعل شبيها بالمنهى عنه الذى حقه ان لايقع ولو وقع كان بمنزلة العدم كما ان الامر بالموت فى قولك مت وانت شهيد تنبيه على كونه بمنزلة المأمور به الذى حقه ان يقع ولو لم يقع كان بمنزلة العدم والمقصود بما حكى الله تعالى عن ابراهيم عليه الصلاة والسلام من انه وصى بنيه وحثهم على الثبات على الاسلام الى ان يموتوا تأكيد الحجة على اليهود والنصارى الزاعمين ان ابراهيم عليه الصلاة والسلام كان على دينهم فان اليهود زعمت انه عليه الصلاة والسلام كان على دينهم يهوديا وزعمت النصارى انه عليه الصلاة والسلام كان على النصرانية حتى قالوا لغيرهم كونوا هودا اونصارى تهتدوا فكذبهم الله تعالى بقوله ما كان ابراهيم يهوديا ولانصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وبما حكى عنه بقوله يابنى ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون الانكار على اليهود فى زعمهم ان يعقوب عليه الصلاة والسلام اوصى بنيه يوم مات باليهودية كانه قال لهم كيف تزعمون ذلك وما كنتم حاضرين عنده حين اوصى بنيه فلم تدعون اليهودية عليهم وتم الانكار عليهم عند قوله تعالى ماتعبدون من بعدى ثم استأنف ما اجابوا به من الثبات على الدين الحق ومدح آبائهم بكونهم على ذلك وانهم متبعون لهم ثابتون على دينهم يبتغون بذلك مرضاة الله تعالى وطيب نفس والدهم اظهارا لكذب اليهود فيما ادعوه من توصية يعقوب بنيه على ماوصفوا ولم يكتف يعقوب عليه الصلاة والسلام بان وصاهم بدين الاسلام بل حملهم على الثبات عليه واخذ منهم اقرارهم واعترافهم بذلك قال الراغب لم يعن بقوله ماتعبدون من بعدى العبادة المشروعة فقط وانما عنى ان يكون مقصودهم فى جميع الاعمال وجه الله تعالى ومرضاته وان يتباعدوا عما لايتوسل به اليها فكأنهم دعوا الى ان لايتحروا فى اعمالهم غير وجه الله تعالى ولم يخف عليهم الاشتغال بعبادة الاصنام وانما خاف ان تشغلهم دنياهم ولهذا قيل ماقطعك عن الله فهو طاغوت ولذا قال ابراهيم واجنبنى وبنى ان نعبد الاصنام اى نخدم مادون الله وهذا المعنى تحراه الشاعر بقوله لله دره

* فمن ملك اللذات لايعتبدنه * وما كل ذى ملك لهن بمالك *

قوله ام منقطعة قد تقرر انها بمعنى الهمزة لتضمنها معنى بل الاضرابية ويكون مابعدها كلاما مستأنفا منقطعا عما قبلها حيث وقع الاضراب عنه بخلاف ام المتصلة فى نحو قولك ازيد عندك ام عمرو فان مابعدها لايكون منقطعا عما قبلها وكفى دليلا على ذلك انك تعبر عنها باسم مفرد فتقول معناه ايهما عندك وذكر المصنف اولا ان التى فى الآية منقطعة والاضراب عن الكلام السابق قديكون لكون مضمونه باطلا غير مطابق للواقع وقديكون لكون الكلام الثانى اهم والاهتمام بذكره احق واحرى وان كان الكلام السابق حقا صحيحا فى نفسه والاضراب الذى فى الآية من قبيل الثانى فانه تعالى ذكر فى مقام الاحتجاج على الكفرة من اهل الكتاب ان ملة ابراهيم عليه الصلاة والسلام هو الاسلام وان كل واحد من ابراهيم ويعقوب وصى به بنيه ثم اضرب عن هذا واخذ فى الاستفهام الانكارى تنبيها على انه اهم ههنا لان الكلام السابق انما يدل على ان ملة ابراهيم هو الاسلام وانه هو وابنه يعقوب وصيا بذلك بنيهما ولايدل على الانكار على الكفرة وتكذيبهم فيما زعموا من ان يعقوب عليه الصلاة والسلام مات على اليهودية الا التزاما بخلاف الاستفهام الانكارى فانه يدل عليه صريحا فيكون اهم فى مقام الاحتجاج عليهم ثم ذكر احتمال ان تكون كلمة ام متصلة وهى التى تذكر بعد همزة الاستفهام طلبا للتعيين نحو ازيد عندك ام عمرو ومعادل ام المتصلة لما لم يذكر فى الآية قدره فقال اكنتم غائبين ايها اليهود حين حضر يعقوب اسباب الموت ومقدماته ام كنتم شهدآء حاضرين وعلى التقديرين لاوجه لادعائكم اليهودية على يعقوب عليه السلام حين مات اما على الاول فلان من غاب عن الشخص حين موته كيف يعرف حاله ويجزم بانه مات على اليهودية واما على الثانى فلانكم لو كنتم حاضرين حينئذ لسمعتم مقالته وعرفتم حاله من توصية بنيه على الثبات على الاسلام وتقريرهم عليه ﴿ قوله وقيل الخطاب للمؤمنين ﴾ عطف على مايفهم من قوله وروى ان اليهود الى قوله فنزلت اورده المصنف بقوله قيل اشارة الى ضعفه من حيث ان ماذكر فى سبب النزول يقتضى ان يكون الخطاب لليهود فعلى هذا الاحتمال تكون كلمة ام منقطعة ويكون مافيها من معنى الهمزة للانكار اى ماكنتم شهداء عند موته ومافيها من

معنى بل للاضراب عماقبلها والاقبال الاماهواهم منه فانه تعالى لمابين ملة ابراهيم ووصيته لبنيه اخذ فيما هواهم وهو الامتنان على المؤمنين بان صيرهم الله تعالى امة لنبي اوحى اليه بانباء الاوّلين فاخبر عماجرى عليهم مطابقا للواقع من غير مشاهدة ولاتعليم معلم ولامطالعة كتاب وكان ذلك من جملة معجزاته الدالة على صدقه في دعوى الرسالة وفيه تحريض وحث على متابعته والثبات على ملته ودينه كأنه قيل ايها المؤمنون تقولون ان يعقوب حين احتضر وصى بنيه بالتوحيد والاسلام وهو صدق لكن ماعلمتم ذلك من طريق الاستدلال ولاقرآءة كتاب ولاتعليم معلم وماشهدتم احتضاره وتوصيته فلم يبق الاطريق الوحي الى نبيكم فاتبعوه وهذامعنى الحصر في قول المصنف وانما علمتموه بالوحي ﴿ قوله وقرئ حضر بالكسر ﴾ وهو لغة حكاها الفرآء يقال حضرت القاضي امرأة تحضر ولغة الجمهور حضر يحضر حضورا مثل دخل يدخل دخولا ﴿ قوله بدل من اذ حضر ﴾ والعامل فيهماشهدآء وقيل اذ الثانية ليست بدل من الاولى وانماهو ظرف لحضر كان الاولى ظرف لشهدآء وما في ماتعبدون استفهامية في محل النصب بتعبدون اى اى شئ تعبدون ﴿ قوله ومايسأل به عن كل شئ ﴾ لوقال وماتطلق على كل شئ لكان افيد لان الحكم المذكور لايختص بما الاستفهامية بل يعمهما وغيرها قال النحرير التفتازاني وماعام اى يصح اطلاقه على ذى العقل وغيره عند الابهام سوآء كان للاستفهام او غيره واذا علم ان الشئ من ذوى العقل والعلم فرق بين من ومافخص من بذوى العلم وما بغيره ولهذا الاعتبار يقال ان مالغير العقلاء انتهى كلامه فعلى هذا يكون مامشتركا بين المبهم الذى لايعلم حاله وبين الشئ الذى علم انه لايعقل فاذا رآى شبح من بعيد وكان مبهما لايعلم حاله سئل عن تعيينه بمن واذا تعين انه غير عاقل وسئل عن تعيينه يسأل عنه بما واذا سئل عن وصف من هو عالم استعمل فيه لفظ ماايضا كما تقول مازيد تريد أفقيه هوام طبيب ام غير ذلك وما في الآية يجوز ان يحمل عليه ويسأل به عن صفة المعبود كأنه قيل امعبودا عظيما حقيقا بالعبادة تعبدونه امغيره ممالايستحقها وقد يطلب منه شرح مادل عليه الاسم اجمالا قبل العلم بوجود المسمى سوآء كان من الموجودات المعينة لكن لم يعلم وجوده بعد كالجن ونحوه ام لم يكن كالعنقاء ويقال له ما الشارحة للاسم وقد يطلب به حقيقة المسمى اى ماهية الموجود ويقال ماالحقيقة ومطلب ما الشارحة متقدم على مطلب هل البسيطة كما ان مطلب هل البسيطة متقدم على مطلب ما الحقيقة ولاتعلق له بهذا المقام ﴿ قوله المتفق على وجوده والوهيته ووجوب عبادته ﴾ اشار الى فائدة تكرير لفظ آله فان اللفظ انمايكرر اذا حصل بالتكرير مالايحصل بدونه فانك اذاقلت دخلت دار زيد ودار عمرو يفهم تكرار الدار وان يكون لكل واحد منهما دار على حدة وتوضيح ماذكره في وجه التكرير انه قدتقرر في علم الكلام انه لاطريق الى معرفة الله تعالى الا النظر والاستدلال فوجب ان يكون ايمان القوم حاصلا بطريق الاستدلال فحين حملهم ابوهم على الاقرار بانهم يخصون العبادة بالمعبود بالحق واخذ ميثاقهم على الثبات عليه كان مرادهم ان يظهروا لابيهم ماحصل لهم من المعرفة بالمعبود الحق بذكر مايؤدّى اليها من البرهان الاان المقام لم يساعد على تفصيل مقدمات ذلك البرهان اكتفوا بالاشارة اليه اجمالا فقالوا معبودنا هو الاله الذى اثبته انت واثبته آباؤك الاقدمون واتفقتم على وجوده والوهيته ووجوب عبادته استدلالا بالبراهين القاطعة فنحن على اثركم في باب الاعتقاد ومايؤدّى اليه من طريق الاستدلال في باب العمل بمقتضى ذلك الاعتقاد ايضا فتكرير لفظ الاله يدل على موافقتهم لكل ماضيف اليه اللفظ المذكور في بابى الاعتقاد والعمل ويفيد كمال التسلية لابيهم ثم ذكر المصنف بعدها فائدة اخرى للتكرير وهى تعذر العطف على الضمير المجرور الابإعادة الجار وتكريره وهو المضاف ههنا وهى فائدة لفظية وماأشار اليه اوّلا فائدة معنوية وقدّمها لانها هى المعتبرة عند البلغاء ﴿ قوله وعدّ اسماعيل من آبائه ﴾ على ان اباه انما هو اسحق وان اسماعيل عمه عليهما الصلاة والسلام تغليبا للاب على العم اذاذكرا معا على طريق تسمية الشمس مع القمر قمرين وتسمية الاب مع الجد ابوين وتسمية الام مع الخالة امين بطريق التغليب ﴿ قوله او لانه كالاب لقوله عليه الصلاة والسلام ﴾ عطف على قوله تغليبا ووجه المشابهة تشعبهما من اصل واحد وهو الجد واستدل على كونه كالاب بقوله عليه الصلاة والسلام * عم الرجل صنو أبيه * اى مثله لاتفاوت بينهما كما لاتفاوت بين صنوى النخلة والصنوان نخلتان من عرق واحد فاذا اطلق لفظ الاب على العم يكون استعارة مبنية على المشابهة * فان قيل فعلى هذا يلزم ان يكون لفظ آبائك مستعملا في معناه الحقيقى والمجازى معا وهو غير جائز * قلنا لانسلم لزومه بل هو مستعمل في معنى

ى حضر بالكسر (اذ قال لبنيه) بدل
اذ حضر (ماتعبدون من بعدى) اى
تعبدونه اراد به تقريرهم على التوحيد
سلام واخذ ميثاقهم على الثبات عليهما
سال به عن كل شئ مالم يعرف فاذا عرف
العقلاء بمن اذا سئل عن تعينه وان
عن وصفه قيل مازيد أفقيه ام طبيب
لوا نعبدا آلهك وآله آبائك ابراهيم
اعيل واسحق) المتفق على وجوده
هيته ووجوب عبادته وعدّ اسماعيل
بائه تغليبا للاب والجدّ او لانه كالاب
ه عليه السلام عم الرجل صنو أبيه

مجازى اعم من المعنيين المذكورين وهو المذكور فى اولى النسبة الذين درجتهم فوق درجة الشخص وهو يتناول الآباء والاعمام والاجداد وان علوا ﴿قوله كما قال عليه الصلاة والسلام فى العباس﴾ اى فى حقه رضى الله عنه *هذا بقية آبائى* تمثيل لاطلاق لفظ الاب على العم بطريق الاستعارة المبنية على المشابهة اذ لا وجه لاعتبار التغليب فيه لان التغليب لا يكون الا بين شيئين ووجه كونه مثالا لاطلاق الاب على العم انه عليه الصلاة والسلام لما قال فى حق عمه *انه بقية آبائى* فقد اطلق عليه اسم الاب معنى لان بقية الشئ لا تكون الا من جنسه فلا يقال للاخ انه بقية الاب ويقال بقية القوم لو احد بقى منهم فكانه عليه الصلاة والسلام قال انه الذى بقى من جملة آبائى ﴿قوله وقرئ واله ابيك﴾ اى وقرئ فى غير المشهورة على لفظ المفرد وذلك محتمل وجهين احدهما ان يكون جمع سلامة بان جمع لفظ اب بالواو والنون حال الرفع وبالياء والنون حالتى النصب والجر فتقول ابون وابين فلما اضيف أبين الى كاف الخطاب سقطت النون منه للاضافة فصار واله ابيك ومجموع الاسماء الثلاثة بعده اعنى ابراهيم واسمعيل واسحق عليهم السلام عطف بيان لابيك او بدل منه كما اذا قرئ واله آبائك لانه حينئذ لا فرق بين القرآءتين الا فى التلفظ والثانى ان يكون واحدا فيكون ابراهيم وحده عطف بيان له او بدلا منه ويكون اسمعيل واسحق معطوفين على ابيك اى واله اسمعيل واسحق وافرد ابراهيم بجعله ابا ليعقوب مع ان اباه بالذات هو اسحق وان ابراهيم عليه السلام جده ويقال انه ابوه بواسطة اسحق تقديما له وبدأ بذكر جده ابراهيم فى القرآءة المشهورة لذلك ثم ذكر عمه اسمعيل لكونه اكبر من اسحق فان اسماعيل كان اكبر اولاد ابراهيم عليهم الصلاة والسلام واستشهد على ان يجمع لفظ الاب جمع السلامة بقول الشاعر

* فلما تبين اصواتنا * بكين وفديننا بالابينا *

فان لفظ الابينا فيه جمع اب والالف للاشباع وتبين يستعمل لازما ومتعديا يقال تبين الشئ اى ظهر وتبينته انا ونون تبين وبكين وفدين للنساء اللواتى اسرن يقال فداه تفدية اذا قال له جعلت فداءك يعنى انهن لما سمعن اصوات الذين مروا بهن بكين وقلن جعل الله آباءنا فداءً لكم رجاء ان يخلصوهن ويردوهن الى اوطانهن ﴿قوله كقوله بالناصية ناصية كاذبة﴾ وجه التشبيه كون البدل فى كل واحد من الموضعين نكرة مبدلة من المعرفة باعادة لفظ المبدل منه فلذلك ابدلت موصوفة فيما ذكر فى المفصل انه لا يجب تطابق البدل والمبدل منه تعريفا وتنكيرا بل لك ان تبدل اى النوعين شئت من الآخر قال الله تعالى الى صراط مستقيم صراط الله وقال بالناصية ناصية كاذبة دل انه لا يحسن ابدال النكرة من المعرفة الا موصوفة كناصية الى هنا كلامه فان قوله تعالى ناصية وصفت بقوله كاذبة لتكون الصفة جابرة لما فى المبدل من النقصان الحاصل بالنكارة ﴿قوله وفائدته التصريح بالتوحيد﴾ فان نفس التوحيد وان كان منفهما من الاضافة الا انه ليس مصرحا به فاورد البدل وهو الها ليكون التوحيد مصرحا به والتصريح بالتوحيد لا يستفاد من نفس البدل بل من وصفه لان البدل لما كان مقتضيا للوصف المفيد للتصريح به صح اسناد التصريح الى البدل لكونه مفيدا له بواسطة وصفه ﴿قوله ونفى التوهم﴾ مرفوع معطوف على التصريح ومنشأ التوهم تكرير المضاف فان تكريره فى مثل قولك دخلت دار زيد ودار عمرو يدل على تعدد الدار فكان قولهم الهك واله آبائك مظنة ان يتوهم منه التعدد الباطل فابطل دفعا لذلك التوهم ﴿قوله لتعذر العطف على المجرور﴾ علة لارتكاب التكرير مع كونه موهما للتعدد ﴿قوله والتأكيد﴾ عطف على التصريح والمراد من التأكيد ههنا اعم من تأكيد الحكم وتأكيد التعلق فان البدل فيه امران الاول تكرير الحكم وذلك لكون البدل فى حكم تكرير العامل بناء على انه هو المقصود الاصلى للنسبة فيتكرر العامل والانتساب والثانى تكرير المتبوع وايضاحه من حيث ان البدل لكونه مقصودا بما نسب الى المتبوع وكون ذكر المتبوع توطئة لذكر البدل يقتضى ذكره مرتين فيكون الثانى موضحا للاول مؤكدا له ﴿قوله اونصب على الاختصاص﴾ معطوف على قوله بدل كأنه قيل نريد ونعنى باله آبائك الها واحدا وقيل نصب على الحالية كأنه قيل نعبده منفردا ﴿قوله حال من فاعل نعبد﴾ فيكون بيانا لهيئة الفاعل حال صدور العبادة عنه ﴿قوله او مفعوله﴾ لاشتمال الجملة على الضمير العائد اليه وهو ضمير له فيكون بيانا لهيئة المفعول حال تعلق العبادة به اى نعبده ونحن مخلصون له انفسنا فى القول والعمل والنية او له مستسلمون منقادون فى جميع تكاليفه من التوحيد والايمان بجميع الكتب والرسل والعمل بمقتضاه واذا صح ان يكون حالا من كل واحد منهما على التفريق

كما قال عليه الصلاة والسلام فى العباس رضى الله عنه هذا بقية آبائى وقرئ اله ابيك على انه جمع بالواو والنون كما قال

ولما تبين اصواتنا *
بكين وفديننا بالابينا *

اومفرد وابراهيم وحده عطف بيان (الها واحدا) بدل من اله آبائك كقوله بالناصية ناصية كاذبة وفائدته التصريح بالتوحيد ونفى التوهم الناشئ من تكرير المضاف لتعذر العطف على المجرور والتأكيد اونصب على الاختصاص (ونحن له مسلمون) حال من فاعل نعبد اومفعوله اومنهما ويحتمل ان يكون اعتراضا (تلك امة قد خلت) يعنى ابراهيم ويعقوب وبنيهما

صح ان يكون حالا منهما على الجمع كما فى قولك ضرب عمرو زيدا راكبين والعامل على جميع التقادير نعبد والواو للحال ويحتمل ان يكون اعتراضا بناء على ان صاحب الكشاف والمصنف لايشترطان ان تكون الجملة المعترضة فى اثناء كلام او بين كلامين متصلين معنى بان يكون الكلام الثانى بيانا للاول او تأكيدا له او بدلا منه بل يجوز ان وقوعها فى آخر جملة لايليها جملة متصلة بها بان لايليها جملة اصلا فيكون الاعتراض فى آخر الكلام او يليها جملة غير متصلة بها معنى بان لاتكون بيانا للاولى ولاتأكيدا لها ولابدلا منها فلاتكون الواو فى قوله تعالى ونحن له مسلمون حينئذ عاطفة ولاحالية بل هى واو اعتراضية ومثل هذا الاعتراض كثيرا مايلتبس بالحال والفرق دقيق اشار اليه صاحب الكشاف حيث ذكر فى قوله تعالى ثم اتخذتم العجل من بعده وانتم ظالمون ان قوله وانتم ظالمون حال اى عبدتم العجل وانتم واضعون العبادة فى غير موضعها او اعتراض اى وانتم عادتكم الظلم وقال ههنا ويجوز ان تكون جملة اعتراضية مؤكدة اى ومن حالنا انا له مسلمون اى ومن شأننا وعادتنا الثبات على الاسلام له تعالى وحاصل مااشير اليه من الفرق ان هذه الجملة ان جعلت حالا يكون حصول مضمونها مقارنا لحصول عاملها اعنى الفعل المقيد بها وذلك الفعل فى الآية هو قولهم نعبد الهك والفعل المضارع وان كان يصلح للحال والاستقبال اما على ان يكون مشتركا بينهما او يكون حقيقة فى الحال مجازا فى الاستقبال الا ان المراد به فى الآية الاستقبال بقرينة وقوعه فى جواب قول يعقوب ماتعبدون من بعدى فيكون مضمون الجملة الحالية واقعا فى المستقبل ايضا فكأنهم قالوا نعبد بعد موتك الهك واله آبائك مخلصين له انفسنا فى ذلك الوقت وان جعلت اعتراضية لايكون لها محل من الاعراب ولايعتبر لها عامل فضلا عن ان يكون مضمونها مقارنا لمضمون عاملها فى الحصول فلايكون حصول مضمونها مقيدا بزمان التكلم ولا بازمان الماضى ولا المستقبل بل المراد انا نعبد بعدك معبودك ونحن شأننا او عادتنا ذلك فى جميع الازمان ﴿قوله والامة فى الاصل المقصود﴾ يعنى انها فعلة بنيت للمفعول من الامّ وهو القصد يقال امّه وأمه وتأممه اذا قصده كالعهدة بمعنى المعهود من عهده اذا ادركه او لقيه وكالعدّة بمعنى المعدّ من أعدّه اذا هيأه والعدّة مااعددته لحوادث الدهر من المال والسلاح والمراد بالامة ههنا الجماعة وسميت امة لماذكره من ان الفرق تؤمّها اى تقصدها واطلق لفظ الامة على الواحد فى قوله تعالى ان ابراهيم كان امة تشبيها له بالامة من حيث انه جمع من الفضيلة مالايجمع الا فى امّة واشار الى هذا المعنى من قال وليس على الله بمستنكر * ان يجمع العالم فى واحد وتلك مبتدأ وامة خبره وقد خلت اى مضت نعت لامّة ولها ماكسبت جملة مستأنفة او حال من ضمير خلت او نعت لامّة ايضا وما موصولة او مصدرية والكسب اجتلاب النفع بالعمل واذا قيل فى المضرة فعلى طريق التشبيه ولما ادعى اليهود ان يعقوب عليه الصلاة والسلام مات على اليهودية وانه عليه الصلاة والسلام وصى بها بنيه يوم مات وردوا بقوله تعالى ام كنتم شهداء الآية قالوا هب ان الامر كذلك أليسوا آباءنا واليهم ينتهى نسبنا فلا جرم ننتفع بصلاحهم ومنزلتهم عند الله تعالى قالوا ذلك مفتخرين باوائلهم فاجيبوا بقوله تعالى تلك امّة قد خلت وحاصله ان احدا لاينفعه كسب غيره كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم * ياصفية عمة محمد يافاطمة بنت محمد ائتونى يوم القيامة باعمالكم لابانسابكم فانى لااغنى عنكم من الله شيأ * وقال عليه الصلاة والسلام * من ابطأ به عمله لم يسرع به نسبه * وقال تعالى فلا انساب بينهم يومئذ ولايتساءلون وقال عليه الصلاة والسلام * يابنى هاشم لايأتينى الناس باعمالهم وتأتونى بانسابكم * وفى الحواشى السعدية ان رواية الجمهور لايأتينى الناس بالتخفيف فهو خبر فى معنى النهى مثل لاتذهب الى فلان وتقول له كذا وكذا وتأتون على ان الواو للعطف والنون للوقاية وقد حذفت نون الاعراب اى لايكن من الناس الاتيان بالاعمال ومنكم بالانساب واما على رواية التشديد فهو صريح نهى انتهى كلامه ولو كان الواو فى وتأتونى للعطف وكان تأتونى مجزوما بعطفه على معنى الخبر السابق او على صريح النهى على رواية التخفيف والتثقيل وكان المعنى لايأتينى الناس باعمالهم وانتم بانسابكم فلا وجه لجعل الواو للعطف لان المنهى عنه هو الجمع بين الاتيان بالاعمال والانساب فيصح وجود احدهما منفردا عن الآخر ويفهم من تقرير المصنف ان تقدير الآية لها اجر ماكسبت ولكم اجر ماكسبتم وان تقديم المسند منها لقصر المسند على المسند اليه اى لها كسبها لاكسب غيرها ولكم ماكسبتم لاكسب غيركم وهذا كما قيل فى لكم دينكم اى لاديني ولى دين اى لادينكم ففى الآية دلالة على بطلان قول اليهود فى موضعين الاول قولهم ان الابناء يثابون وينتفعون بصلاح الآباء واعمالهم والثانى قولهم انهم يعذبون فى النار بكفر آبائهم باتخاذهم العجل كما قال تعالى حكاية عنهم وقالوا لن تمسنا النار

والامة فى الاصل المقصود وسمى بها الجماعة لان الفرق تؤمها (لها ماكسبت ولكم ماكسبتم) لكل اجر عمله والمعنى ان انتسابكم اليهم لايوجب انتفاعكم باعمالهم وانما تنتفعون بموافقتهم واتباعهم كما قال عليه الصلاة والسلام لايأتينى الناس باعمالهم وتأتونى بانسابكم

الا اياما معدودة وهى ايام عبادة العجل فابطلهما الله تعالى بهذه الآية ونظائرها وفى الآية دلالة ايضا على ان افعال العبد تضاف اليه كسبا على معنى انه تعالى خلق له قدرة مقارنة يتمكن بها من تحصيله عند مباشرة الاسباب المؤدية اليها ويكون لها مدخل فى حصولها ولا تأثير لها فى المقدور بالاستقلال بل القدرة والمقدور حصلا بخلق الله تعالى كما ان العلم والمعلوم حصلا بخلق الله تعالى وهو لاينافى ان يكون للقدرة الحادثة مدخل فى المقدور للعلم الضرورى بالفرق بين حركة الاختيار وبين حركة الارتعاش وهذا التمكين والاقتدار هو مناط التكليف **قوله** ولا تؤاخذون بسيئاتهم يعنى ليس المراد بقوله ولاتسألون عما كانوا يعملون مجرّد السؤال اذ لاوجه لنفيه لقوله تعالى الم تأتكم رسلكم بالبينات والم يأتكم نذير ونحو ذلك بل المراد نفى مؤاخذتهم بسيئات الامم الماضية كما فى قوله تعالى لاتسألون عما اجرمنا **قوله** كما لاتثابون بحسناتهم هو معنى القصر المستفاد من قوله ولكم ما كسبتم اى ولكم اجر ما كسبتم من الحسنات لا اجر ما كسبه غيركم **قوله** الضمير الغائب تسامح فى العبارة والظاهر ان يقال ضمير الغائب على الاضافة بتقدير اللام اذ لامعنى للتوصيف بالغيبة يريد ان الآية من قبيل اللف والنشر حيث ذكر فيها متعدّد على الاجمال لان ضمير قالوا الفريق اهل الكتاب اليهود والنصارى الا انهما ذكرا بالاجمال حيث عبر عنهما بضمير الجمع ثم ذكر مقالة كل واحد من هذين الفريقين من غير ان يعين ان كل مقالة لمن هى اعتمادا على ان السامع يردّ الى كل فريق مقالته ولايذهب الى وهمه ان قول كونوا هودا او نصارى تهتدوا مقول كلا الفريقين بان يقول اليهود كونوا هودا او نصارى تهتدوا وكذلك النصارى تقول ذلك القول بعينه للعلم بان كل فريق لايقول فى حق صاحبه انه مهتد بل يضلله ويكفره ويقول فى حقه انه ليس على شئ من الدين والهدى فان قيل كيف تقول انه ذكر هنا مقالتين من غير ان يعين صاحب كل مقالة مع ان كلمة او انما تدل على ان المذكور احدى المقالتين * فالجواب ان او للتنويع اذ مقالة المجموع ليس اهتداء الفريقين جميعا بل اهتداء احدهم من غير تعيين ومقالتهم احد هذين القولين فان مقالة كل فرقة متعينة فى نفسها الا ان المقالتين لما اسندتا الى المجموع ابهمتا وادخل بينهما او التنويعية لامتناع اسناد المعين الى المجموع **قوله** او بل نتبع ملة ابراهيم يريد ان لفظ ملة لابدّ له من عامل مضمر ينصبه وهو اما لفظ نكون او نتبع لدلالة قوله كونوا على كل واحد منهما اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلأن كونوا معناه اتبعوا اليهودية او النصرانية الا انه ان قدّر نكون لابدّ من تقدير المضاف ايضا كما فى قوله واسأل القرية اى اهل القرية وكما فى قول عدى بن حاتم انى من دين اى اهل دين فانه جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وفى عنقه صليب من ذهب فعرض عليه الاسلام فقال انى من دين فقال عليه الصلاة والسلام * انك تأكل المرباع وهو لايحل لك * كانه انكر على رسول الله صلى الله عليه وسلم امره بان يترك دينا عظيما ويتبعه فاجابه عليه الصلاة والسلام بانه ليس ذلك بقوى ويحتمل ان يكون مراده انى لااحتاج الى اتباعك فاجابه عليه الصلاة والسلام بما اجاب والمرباع ربع الغنيمة كان يأخذه الرئيس فى الجاهلية وان رفع الملة جاز ان يكون مبتدأ محذوف الخبر والتقدير ملته ملتنا وجاز عكسه اى ملتنا ملته او نحن ملته بتقدير المضاف كأن كل واحد من الفريقين لما دعا المؤمنين الى دينه وامر باتباع ملته ونسب الاهتداء اليه من غير ان يقيم دليلا على ذلك امر الله تعالى رسوله ان يجيبهم بذلك جوابا جدليا الزاميا كأنه قيل اذا كان اختيار الدين وقبوله مبنيا على مجرد التقليد والاتباع فنحن نتبع ملة انعقد الاجماع على كونها هدى فلما زعموا ان اليهودية والنصرانية هى بعينها ملة ابراهيم ونحن لانخالفه فى ملته بل نتبع ملته ودينه امر الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم بان يقول لهم مايخيبهم فى مطمعهم فان ملة ابراهيم وان كانت مما اجمع فرق الانام على كونها هدى وان المهدى هو من يتبعها الا انهم لماسلكوا سبيل الشرك بنسبة الولد اليه تعالى حيث قالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله وصف الله تعالى ابراهيم عليه الصلاة والسلام بانه مائل عن الاديان كلها الى دين الاسلام غير مشرك بربه ابدا وجعل الصفة المذكورة حالا مؤكدة مقرّرة لمضمون الجملة السابقة فان الحال المؤكدة لايجب ان تكون بعد الجملة الاسمية وان ذهب ابن الحاجب الى وجوب ذلك بل الظاهر انها تجئ بعد الفعلية ايضا كقوله تعالى ولاتعثوا فى الارض مفسدين وقوله تعالى ثم وليتم مدبرين فهذا الجواب كما انه تخييب لهم فيما طمعوه من المؤمنين تكذيب لهم ايضا فى ادعائهم اتباع ابراهيم وهم مشركون * الجوهرى الحنف الاعوجاج فى الرجل وهو ان تقبل احدى ابهامى رجله على الاخرى وقال القرطبى الحنف الميل ومنه رجل حنفاء ورجل احنف وهو

(ولاتسألون عما كانوا يعملون) ولا تؤاخذون بسيئاتهم كما لاتثابون بحسناتهم (وقالوا كونوا هودا او نصارى) الضمير الغائب لاهل الكتاب وأو للتنويع والمعنى مقالتهم احد هذين القولين قالت اليهود كونوا هودا وقالت النصارى كونوا نصارى (تهتدوا) جواب الامر (قل بل ملة ابراهيم) اى بل نكون ملة ابراهيم اى اهل ملته او بل نتبع ملة ابراهيم وقرئ بالرفع اى ملته ملتنا او عكسه او نحن ملته بمعنى اهل ملته

الذي تميل قدماه كل واحدة منهما الى اختها باصابعها وقال قوم الحنف الاستقامة وسمي المعوج الرجلين احنف تفاؤلا بالاستقامة كما قيل للديغ سليم وللصحراء المهلكة مفازة وقال ابن عباس رضي الله عنهما الحنيف المائل عن الاديان كلها الى دين الاسلام يقال حنف اذا مال قال الشاعر

* ولكنا خلقنا اذ خلقنا * حنيفا ديننا عن كل دين *

وابراهيم عليه السلام حنيف الى دين الله اي مائل اليه منحرف عن اليهودية والنصرانية ﴿قوله حال من المضاف﴾ وصيغة فعيل اذا كانت بمعنى فاعل الاصل فيها ان لا يستوي المذكر والمؤنث فيها فيكون تذكير حنيفا حينئذ مبنيا على التشبيه بفعيل الذي بمعنى مفعول كما في قوله تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين ﴿قوله او المضاف اليه﴾ انتصاب الحال من المضاف اليه قليل نادر لان عامل الحال هو العامل في صاحبها ولا يصح ان يعمل المضاف في مثل هذا الحال فلذلك اشترط في صحة انتصاب الحال ان يكون المضاف جزأ متصلا بالمضاف اليه كما في قولك رأيت وجه هند قائمة وقوله تعالى ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا وان يأكل لحم اخيه ميتا او بمنزلة الجزء منه بناء على شدة الملابسة بينهما كما في قوله تعالى بل ملة ابراهيم حنيفا وقولك سمعت كلام زيد قائما فانه اذا كان بينهما مثل هذا الارتباط والملابسة صح اقامة المضاف مقامه وكونه فاعلا او مفعولا مثله فانك اذا قلت رأيت وجه هند قائمة واتبعت ملة ابراهيم يصح ان تقول رأيت هندا واتبعت ابراهيم بخلاف قولك رأيت غلام هند قائمة فانه لا يجوز لان ملابسة الغلام بهند ليس بحيث يصح اقامتها مقامه واختلفوا في عامل مثل هذا الحال فقيل هو معنى الاضافة كما في معنى الفعل المشعر به حرف الجر كأنه قيل ملة ثبتت لابراهيم حنيفا والصحيح ان عامله عامل المضاف لما بينهما من الاتحاد بالوجه المذكور ﴿قوله تعالى وما كان من المشركين﴾ الظاهر انه معطوف على الحال اعني حنيفا ويحتمل ان يكون اعتراضا واقعا في آخر الكلام لدفع ايهام خلاف المقصود فان الحنيف اسم لمن دان بدين ابراهيم وتبعه فيما اتى به من الشرائع من حج البيت والختان وغيرهما وكانت العرب متصفة بهذه الاشياء ثم كانت تشرك فكان لواهم ان يتوهم ان الحنيفية لا تنافي الاشراك فاندفع ذلك بهذه الجملة المعترضة ﴿قوله الخطاب للمؤمنين﴾ لما حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا للمؤمنين كونوا هودا او نصارى تهتدوا ذكر في مقابلة قولهم للرسول صلى الله عليه وسلم قل بل ملة ابراهيم حنيفا ثم قال لامته قولوا آمنا بالله دعاهم الى ان يؤمنوا بالرسل كلهم والكتب جميعا ولا يفرقوا بين احد منهم كما فرق اولئك الكفرة بان آمنوا ببعض وكفروا ببعض فانهم لما آمنوا ببعض الرسل بناء على انه تعالى صدقه في دعوى الرسالة بان خلق على يده معجزات خارقة للعادة خارجة عن طوق البشر لزمهم ان يصدقوا جميع ما ظهر من المعجزات الباهرة بحكم ان المكلف يجب عليه ان يصدق من صدقه الله تعالى فاذا لم يصدقوا واحدا منهم فقد ناقضوا انفسهم وقدم الايمان بالله لكونه مقدما على الايمان بالشرائع فان من لا يعرف الله تعالى استحال منه ان يؤمن بنبي او كتاب وقدم الايمان بالقرآن المنزل الينامع ان الصحف المنزلة الى ابراهيم متقدمة في الانزال لما ذكره من ان الايمان بالقرآن سبب متقدم على الايمان بغيره وانزال القرآن الى نبينا صلى الله عليه وسلم انزال الى امته لان الحكم المنزل يلزم الكل ولذلك بعينه جعل الصحف المنزلة الى ابراهيم صلى الله عليه وسلم منزلة الى اولاده وحفدته فان اسماعيل عليه الصلاة والسلام ومن ذكر معه مكلفون بالايمان بما انزل على ابراهيم عليه السلام من الصحف على سبيل الاجمال والتفصيل فانهم جميعا داخلون تحت شريعة ابراهيم عليه السلام مكلفون بتفاصيل ما فيها من الاحكام ولا يجب عليهم الايمان بتفاصيل احكام الكتب المنزلة على من قبل ابراهيم وانما يجب عليهم ان يؤمنوا بها على سبيل الاجمال بانها نزلت من عند الله كما انا مكلفون اولا بالايمان بما انزل على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم جملة وتفصيلا ولا يجب علينا ان نؤمن بما انزل على من قبله الا على سبيل الاجمال دون التفصيل لما فيه من الاحكام المنسوخة فان حقية المنسوخة تنتهي عند وقت الانتساخ والحق بعد ذلك هو الناسخ فان النسخ بيان انتهاء مدة المشروع وان كان الكل كلاما الهيا نازلا من عند الله تعالى وفي حديث ابي ذر قال قلت يا رسول الله كم كتابا انزل الله قال « مائة كتاب واربعة كتب « انزل الله على شيث خمسين صحيفة وعلى اخنوخ ثلاثين صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف وانزل على موسى قبل التوراة عشر صحائف فكان مجموع ما انزل من الصحف مائة صحيفة وانزل ايضا اربعة كتب التوراة والانجيل والزبور والفرقان « والحافد ولد الولد ولذلك يقال للحسن والحسين رضي الله عنهما سبطا رسول الله صلى الله عليه وسلم ﴿قوله يريد به حفدة يعقوب﴾ فانه كان له اثنا عشر ابنا يوسف وبنيامين

حنيفا) مائلا عن الباطل الى الحق حال ن المضاف او المضاف اليه كقوله ونزعنا ما في صدورهم من غل اخوانا (وما كان ن المشركين) تعريض باهل الكتاب غيرهم فانهم يدعون اتباعه وهم مشركون قولوا آمنا بالله) الخطاب للمؤمنين لقوله عالى فان آمنوا بمثل ما آمنتم به (وما انزل الينا) قرآن قدم ذكره لانه اول بالاضافة الينا وسبب للايمان بغيره (وما انزل الى ابراهيم اسماعيل واسحق ويعقوب والاسباط) صحف وهي ان نزلت الى ابراهيم لكنهم ا كانوا متعبدين بتفصيلها داخلين تحت حكامها فهي ايضا منزلة اليهم كما ان القرآن نزل الينا والاسباط جمع سبط وهو الحافد يد به حفدة يعقوب او ابناءه وذريته انهم حفدة ابراهيم واسحق

وروبين ويهودا وشمعون ولاوى ودان وقهات ويشجر وتفتال وجادواثر وروى اسماء بعضهم بعبارات اخر والله اعلم بالصحيح من الرواية وولد لكل منهم امة من الناس يقال لتلك الامم اسباط وروى عن الزجاج انه قال الاسباط فى ولد اسحق بمنزلة القبائل فى ولد اسماعيل فولد كل واحد من ولد يعقوب سبط وولد كل واحد من ولد اسماعيل قبيلة وانما سموا هؤلاء بالاسباط وهؤلاء بالقبائل ليفصل بين ولد اسماعيل وولد اسحق ثم ان ظاهر القرآن يدل على ان الاسباط كانوا انبياء لافرادهم بذكر الانزال عليهم كاسماعيل واسحق ويعقوب عليهم السلام قال الامام الواحدى وكان فى الاسباط انبياء ولذلك قال وما انزل اليهم وقال ابن الاعرابى السبط فى كلام العرب خاصة الاولاد وفى التيسير الاسباط فى قول ابن عباس اولاد يعقوب وفى معالم التنزيل وقيل هم اى الاسباط بنوا يعقوب من صلبه صار واكلهم انبياء ولذلك قال المصنف او ابناء وذريتهم وسموا اسباطا لكونهم حفدة ابراهيم واسحق وان كان المراد بالاسباط حفدة يعقوب تكون ابناؤه الصلبية الاثنا عشر خارجين عن الاسباط ﴿قوله افردهما بالذكر بحكم ابلغ﴾ جواب عما يرد من ان موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام من الاسباط فتكون التوراة والانجيل داخلين فيما انزل الى الاسباط فما الوجه فى افرادهما بالذكر وتخصيصهما بحكم ابلغ من الانزال وهو الايتاء والاعطاء فان الاعطاء لكونه منبئا عن ايصال الخير الى احد والامتنان بتخصيصه بالتكريم ابلغ من الانزال الذى هو مجرد نقل الشئ من علو الى سفل * وتقرير الجواب ان امر التوراة والانجيل بالنسبة الى موسى وعيسى ليس كامر ما انزل الى الاسباط بالنسبة اليهم فان ما انزل اليهم انما هو صحف منزلة الى ابراهيم عليه الصلاة والسلام وان الاسباط كلفوا باتباع ما فى تلك الصحف من الاحكام ودعوة الناس الى العمل بما فيها من غير ان ينسخ شئ من احكامها بخلاف التوراة والانجيل فانهما كتابان مستقلان بالشريعة ناسخان لبعض احكام الصحف السابقة فلذلك افردا بالذكر وخصا بحكم الايتاء ولان النزاع وقع فيهما فان اليهود والنصارى دعوا المؤمنين الى ملتهما وكتابهما وكفروا بالقرآن ومن انزل هو اليه ولا شك ان المؤمنين فى طرف نقيضهما فيتوهم منه تكذيبهما فى جميع ما اتوا اليه فلدفع ذلك ذكر كتابهما ﴿قوله منزلا عليهم﴾ اشارة الى ان قوله تعالى من ربهم ظرف مستقر فى موضع الحال من العائد المحذوف والتقدير وبما اوتيه النبيون منزلا عليهم من ربهم قال ابو البقاء ضمير من ربهم يعود الى النبيين خاصة فعلى هذا يتعلق باوتى الثانية وقيل يعود الى موسى وعيسى ايضا فيكون ما اوتى الثانية تكرارا وموضع من نصب على انها لابتداء غاية الايتاء فيكون ظرفا لغوا كما فى قوله * اتانى من ابى انس وعيد * ويجوز ان يكون ما اوتى الثانية فى موضع رفع بالابتداء ومن ربهم حالا من العائد المحذوف تقديره وما اوتيه النبيون كائنا من ربهم ويجوز ان يكون ما اوتى الثانية فى موضع رفع بالابتداء ومن ربهم خبره ﴿قوله فنؤمن ببعض﴾ بنصب نؤمن باضمار ان بعد فاء السببية الواقعة بعد النفى اى لانفرق بين الانبياء فى الايمان بان نؤمن ببعض منهم ونكفر ببعض كما فعله اليهود حيث قالوا نؤمن بموسى والتوراة ونكفر بما وراء ذلك وكيف نفعل ذلك والدليل الذى اوجب علينا ان نؤمن ببعض الانبياء هو تصديق الله تعالى اياه بخلق المعجزات على يده يوجب الايمان بالباقين فلو آمنا ببعضهم وكفرنا بالبعض لناقضنا انفسنا وقيل قوله تعالى لانفرق بين احد منهم معناه لانقولوا انهم متفرقون فى اصول الديانات والدعوة الى مكارم الاخلاق بل هم مجتمعون ومتفقون فى الاصول التى هى الاسلام والمعنى الذى اختاره المصنف اليق بسياق الآية فلذلك لم يتعرض للثانى ﴿قوله واحد لوقوعه فى سياق النفى عام فساغ ان يضاف اليه بين﴾ جواب لما يتوهم من ان بين لا يضاف الا الى متعدد نحو بين القوم وبين المرء وزوجه واحد لا تعدد فيه فكيف اضيف اليه بين ولو قيل بينهم لكان اوجز واوفق للاستعمال قال المحقق التفتازانى ليس كونه فى معنى الجماعة من جهة كونه نكرة على ما سبق الى كثير من الاذهان الا يرى انه لا يستقيم ان يقال لانفرق بين رسول من الرسل الا بتقدير المعطوف اى بين رسول ورسول يعنى ان احدا لو وقع فى سياق النفى وان كان يعم افراد مدلوله من الآحاد ويتناول كل واحد منها على البدل الا ان هذا العموم هو العموم بالنسبة الى الكل الافرادى والاستقلال حتى اذا قلت ما جاءنى من احد فقد نفيت المجئ عن كل واحد على الانفراد والاستقلال والعموم بهذا الوجه لا يكفى فى صحة اضافة بين اليه بل لابد فى صحة الاضافة من كونه بمعنى الجماعة وعمومه بالنسبة الى الكل المجموعى ووقوعه فى سياق النفى لا يفيد العموم بالنسبة الى الكل المجموعى فانك اذا قلت لانفرق بين احد من رسله او بين رسول من رسله يكون المعنى

(وما اوتى موسى وعيسى) التوراة والانجيل افردهما بالذكر بحكم ابلغ لان امرهما بالاضافة الى موسى وعيسى مغاير لما سبق والنزاع وقع فيهما (وما اوتى النبيون) جملة المذكورون منهم وغير المذكورين (من ربهم) منزلا عليهم من ربهم (لانفرق بين احد منهم) كاليهود فنؤمن ببعض ونكفر ببعض واحد لوقوعه فى سياق النفى عام فساغ ان يضاف اليه بين (ونحن له) اى لله (مسلمون) مذعنون مخلصون

لانفرق بين كل فرد من افراد الرسل وكل واحد من الافراد من غير انضمام فرد آخر اليه ليس كلا مجموعيا وجماعة متعددة حتى يصح اضافة بين اليه وقال بل كونه بمعنى الجماعة انما هو لكونه اسما موضوعا لمن يصلح ان يخاطب يستوى فيه المفرد والمثنى والجمع والمذكر والمؤنث ويشترط ان يكون استعماله مع كلمة كل او فى كلام غير موجب نص على ذلك ابو على وغيره من ائمة العربية وهذا غير الاحد الذى هو اول العدد فى مثل قل هو الله احد وقال صاحب الكشاف فى سورة الاحزاب احد فى الاصل بمعنى واحد وهو الواحد ثم وضع فى النفى العام مستويا فيه المذكر والمؤنث والواحد وماوراءه ومعنى قوله تعالى لستن كاحد من النساء لستن كجماعة واحدة من جماعات النساء اى اذا انقضت امة النساء جماعة جماعة لم توجد منهن جماعة واحدة تساويكن فى الفضل والسابقة ومثله قوله عز وجل والذين امنوا بالله ورسله ولم يفرقوا بين احد منهم تسوية بين جمعهم فى انهم على الحق المبين انتهى كلامه وقال الجوهرى الاحد بمعنى الواحد وهو اول العدد تقول احد واثنان واحد عشر واما قولهم مافى الدار احد فهو اسم لمن يصلح ان يخاطب يستوى فيه الواحد والجمع والمؤنث قال تعالى لستن كاحد من النساء وقال فما منكم من احد عنه حاجزين انتهى كلامه ﴿قوله من باب التعجيز والتبكيت﴾ اى الزام الخصم والجائه الى الاعتراف بالحق بارخاء عنانه وسد طريق المجادلة عليه لما امر الله تعالى نبيه ان يجادل اهل الكتاب بان يقول لهم بل نتبع ملة ابراهيم ثم بين ان طريق اتباع ملته هو الايمان بالله وحده وبجميع الكتب المنزلة من عنده وبجميع انبيائه الذين صدقهم الله تعالى بما خلق فى ايديهم من المعجزات الباهرة وان التصديق المذكور لايكفى فى اتباعهم بل لابد معه من الاسلام لله اى الانقياد والخضوع له بامتثال جميع تكاليفه ومن الاقرار بجميع ذلك حيث قال قولوا آمنا الى قوله ونحن له مسلمون ومقتضى الانقياد والخضوع له تعالى ان لانفرق بين من صدقه تعالى من اصحاب المعجزات لان من فرق بينهم بان آمن ببعض منهم وكفر بالباقى فهو ليس بمنقاد له تعالى بل متبع لهواه اخبر الله تعالى انهم ان وافقوكم فى اتباع ملة ابراهيم على الوجه المذكور فقد اهتدوا وان خالفوا واعرضوا عن الاتباع المذكور فماهم الا فى شقاق الحق والعدول عنه الى شق آخر الا ان قوله تعالى بمثل ما آمنتم به فيه اشكال وهو ان الذى آمن به المؤمنون ليس له مثل حتى روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال لاتقولوا فان آمنوا بمثل ما آمنتم به ولكن قولوا بالذى آمن به المؤمنون ويندفع الاشكال بان المراد مايكون مثلا له على سبيل الفرض والتقدير حيث علق اهتداءهم على ايمانهم ذلك بكلمة ان المؤذنة لكون مدخولها مشكوكا مفروض الوقوع والمعنى انهم ان حصلوا دينا آخر مماثلا لدينكم فى الصحة والاستقامة وآمنوا به فقد اهتدوا ولكن تحصيل دين مماثل لدين الاسلام مستحيل لان الخبر الصادق الذى اثبتت رسالته بالمعجزات القاطعة اخبر وجاء من عند الله بقوله ان الدين عند الله الاسلام وبقوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه ومن تفكر فى ذلك علم بيقين ان لامثل لدين الاسلام لان غير المقبول لايكون مثل المقبول بالضرورة فثبت بذلك ان تحصيل الدين المماثل لدين الاسلام مستحيل فيستحيل اهتداؤهم بغير دين الاسلام اذ الموقوف على المحال محال والمقصود من فرضه وتعليق الاهتداء به التبكيت وارخاء العنان كانه قيل هب انا لاندعى انا على الحق وانتم على الباطل فانكم تعترفون بان المهتدى من يسلك طريقا مستقيما ويتدين دينا صحيحا فتفكروا فيما انتم عليه من الدين فان كان صحيحا مقبولا فانتم تهتدون ولايعلم انه كذلك فهذا على طريق التبكيت والالزام بالجائهم الى الاذعان والافحام فعلى هذا الوجه يكون قوله تعالى آمنوا متعديا وتكون الباء فى بمثل ما آمنتم به للتعدية كما فى قولك مررت بزيد وآمنت بالله * والوجه الثانى ان لاتكون الباء صلة الايمان بان ينزل آمنوا منزلة اللازم بناء على كون المؤمن به معلوما مما سبق ويكون معناه فان اوجدوا الايمان الشرعى الذى علمكم اياه آنفا فلا يحتاج حينئذ الى تقدير صلة يتعدى بها الايمان وتكون الباء للآلة والاستعانة كما فى قولك كتبت بالقلم والمعنى فان تحروا الايمان المقبول واوجدوه باستعانة طريق يهدى ويوصل اليه مماثل لطريقكم فقد اهتدوا الى المقصد وهو التدين بالدين الحق المقبول فانه وان كان امرا واحدا لكن يجوز ان يكون له طرق متعددة بعدد انفاس الرجال متماثلة من حيث اشتراكها فى الايصال الى المقصد الحق وهى طريق النظر والاستدلال وطريق التصفية والمجاهدة وكل واحد من الطريقين على وجوه مختلفة وانحاء شتى على حسب اختلاف المبادى ووجوه المجاهدات ووحدة المقصد لاتنافى تعدد الطرق الموصلة اليه هذا على ماسنح لى فى توجيه مراد المصنف * والوجه الثالث ان الباء زائدة للتأكيد كما فى قوله تعالى وهزى اليك بجذع النخلة وجزاء سيئة بمثلها وكفى بالله واشار بما ذكره من تصوير المعنى الى ان مفعول آمنوا مقدر دل

ن امنوا بمثل ما امنتم به فقد اهتدوا)
ب التعجيز والتبكيت كقوله تعالى فأتوا
رة من مثله اذلا مثل لماآمن به المسلمون
ين كدين الاسلام وقيل الباء للآلة دون
ية والمعنى ان تحروا الايمان بطريق
ى الى الحق مثل طريقكم فان وحدة
صد لاتأبى تعدد الطرق او مزيدة للتأكيد
له تعالى جزاء سيئة بمثلها والمعنى فان آمنوا
يمانا مثل ايمانكم به او المثل مقحم كما فى قوله
د شاهد من بنى اسرائيل على مثله اى
ويشهد له قرآءة من قرأ بما آمنتم به
لذى آمنتم به

عليه ماذكر فى قوله تعالى قولوا آمنا بالله الى آخر الآية الا ان المصنف استغنى بذكر الجلالة عن ذكر ماعطف عليها فان مثل نعت لمصدر محذوف اى ايمانا مثل ايمانكم وان مامصدرية وان ضميربه لله تعالى وماعطف عليه سابقا وان الباء صلة آمنتم* والوجه الرابع ان المثل صلة والمعنى فان آمنوا بما آمنتم به وقد يذكر المثل ولا يراد به معنى التشبيه والنظير كما فى قول الشاعر

* ياعاذلى دعنى من عذلكا * مثلى لا يقبل من مثلكا *

اى انالا اقبل منك ويدل على هذا الوجه ماروى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال لاتقولوا فان امنوا بمثل ما آمنتم به فان الله ليس له مثل ولكن قولوا فان آمنوا بالذى آمنتم به وفى الكشاف وقرأ ابن عباس وابن مسعود رضى الله عنهم بما آمنتم به وقرأ ابىّ رضى الله عنه بالذى آمنتم به وقوله فى شقاق خبرلهم وجعل الشقاق ظرفا لهم وهم مظروفون مبالغة فى الاخبار باستيلائه عليهم فانه ابلغ من قولك هم مشاقون ﴿قوله اى ان اعرضوا عن الايمان﴾ على ان يكون مرتبطا بقوله فان آمنوا ﴿قوله عما تقولون لهم﴾ على ان يكون مرتبطا بقوله قولوا آمنا الآية كما ان قوله فان آمنوا مرتبط به ايضا اذ محصوله فان تفكروا فى حقية ماتقولون لهم وقبلوه والمناواة المعاندة والمخالفة الجوهرى الشقاق الخلاف والعداوة وهو مأخوذ من الشق وهو الجانب فكان كل واحد من الفريقين فى شق غيرشق صاحبه بسبب العداوة ونظيره المحادة وهو ان يكون هذا فى حدّ وذاك فى آخر وكذا المعاداة كأن هذا فى عدوة والاخر فى عدوة الاخرى وكذا المجانبة وهى ان يكون هذا فى جانب وذاك فى جانب آخر والضميران فى قوله تعالى فسيكفيكهم الله منصوبا المحل على انهما مفعولان ليكفى يقال كفاه الله السوء وان كثر استعماله متعديا لواحد ككفاك الشئ والظاهر ان المفعول الثانى حقيقة فى الآية هو المضاف المقدّر والمعنى فسيكفى الله اياك امر اليهود والنصارى بحفظك من شؤمهم ونصرك عليهم وعدالله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم بذلك وعدا مؤكدا فان السين فى سيكفى للتأكيد والمعنى ان ذلك كائن لامحالة وان تأخر الى حين وجد بخط الزمخشرى رحمه الله فى حاشية كتابه ان السين فيها معنى التأكيد لانها فى مقابلة لن قال سيبويه قولك لن افعل نفى لقولك سأفعل قال المفسرون ثم كفاه الله تعالى امر اليهود بالقتل والسبى فى بنى قريظة والجلاء والنفى الى الشام وغيره فى بنى النضير والجزية والذلة فى نصارى نجران ﴿قوله اى صبغنا الله صبغته﴾ مبنى على ان المختار عنده كما صرح به ان يكون صبغة الله مفعولا مطلقا موكدا لنفسه اما انه مفعول مطلق فلان ماذكره من ان تقدير الكلام صبغنا الله صبغته اى فطرنا وخلقنا على استعداد قبول الحق والايمان فطرته واما انه مؤكد لنفسه فلان هذا المصدر مع عامله المقدّر بعينه هو مضمون الجملة المتقدمة وهو قوله آمنا بالله لامحتمل لها من المصادر الاذلك المصدر لان ايمانهم بالله انما يحصل بخلق الله تعالى اياهم على استعداد اتباع الحق والتحلى بحلية الايمان فلما دلت الجملة السابقة على المصدر المذكور نصا وقطعا كان ذلك المصدر مؤكدا لمضمونها الذى هو مضمون المصدر وعامله المحذوف فلذلك سمى مثل هذا المصدر مؤكدا لنفسه ومثاله المشهور فى قولك له على الف درهم اعترافا فان الجملة السابقة تدل على الاعتراف قطعا بحيث لامحتمل لها غيره فكأنه مؤكد لمضمونها الذى هو نفسه ومنه قوله تعالى وعدالله لان ماقبله وهو يومئذ يفرح المؤمنون بنصرالله ينصر من يشاء وهو العزيز الرحيم يدل عليه اذالوعد هو الاخبار بايقاع شئ نافع قبل وقوعه وقوله يومئذ يفرح المؤمنون من هذا القبيل ومثل هذا المصدر يجب حذف عامله قياسا قال الرضى الاستراباذى ولايمتنع فى كل ماهو تأكيد لنفسه من المصادر ان يقال الجملة المتقدمة عاملة فيه لنيابتها عن الافعال الناصبة له وتأديتها معناها فلذلك قال صاحب الكشاف وصبغة الله مصدر مؤكد منتصب عن قوله آمنا بالله الخ والصبغ مايلوّن به الثياب والصبغ المصدر والصبغة الهيئة التى تبنى للنوع والحالة من صبغ كالجلسة من جلس وهى الحالة التى يقع الصبغ عليها وهى فى الآية مستعارة لفطرة الله التى فطر الناس عليها شبهت الخلقة السليمة التى يستعد العبد بها للايمان وسائر انواع الطاعات بصبغ الثوب من حيث ان كل واحد منهما حلية لماقامت هى به وزينة له ثم اطلق اسم المشبه به وهو الصبغة واريد به المشبه الذى هو الفطرة السليمة والخلقة الايمانية على سبيل الاستعارة التصريحية او مستعارة للهداية والارشاد الى الحجة او لتطهير القلوب بالايمان ونفى ضدّه عنها بان شبه كل واحد من الهداية والارشاد الى الحجة الموصلة الى التصديق والايقان ومن تطهير القلوب بالايمان بصبغ الثوب من حيث الظهور على ظاهر متعلقها والنفوذ الى باطنه ثم اطلق

(وان تولوا فانما هم فى شقاق) اى ان اعرضوا عن الايمان او عما تقولون لهم فاهم الا فى شقاق الحق وهى المناواة والمخالفة فان كل واحد من المتخالفين فى شق غير شق الآخر (فسيكفيكهم الله) تسلية وتسكين للمؤمنين ووعدلهم بالحفظ والنصرة على من ناواهم (وهو السميع العليم) امامن تمام الوعد بمعنى انه يسمع اقوالكم ويعلم اخلاصكم وهو مجازيكم لا محالة او وعيد للمعرضين بمعنى انه يسمع مايبدون ويعلم مايخفون وهو معاقبهم عليه (صبغة الله) اى صبغنا الله صبغته وهى فطرة الله تعالى التى فطر الناس عليها فانها حلية الانسان كما ان الصبغة حلية المصبوغ او هدانا الله هدايته

وارشدنا حجته او طهر قلوبنا بالايمان تطهيره وسماه صبغة لانه ظهر اثره عليهم ظهور الصبغ على المصبوغ وتداخل فى قلوبهم تداخل الصبغ الثوب او للمشاكلة فان النصارى كانوا يغمسون اولادهم فى ماء اصفر يسمونه المعمودية ويقولون هو تطهير لهم وبه تحقق نصرانيتهم ونصبها على انه مصدر مؤكد لقوله آمنا وقيل على الاغرآء وقيل على البدل من ملة ابراهيم عليه السلام (ومن احسن من الله صبغة) لا صبغة احسن من صبغته (ونحن له عابدون) تعريض بهم اى لانشرك به كشرككم وهو عطف على آمنا وذلك يقتضى دخول قوله صبغة الله فى مفعول قولوا ولمن نصبها على الاغراء او البدل ان يضمر قولوا معطوفا على الزموا او اتبعوا ملة ابراهيم وقولوا آمنا بدل اتبعوا حتى لايلزم فك النظم وسوء الترتيب

اسم المشبه به على المشبه ﴿قوله وارشدنا حجته﴾ تفسير لقوله هدانا هدايته فان الارشاد تفسير للهداية والحجة بيان لماهدى اليه مما يوصل الى المطلوب ويحتمل ان يكون العطف مبنيا على ان يكون المراد بالهداية الهداية ببعثة الرسل ونصب الدلائل السمعية وبارشاد الحجة نصب الدلائل العقلية والتوفيق للاستدلال بها والهداية بهذين الوجهين مغايرة للهداية الفطرية بان ركب تركيبا قابلا للاستكمال بحسب القوانين النظرية والعملية ولهذه المغايرة عطف قوله او هدانا على ماقبله بأو وفى بعض النسخ وارشدنا بحجته بدل حجته والمآل واحد واضافة حجة الى ضمير اسم الله للدلالة على تعظيم المضاف كما فى نحو عبد الخليفة ركب من حيث انها حجة قطعية لايحوم حولها شك وشبهة فانها مؤدية الى ارفع المطالب واشرف المآرب وهو الايمان الذى يؤدى صاحبه الى السعادة الابدية بعد ان انجاه من الشدآئد المؤبدة وكذا الاضافة فى صبغته وهدايته وتطهيره فانها تدل على ان المضاف بالغ فى نوعه الى غاية الرفعة ونهاية الكمال ﴿قوله او للمشاكلة﴾ عطف على قوله لانه ظهر اثره عليهم وضمير كل واحد من قوله سماه ولانه ظهر اثره راجع الى التطهير لا الى الايمان وحده يعنى ان وجه تسمية التطهير المذكور صبغة اما الاستعارة او المشاكلة ولم يتعرض لوجه تسمية الهداية المذكورة صبغة لانفهامه من قوله لانه ظهر اثره عليهم الخ فان هذا الجامع كما يصلح وجها لاستعارة الصبغة للتطهير يصلح وجها لاستعارتها للهداية ايضا كما قررنا والمشاكلة ذكر الشئ بلفظ غيره لوقوع ذلك الشئ فى صحبة ذلك الغير اما بحسب المقال المحقق او المقدر بان لا يكون ذلك الغير مذكورا حقيقة ويكون فى حكم المذكور لكونه مدلولا عليه بقرينة الحال فهى كما تجرى بين قولين كما فى تعلم مافى نفسى ولا اعلم ما فى نفسك فانه عبر عن ذات الله تعالى بلفظ النفس لوقوعه فى صحبة الغير وكما فى قوله

﴿ قالوا اقترح شيأ نجدلك طبخه ﴾ ﴿ قلت اطبخوا لى جبة وقميصا ﴾

اى خيطوا ذكر خياطة الجبة بلفظ الطبخ لوقوعها فى صحبة ذكر طبخ الطعام وقوعا محققا تجرى ايضا بين قول وفعل كما فى هذه الآية فانه عبر فيها عن تطهير الله تعالى المؤمنين بالايمان بصبغة الله لوقوعها فى صحبة صبغة النصارى اولادهم فان النصارى كانوا يشتغلون بصبغ اولادهم بغمسهم فى الماء الاصفر على زعم ان ذلك الغمس والصبغ تطهير لهم وذلك الغمس والصبغ وان لم يكن مذكورا حقيقة لكنه واقع فعلا من حيث انهم يشتغلون به فكان فى حكم المذكور بدلالة قرينة الحال عليه من حيث اشتغالهم به ومن حيث ان الآية نزلت ردا لزعمهم ببيان ان التطهير المعتبر هو تطهير الله عباده لاتطهيركم اولادكم بغمسها فى المعمودية وهى اسم ماء غسل به عيسى عليه الصلاة والسلام فزجوه بماء آخر وكلما استعملوا منه جعلوا مكانه ماء آخر وكون التسمية مبنية على المشاكلة لاينافى كون المصدر مؤكدا لنفسه بل هو كذلك على جميع التقادير قيل كون التسمية على طريق الاستعارة اظهر وانسب من كونها من باب المشاكلة لان الكلام مع جملة اليهود والنصارى لامع النصارى وحدها بشهادة قوله كونوا هودا او نصارى وكون التسمية من قبيل المشاكلة يوذن بكون الكلام مع النصارى وحدها لانهم هم الذين يزعمون كون تطهير الاولاد بصبغهم وغمسهم فى المعمودية واجاب عنه النحرير بقوله واختصاص الغمس فى المعمودية بالنصارى لاينافى صحة اعتبار المشاكلة فى قول المؤمنين للفريقين ردا عليهما صبغنا الله صبغته بمعنى طهر قلوبنا بالايمان تطهيره ولم نصبغ صبغتكم الكائنة بالانغماس فى الماء الاصفر اذ يكفى فى صحة ذلك وقوع الصبغ فيما بين الفريقين فى الجملة واعتبار المشاكلة لما احتاج الى هذا التوجيه والتكلف كان ضعيفا فلهذا اخره المصنف عن اعتبار الاستعارة ﴿قوله على الاغرآء﴾ اى اتبعوا والزموا صبغة الله ﴿قوله لا صبغة احسن من صبغته﴾ اشارة الى ان من استفهامية بمعنى النفى فى محل الرفع بالابتدآء واحسن خبره وصبغة نصب على التمييز كقولك فلان احسن منك وجها ﴿قوله اى لانشرك به كشرككم﴾ مستفاد من تقديم له المفيد للحصر ﴿قوله وذلك يقتضى دخول قوله صبغة الله فى مفعول قولوا﴾ يعنى ان كون قوله ونحن له عابدون معطوفا على قوله آمنا داخلا فى حيز قولوا يقتضى ان تكون صبغة الله ايضا داخلا فى حيز قولوا بان يكون مصدرا مؤكدا لقوله آمنا لئلا يتخلل شئ اجنبى بين المعطوف والمعطوف عليه اى بين جملتى آمنا ونحن له عابدون اذ لو جعلت منصوبة على الاغرآء او على البدلية من ملة ابراهيم لزم تخلل الاجنبى بينهما لعدم دخول الاغرآء والبدل فى حيز قولوا لان جملة الاغرآء كلام مستقل بمنزلة البيان والتأكيد لقوله تعالى

(قولوا)

قولوا والبدل داخل فى حيز عامل المبدل منه وهو ملة ابراهيم وعلى التقديرين يكون صبغة الله اجنبيا مما تعلق به الظرفان متخللا بينهما فيلزم فك لنظم الكلام واخراج له عن الالتئام مع ان فى البدل شيأ آخر وهو الفصل بين البدل والمبدل منه بما لا يتعلق بعامله وهو جملة قولوا آمنا الآية وهذا الاشكال لازم على من نصبها على البدلية او الاغرآء اشار المصنف الى اندفاعه عنه بقوله ولمن نصبها الخ اى له ان يتفصى عن الاشكال المذكور بان يضمر قولوا معطوفا على فعل الاغرآء وهو الزموا ويجعل التقدير الزموا صبغة الله وقولوا نحن له عابدون فقول المصنف على الزموا واتبعوا ملة ابراهيم نشر على ترتيب اللف المذكور بقوله على الاغرآء او البدل وما ذكر من الاشكال انما يلزم على تقدير عطف ونحن له عابدون على آمنا واما لو عطف على فعل الاغرآء او عامل المبدل منه فلا يلزم ذلك * ولما ورد ان يقال على تقدير عطفه على عامل المبدل منه يلزم ايضا الفصل بالاجنبى الذى هو قوله قولوا آمنا الآية بين المعطوفين * اجاب عنه بقوله وقولوا آمنا بدل اتبعوا اى بدل منه فلا يكون اجنبيا عنه * فان قيل فعلى ما اختاره المصنف من كون ونحن له عابدون معطوفا على آمنا بناء على كون صبغة الله داخلا فى حيز قولوا لكونها مصدرا مؤكدا لآمنا يلزم الفصل بالاجنبى ايضا بين المعطوفين وبين المؤكد والتأكيد لان صبغة الله وان كان داخلا فى حيز قولوا حينئذ فهو اجنبى عما وقع فى حيزه من المعطوفين ومن المصدر المؤكد اجيب بان ما ذكر من الفصل وان لم يتعلق بقولوا من حيث اللفظ والاعراب فهو متعلق به من حيث العمل وقول المصنف ولمن نصبها على الاغرآء او البدل ان يضمر قولوا اشارة الى ضعف هذا الوجه ووجه الضعف ما ذكر من ان لا وجه لارتكاب الاضمار بلا دليل مع ظهور الوجه الصحيح قال صاحب الكشاف والقول بانتصابها على انها مصدر مؤكد هو الذى ذكره سيبويه والقول ما قالت حذام وهو اقتباس من قوله

اذا قالت حذام فصدقوها * فان القول ما قالت حذام

وحذام امرأة حذرت قومها من الغارة فانكروا عليها فلما وقعت الغارة قالوا صدقت حذام فضرب بها المثل حتى قال النحرير المحقق هذا البيت من الابيات الجارية مجرى الامثال ﴿قوله اتجادلوننا﴾ المحاجة مفاعلة بين اثنين فى ايراد الحجة على ما يدعى ومقاومة كل واحد منهما صاحبه فيما اظهره من الحجة فان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما ادعى الرسالة واحتج عليها بما اظهره من الحجج الباهرة خاصمته وجادلته يهود المدينة ونصارى نجران فى شأن الله وامره اى فى اصطفائه نبيا من العرب دونهم بان انبياء الله تعالى كانوا منا وديننا هو الاقدم وكتابنا هو الاسبق ولو كنت نبيا لكنت منا اذ نحن الاحقاء بالنبوة منك ومن سائر العرب فامر الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم بان يقول لهم اتحاجوننا على سبيل التوبيخ والانكار وقوله وهو ربنا وربكم الجملة اسمية فى موضع النصب على الحال والعامل فيها تحاجوننا وقوله ولنا اعمالنا ولكم اعمالكم جملتان فى موضع الحال عطفا على الحال الاولى والمعنى انكم كيف تحاجوننا وتزعمون انكم احق بالنبوة مع انه لا نسبة لكم بالعبودية والربوبية وهذه النسبة سوآء بيننا وبينكم اذ هو رب العالمين جميعا ومن عداه كلهم عبيد له لا اختصاص له بقوم دون قوم حتى يتعين لرحمته وكرامته قوم دون قوم والامر منوط بمشيئته يفعل ما يشاء فبم ترجحون انفسكم علينا بل الترجيح يكون من جانبنا لانا مخلصون له فى العبودية ولستم كذلك فان قلتم انه انما يشاء ما تقتضى الحكمة مشيئته ومقتضى الحكمة ان يخص الكرامة بمن يستعدلها بالمواظبة على الطاعة والاعمال الصالحة فان استعداد الكرامة يدور عليها واستعداد الكرامة من جانبنا ايضا قلنا لا نسلم اختصاصكم باستعداد الكرامة فانه كان لكم اعمال ربما يعتبرها الله تعالى فى اعطاء الكرامة فلنا ايضا اعمال فلا رجحان لكم علينا بحسب الاستعداد فبم ترجحون انفسكم علينا ثم بين بقوله ونحن له مخلصون معطوفا على الاحوال المتقدمة ان سبب استحقاق الكرامة انما هو فى جانبهم لا فى جانب اهل الكتاب وهو الاخلاص اى تصفية العمل عن الشرك والرياء وحقيقته تصفية الفعل من ملاحظة المخلوقين قال صلى الله عليه وسلم * ان الله يقول انا خير شريك فمن اشرك معى شريكا فى عمله فهو لشريكى يا ايها الناس اخلصوا اعمالكم لله تعالى فان الله تعالى لا يقبل الا من اخلص له ولا تقولوا هذه لله وللرحم فانها للرحم وليس لله منها شئ ولا تقولوا هذه لله ولوجوهكم فانها لوجوهكم وليس لله تعالى منها شئ * قال الجنيد الاخلاص سر بين العبد وبين الله لا يعلمه ملك فيكتبه ولا شيطان فيفسده ولا هوى فيقتله وذكر ابو القاسم القشيرى وغيره عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال * سألت جبريل عن الاخلاص ما هو فقال سألت رب

(قل أتحاجوننا) أتجادلوننا (فى الله) فى شانه واصطفائه نبيا من العرب دونكم روى ان اهل الكتاب قالوا الانبياء كلهم منا فلو كنت نبيا لكنت منا فنزلت (وهو ربنا وربكم) لا اختصاص له بقوم دون قوم يصيب برحمته من يشاء من عباده (ولنا اعمالنا ولكم اعمالكم) فلا يبعد ان يكرمنا باعمالنا كأنه الزمهم على كل مذهب ينتحونه افحاما وتبكيتا فان كرامة النبوة اما تفضل من الله على من يشاء والكل فيه سواء واما افاضة حق على المستعدين لها بالمواظبة على الطاعة والتحلى بالاخلاص وكما ان لكم اعمالا ربما يعتبرها الله فى اعطائها فلنا ايضا اعمال (ونحن له مخلصون) موحدون نخلصه بالايمان والطاعة دونكم (ام يقولون ان ابراهيم واسماعيل واسحق ويعقوب والاسباط كانوا هودا او نصارى)

العزة عن الاخلاص ماهو فقال هو سرّ من سرّى استودعته قلب من احببته من عبادى ﴿قوله ام منقطعة﴾ بمعنى بل والهمزة على انه انتقل من قوله اتجادلوننا فى الله واخذ فى الاستفهام الانكارى والمعنى بل اتقولون نحن نتبع دين الانبياء المتقدمين ابراهيم ومن بعده فانهم كانوا يهودا او نصارى والهمزة للانكار اى كيف يقولون فى حق الانبياء الذين بعثوا قبل نزول التوراة والانجيل انهم كانوا هودا او نصارى ومن المحال ان يقتدى المتقدم بالمتأخر ويستن بسنته وقرأ ابن عامر وحمزة والكسائى وحفص عن عاصم ام تقولون بتاء الخطاب موافقا لما قبله وهو قوله قل اتحاجوننا ومابعده وهو قوله قل ءانتم اعلم ام الله والباقون بياء الغيبة بناء على انه انكار لقول اهل الكتاب وهم غيب حيث عبر عنهم بلفظ الغيبة فى قوله تعالى وقالوا كونوا هودا او نصارى وانما ذكروا بلفظ الخطاب فى قوله تعالى اتحاجوننا وانتم نظرا الى لفظ قل ومن قرأ بتاء الخطاب يحتمل ان تكون كلمة ام فى قرآءته متصلة معادلة للهمزة قبلها بمعنى اى الامرين تأتونه مع ان كل واحد منهما منكر باطل ويحتمل ان تكون منقطعة بمعنى بل اتقولون بكلمة الاضراب وهمزة الانكار واما فى قرآءة من قرأ بالياء فلا تكون الا منقطعة لانعدام مايعادلها حينئذ فانه لما عدل عن الخطاب فى اتحاجوننا الى الغيبة صرف الكلام الى غير ماتوجه اليه سابقا وذا لايحسن فى المتصلة ولما انكر الله تعالى عليهم بقوله ام تقولون الآية امر رسوله صلى الله عليه وسلم ان يحتج عليهم بانه تعالى اعلم بهؤلاء الانبياء منكم وقد قال فى حق ابراهيم عليه الصلاة والسلام ماكان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وماكان من المشركين والانبياء المذكورون بعده اتباع له فى دينه اتفاقا فكيف تدعون فى حقهم انهم كانوا هودا او نصارى والاستفهام فى ءانتم للتقرير وانتم مبتدأ واعلم خبره وقوله ام الله ايضا مرفوع بالابتداء وخبره محذوف دل عليه خبر انتم اى ام الله ثم زادهم توبيخا وتقبيحا بقوله ومن اظلم الخ يعنى يااهل الكتاب قد علمتم بشهادة حصلت عندكم صادرة من الله تعالى بان ابراهيم وبنيه كانوا حنفاء مسلمين بان اخبركم الله تعالى بذلك فى كتابكم ثم انكم تكتمونها وتدعون خلاف ماشهد الله به فى حقهم فلا احد اظلم منكم حيث اجترأتم على تكذيب الله تعالى فيما اخبر به فالاستفهام فى قوله ومن اظلم بمعنى النفى وقوله عنده ومن الله كلاهما فى موضع النصب على انه صفة لشهادة اى شهادة حاصلة عنده صادرة من الله عز وجل حيث بين لاهل الكتاب فى كتبهم ان ابراهيم ومن بعده من الانبياء عليهم الصلاة والسلام كانوا حنفاء مسلمين فكتموها وقالوا انهم كانوا هودا او نصارى ﴿قوله او منا﴾ عطف على قوله من اهل الكتاب اى والمعنى لا احد اظلم منا اى من المسلمين لو كتموا شهادة الله تعالى لابراهيم وبنيه بالحنيفية فى القرءآن قال المصنف فى الوجه الاول لانهم كتموا مخبرا بلفظ الماضى ومصدرا بكلمة ان الدالة على التحقيق والتأكيد وفى الثانى قال لو كتمنا بكلمة لو الدالة على الفرض والتقدير للاشارة الى ان اهل الكتاب كتموا الشهادة على التحقيق بخلاف المسلمين فانه لاوجه لاسناد الكتمان اليهم الا على سبيل الفرض والتقدير ولذلك صدر جملتهم بكلمة لو وصدر الوجه الاول بان لكونه ملائما للفظ الماضى فى قوله تعالى ممن كتم فانه على الوجه الاول يكون على اصله بخلاف الوجه الثانى فان لفظ الماضى حينئذ يكون للتعريض لمن تحقق منه الكتمان كما فى قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك ﴿قوله وفيه تعريض﴾ اى فى الوجه الثانى تعريض لمن تحقق منه كتمان شهادة الله تعالى اى شهادة كانت وليس فى الوجه الاول تعريض لان الآية حينئذ تصريح بتوغل كاتم شهادة الله تعالى فى الظلم ﴿قوله وغيرها﴾ منصوب معطوف على الشهادة الواقعة فى حقه عليه الصلاة والسلام خاصة فان المفروض فى حق المسلمين هو كتم ماعلموه من شهادة الله تعالى مطلقا فيكون تعريضا لمن تحقق منه كتمان شهادة صادرة من الله تعالى ﴿قوله وعيد لهم﴾ من حيث ان المعنى انه تعالى يجازيكم على ذلك ولا يترك امركم سدى والظاهر ان لفظة ما فى عما تعملون موصولة مناسبة لجميع مايكتسب بالجوارح الظاهرة والقوى الباطنة ويدخل فيه كتمان شهادة الله تعالى دخولا اوليا اذ علمه تعالى محيط بجميع ذلك وانه يجازيه على حسب ذلك ان خيرا فخير وان شرا فشر فكيف مع الخوف والحذر فى الاوقات كلها ﴿قوله وقرئ بالياء﴾ على ان يكون هذا الكلام ابتداء وعيد من الله تعالى وان قرئ بتاء الخطاب يكون من جملة مفعول قل فى قوله قل ءانتم اعلم ﴿قوله تكرير للمبالغة فى التحذير﴾ يعنى ان هذه الآية نزلت سابقا بعد ان ردّ الله تعالى قول اليهود فى ادعاء اليهودية على يعقوب عليه السلام وانهم مقتدون به فيها بقوله ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت ثم كررت ههنا للمبالغة فى التحذير والزجر عن الافتخار بالآباء والاتكال عليهم فان قولهم ذلك لما تضمن الافتخار والاتكال المذكورين زجرهم الله تعالى عن ذلك بقوله تلك امة

منقطعة والهمزة للانكار وعلى قرآءة ابن
ر وحمزة والكسائى وحفص بالتاء يحتمل
تكون معادلة للهمزة فى اتحاجوننا بمعنى
الامرين تأتون المحاجة او ادعاء اليهودية
النصرانية على الانبياء (قل ءانتم اعلم
الله) وقد نفى الامرين عن ابراهيم بقوله
كان ابراهيم يهوديا ولا نصرانيا واحتج
يه بقوله وما انزلت التوراة والانجيل الا
بعده وهؤلاء المعطوفون عليه اتباعه
الدين وفاقا (ومن اظلم ممن كتم شهادة
ده من الله) يعنى شهادة الله لابراهيم
نيفية والبرآءة من اليهودية والنصرانية
لعنى لا احد اظلم من اهل الكتاب لانهم
قوا هذه الشهادة او منا لو كتمنا هذه
هادة وفيه تعريض بكتمانهم شهادة الله
د عليه الصلاة والسلام بالنبوة فى كتبهم
يرها ومن للابتداء كما فى قوله تعالى برآءة
الله ورسوله (وما الله بغافل عما تعملون)
يد لهم وقرئ بالياء (تلك امة قد خلت
ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون
كانوا يعملون) تكرير للمبالغة فى التحذير
زجر عما استحكم فى الطباع من الافتخار
باء والاتكال عليهم وقيل الخطاب فيما
ق لهم وفى هذه الآية لنا تحذيرا عن
تداء بهم وقيل المراد بالامة فى الاول
نبياء وفى الثانى اسلاف اليهود والنصارى

الآية فكأنه قيل ان الامر سوآء كان على ماقلتم اولم يكن فليس لكم ثواب فعلهم ولا عليكم عقابه وليس رشدكم وفلاحكم الافي اتباع البرهان المؤدى الى ثواب الجنان والتجنب عن سلوك سبيل الخذلان والخلود المؤبد في عذاب النيران وتكريرها ههنا كالتكرير في قوله تعالى كلا سوف تعلمون ثم كلا سوف تعلمون فان التكرير فيه لتأكيد الانذار وفي ثم دلالة على ان الانذار الثانى ابلغ واشد وهذا التوجيه انما يحتاج اليه اذا كان المراد بالامة في الآيتين امة واحدة وكان الخطاب الواقع فيهما متوجها الى جماعة واحدة فان التكرير فيه حينئذ يتحقق ويحتاج الى بيان وجهه واما اذا انتفى احد الامرين كما قيل فلا تكرير ولا توجيه ﴿قوله الذين خفت احلامهم﴾ اى عقولهم واستهونوها اى استحقروها وجعلوها مهينا اى حقيرا ذليلا فان بناء استفعل قد يكون للتعدية نحو استحسنه واستضعفه والسفيه هو الخفيف الى مالا يجوز له ان يخف اليه المسارع الى قبول الشئ ورده بمجرد الاتباع لوهمه وهواه والمراد بالسفهاء ههنا اليهود كما روى عن ابن عباس والبرآء بن عازب وقال الحسن هم مشركوا العرب وقال السدى هم المنافقون ولا تنافى بين هذه الاقوال لان كل واحد من هؤلاء الفرق سفهاء طعنوا في تحويل القبلة من بيت المقدس الى الكعبة فالظاهر ابقاء اللفظ على عمومه وقد وصف الله تعالى هؤلاء الفرق بالسفاهة في قوله ومن يرغب عن ملة ابراهيم الامن سفه نفسه اى اذلها بالجهل والاعراض عن النظر فانه لاشك ان كل فرقة منهم راغبون عن ملة ابراهيم فيكونون سفهاء بشهادة الله تعالى فكأنه قال ههنا هؤلاء الراغبون عن ملة ابراهيم سيقولون عند ايجاب التوجه شطر المسجد الحرام ماحولهم وصرفهم عن قبلتهم التى كانوا على التوجه اليها وهى بيت المقدس ولم انصرفوا منها الى الكعبة قاله اليهود بناء على انهم لايرون نسخ الشرآئع والاحكام لما زعموا ان نسخها بمعنى البدآء والرجوع عنها بدآء وذلك محال في حق الله تعالى لعلمه بعواقب الاشياء اجمع والبدآء والرجوع في الشاهد مبنى على الجهل بالعواقب كمن بنى بناء ثم نقضه بما يبدو ويظهر له انه مخطئ وغالط في الغرض الذى بنى بناءه عليه واليهود انما قالوا ذلك وذهبوا الى امتناع ان ينسخ الله تعالى حكما مما شرعه اولا لجهلهم بتفسير النسخ وحده ولو عرفوا ماالنسخ لما نفوا ذلك وماقالوا باستحالته على الله تعالى فان النسخ عبارة عن انتهاء الحكم الى وقت معين لانتهاء المصلحة التى شرع الحكم لها وبيان حكم جديد لمصلحة اخرى في وقت آخر مع بقاء الحكم الاول مشروعا ومصلحة وقت كونه مشروعا وليس فيه مافهمته اليهود من البناء والنقض لما مضى كالبناء الذى وصفوه بل نظير النسخ في الشاهد امر الطبيب مريضا غلبت الصفرآء والحرارة عليه بشرب المبردات القاطعة للصفرآء ثم انه متى علم بسكون الصفرآء والحرارة واعتدال طبعه نهاه عن ذلك وامره بالمعتدل من الشراب فان ذلك لم يكن منه بدآء عما امره في الوقت الاول وابطالا ونقضا له بل بيان ان المصلحة في ذلك الوقت ذلك وفي الحالة الثانية هذا مع بقاء المبرد مصلحة له في تلك الحالة واما المشركون والمنافقون فانما قالوا ذلك من حيث انهم اعدآء الدين والاعدآء مجبولون على القدح والطعن فاذا وجدوا مجالا لم يتركوا مقالا البتة فمنهم من يقول مابالهم كانوا على قبلة ثم تركوها مع ان الجهات لما كانت متساوية في جميع الصفات كان تحويل القبلة من جهة الى جهة مجرد العبث فلا يكون ذلك من فعل الحكيم وقال المنافقون مابالهم كانوا على قبلة ثم تركوها وقال آخرون اشتاق الرجل الى بلد ابيه ومولده فلذلك توجه اليه وقال آخرون تحير في دينه حيث لم يثبت على دين وقال بعضهم رجع الى قبلة قومه وسيرجع الى دينهم وقال الزجاج كفار قريش انكروا تحويل القبلة قالوا اشتاق محمد صلى الله عليه وسلم الى مولده وعن قريب يرجع الى دينكم وقال ابن عباس رضى الله عنهما لما حولت القبلة من بيت المقدس الى الكعبة جاءت جماعة من اشراف اليهود وقالوا يامحمد ماولاك عن قبلتك التى كنت عليها فكن على بيت المقدس نتبعك ونصدقك وارادوا بذلك فتنة النبى صلى الله عليه وسلم فسماهم الله تعالى سفهاء لانهم كانوا توافل ابراهيم والكعبة بناؤه وقبلة اسماعيل ومع ذلك رغبوا عنها قيل كان موسى عليه الصلاة والسلام يصلى الى الصخرة نحو الكعبة فهى قبلة الانبياء كلهم صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين واليهود استقبلوا جهة المغرب واتخذوها قبلة اتباعا لهوى انفسهم حيث زعموا ان موسى عليه الصلاة والسلام كان في المغرب حين ما اكرمه الله تعالى بوحيه وكلامه كما قال تعالى وماكنت بجانب الغربى اذ قضينا الى موسى الامر والنصارى ايضا اتخذوا جهة المشرق قبلة اتباعا لهم حيث زعموا ان مريم عليها السلام حين خرجت من بلدها مالت الى الشرق كما قال تعالى واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت من اهلها مكانا شرقيا والمؤمنون استقبلوا الكعبة طاعة لله

(سيقول السفهاء من الناس) الذين خفت احلامهم واستهونوها بالتقليد والاعراض عن النظر يريد به المنكرين لتغيير القبلة من المنافقين واليهود والمشركين

تعالى و امتثالا لامره لا ترجيحا لبعض الجهات المتساوية على البعض الاخر بمجرد رأيهم و اجتهادهم مع انها قبلة خليل الله تعالى و رسوله و مولد حبيبه صلوات الله و سلامه عليهما و قيل استقبلت النصارى مطلع الانوار و قد استقبلنا مطلع سيد الانوار و هو محمد صلى الله عليه وسلم الذى من نوره خلقت الانوار جميعا **قوله** و فائدة تقديم الاخبار به توطين النفس و اعداد الجواب يريد ان قوله تعالى سيقول السفهاء الخ اخبار بقولهم ذلك قبل ان يقولوه و ان الاخبار به قدم على وقوعه لفائدتين الاولى ان يكون توطينا للنفس فانه تعالى اذا اخبرانهم سيذكرون هذا القول المكروه قبل صدوره منهم ثم سمع ذلك منهم يكون تأذى النفس و تأثرها من ذلك الكلام المكروه اقل مما اذا سمع ذلك منهم ابتداء فان مفاجاة المكروه اشد على النفس من وروده على التدريج و الثانية اعداد الجواب قبل الحاجة اليه فانه اقطع لكلام الخصم و ادخل فى اسكاته و رد جداله فلما اخبر الله تعالى اولا بانهم سيقولونه و بين جواب ذلك مع ذلك الاخبار كان الجواب حاضرا عند النبى صلى الله عليه وسلم فيجيب به عند ما سمع ذلك القول المنكر منهم و هذا ادفع لكلامهم مما اذا سمعه و لا يكون الجواب حاضرا عنده مع انه عليه الصلاة و السلام اذا اخبر عن ذلك قبل وقوعه كان ذلك اخبارا عن الغيب فيكون معجزة له و من امثال العرب قولهم قبل الرأى مرامى السهم يضربونه فى تهيئة الالة قبل الحاجة اليها و قيل قوله تعالى سيقول بمعنى قال لما روى عن ابن مسعود و غيره رضى الله عنهم ان الآية نزلت بعد قولهم الا انه جعل لفظ المستقبل فى موضع الماضى للدلالة على استدامتهم ذلك القول المنكر و استمرارهم عليه فيما بعد فلا يكتفون بما قالوه قبل نزول الآية و ما فى ماولاهم استفهامية مرفوعة المحل على الابتداء و ولاهم خبره و الجملة فى موضع النصب بالقول يقال تولى عن ذلك اى انصرف و ولاه غيره اى صرفه و القبلة فعلة و قد اشتهر ان الفعلة للمرة و الفعلة للحالة كالجلسة و القعدة نقلت فى عرف الشرع الى الجهة التى يستقبلها الانسان و هى من المقابلة و سميت قبلة لان المصلى يقابلها و هى تقابله **قوله** لا يختص به مكان اشار الى ان قوله تعالى لله المشرق و المغرب معناه ان الامكنة كلها و النواحى باسرها لله تعالى ملكا و تصريفا فلا يستحق شئ منها لذاته ان يكون قبلة حتى يمتنع اقامة غيره مقامه و شئ من الجهات انما يصير قبلة لمجرد ان الله تعالى امر بالتوجه اليه فله ان يأمر كل وقت بالتوجه الى جهة من تلك الجهات على حسب الوهيته و نفاذ قدرته و مشيئته فانه لا يسأل عما يفعل بل يفعل ما يشاء و يحكم ما يريد فاللائق بالمخلوق ان يطيع خالقه و يأتمر بامره من غير ان يتحرى خصوصية فى المأمور به زائدة على مجرد كونه مأمورا به فان الطاعة ليست الا بارتسام امره اى امتثاله لا بتحرى العلل و الاغراض الداعية له تعالى فى الامر لان احكام الله تعالى و افعاله ليست معللة بالدواعى و الاغراض و ليس معناه ان المشرق و المغرب بخصوصهما له تعالى حتى يقال ان جميع الاعيان و الاعراض و الجنوب و الشمال له تعالى ملكا و ملكا فما وجه تخصيصهما بالذكر و لعل الوجه فى التعبير عن جميع النواحى و الاطراف بالمشرق و المغرب ان الشمس بحسب اختلاف حركاتها و تبدل مطالعها و مغاربها متناولة لاكثر النواحى و الجهات فاقيم الاكثر مقام الكل **قوله** و هو ما ترتضيه الحكمة و تقتضيه المصلحة من التوجه الخ الظاهر ان ضمير هو عائد على صراط مستقيم و قوله من التوجه بيان له يصح حمله و صدقه عليه بان يقال الصراط المستقيم توجه العباد الى الجهة التى امر الله تعالى بالتوجه اليها و وجه استقامته كونه مشتملا على الحكمة و المصلحة موافقا لما هداهم الله تعالى اليه بان امرهم بذلك و اوجبه عليهم هذا على ان تكون العبارة من التوجه و اما اذا كانت العبارة من التوجيه على ما فى بعض النسخ فلا يكون ضمير هو راجعا الى الصراط اذ لا يصح ان يبين الصراط الذى هدى الله اليه بالتوجيه الذى هو فعل الله فانه لا وجه ان يقال يهدى الله من يشاء هدايته من اهل الارض الى التوجيه الذى هو فعل نفسه بل يكون راجعا الى الهداية الى الصراط المستقيم و هو توجيههم تارة الى بيت المقدس و اخرى الى الكعبة على حسب اقتضاء الحكمة و المصلحة فكأنه قيل يوجه من يشاء الى صراط مستقيم و هو بيت المقدس تارة و الكعبة اخرى و اورد عليه ان ارجاع الضمير الى الهداية يقتضى ان يكون الصراط هو بيت المقدس او الكعبة و ليس كذلك و وجه الاقتضاء ان الهداية الى الصراط اذا بين بالتوجه الى احدهما يكون المفهوم منه ان الصراط احدهما و هو بعيد لا محالة ثم اجيب بمنع ما ذكر من الاقتضاء فان حمله لا يقتضى البيان فيما بين اجزاء الجملتين يعنى ان البيان المذكور لا ينافى ان يكون المراد بالصراط المستقيم الدين المستقيم كما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه فسر الصراط المستقيم بذلك و سمى الدين بالصراط المستقيم لانه يؤدى الى الجنة كما يؤدى الصراط

(المستقيم)

و فائدة تقديم الاخبار به توطين النفس و اعداد الجواب (ما ولاهم) ما صرفهم (عن قبلتهم التى كانوا عليها) يعنى بيت المقدس و القبلة فى الاصل الحال التى عليها الانسان من الاستقبال فصارت عرفا للمكان المتوجه نحوه للصلاة (قل لله المشرق و المغرب) لا يختص به مكان دون مكان لخاصية ذاتية تمنع اقامة غيره مقامه و انما العبرة بارتسام امره لا بخصوص المكان (يهدى من يشاء الى صراط مستقيم) و هو ما ترتضيه الحكمة و تقتضيه المصلحة من التوجه الى بيت المقدس تارة و الكعبة اخرى

المستقيم الى المطلوب الا ان الهداية الى الدين القويم بالنسبة الى المصلين لما كانت ببيان جهة توجههم و توجيههم الى احدى القبلتين بين الهداية الى الدين المستقيم بالتوجيه المذكور بناء على ان الهداية فى هذا المقام انما تكون بذلك فلا يلزم المحذور ﴿ قوله اشارة الى مفهوم الآية المتقدمة ﴾ فسره صاحب الكشاف بقوله ومثل ذلك الجعل العجيب جعلناكم امة وسطا خيارا و قال المحقق التفتازانى يريد ان ذلك اشارة الى مصدر الفعل المذكور بعده لا الى جعل آخر بقصد تشبيه هذا الجعل به على ما يتوهم من ان المعنى ومثل جعل جهة الكعبة قبلة و تخصيصها بمزيد التشريف و التكريم مع استوآئها بسائر الجهات فى كونها مختصة لله تعالى جعلناكم امة وسطا خير الامم مع استوآء الامم كلهـا فى كونها عباد الله تعالى و اذا تحققت هذا فالكاف مقحم اقحاما كاللازم لايكادون يتركونه فى لغة العرب و غيرهم ثم قال هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام انتهى كلامه فعلى ما اختاره يكون تخصيص لفظ ذلك للاشارة الى تفخيم شأن المشار اليه تنزيلا لرفعة شأنه و علوّ درجته منزلة بعد المسافة و المعنى جعلناكم امة وسطا مثل هذا الجعل العجيب العلىّ القدر و الكاف منصوب المحل على انه صفة مصدر محذوف و لما ورد عليه ان يقال ان هذا التوجيه يستلزم تشـبيه الشئ بنفسه فما الوجه فيه اشار الى جوابه بان الكاف فى الحقيقة مقحم للمبالغة فانه تعالى اخبر اولا انه جعلهم خير الامم و فخم شأن هذا الجعل بان اشار اليه بلفظ ذلك الموضوع للاشارة الى البعيد و اقحم لفظ الكاف الموضوع للتشبيه و التنظير للمبالغة فى التفخيم المذكور كأنه جرّد من الجعل المذكور جعلا آخر مثله فى فخامته و شبهه بالجعل المذكور قصدا للمبالغة فى تفخيم شأنه و مثل هذا الاقحام لايختص بلغة العرب بل يكون فى غيرها ايضا كما يقال بالفارسية ٭همچنين كرديم و همچنين ميكنيم ٭ فان لفظ اين فيهما اشارة الى الفعل المذكور بعده و لفظ التشبيه مقحم للمبالغة المذكورة لا للتشبيه حقيقة هذا ما فهمته من مراد النحرير و لم يرض المصنف بهذا التوجيه بل اختار ان يكون لفظ ذلك اشارة الى الجعل المفهوم من الآية المتقدمة و يكون كاف التشبيه لتشبيه هذا الجعل به فى فخامة الشأن و الجعل المشبه به جعلهم مهديين الى الصراط المستقيم و فخمه بان بين ان السبب الموجب للتوجه اليها و الاعراض عن القبلة الاولى هو الهداية المسندة الى الله تعالى فان السفهاء لما طعنوا بقولهم ما ولاهم عن قبلتهم جيئ بقوله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم جوابا له و جعل قوله لله المشرق و المغرب توطئة لهذا الجواب كأنهم قالوا اىّ شئ ولاهم عن قبلتهم فاجيبوا بان قيل لهم هداية الله تعالى هى التى صرفتهم عن القبلة الاولى و شرفتهم بالتوجه الى القبلة الثانية و هذا التوجه سوء الصراط المستقيم و المصنف اختار هذا التوجيه بناء على ان ما اختاره المحقق التفتازانى لايخلو عن تكلف من حيث كونه محوجا الى جعل الكاف مقحما مع صحة ابقائه على اصل وضعه و ان ارتباط الآية بما قبلها يفوت على ما اختاره المحقق لا على ما اختاره المصنف ﴿ قوله اى خيارا ﴾ جمع خير و هو ضدّ الشر و فى الصحاح الخيار خلاف الاشرار و الخيار الاسم من الاختيار يعنى انه قد يكون جمع خير الذى هو افعل التفضيل و قد يكون اسما مفردا للمصدر و لما كان الوسط فى الاصل اسما لمكان معين تستوى اليه المساحة من جميع الجوانب فى المدوّر كالنقطة من الدائرة او من الطرفين فى المستطيل كلسان الميزان من عموده بخلاف الوسط بالسكون فانه اسم لداخل الدائرة او الدار مثلا و الوسط فى الآية لما وقع صفة لامة و لم يكن مستعملا فى اصل معناه لاجرم فسره بما يصح ان يوصف فقال اى خيارا لانه تعالى جعل هذه الامة خيرا فى قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس ثم قال او عدولا لما روى الترمذى عن ابى سعيد الخدرى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه فسر وسطا فى هذه الآية بقوله عدلا و قال الراوى هذا حديث حسن صحيح و لقول زهير

٭ هم وسط يرضى الامام بحكمهم ٭ اذا نزلت احدى الليالى بمعضل ٭

فان الظاهر ان الوسط فيه بمعنى العدول ﴿ قوله مزكين بالعلم و العمل ﴾ اى مطهرين عن دنس الجهل و العصيان بالتحلى بالفضائل العلية و الاعمال الصالحة فان لفظ الوسط لما كان مستعارا للخصال المحمودة تشبيها لها بالوسط الحقيقى الذى هو المكان المذكور من حيث وقوعها بين طرفى افراط و تفريط كوقوع ذلك المكان بين الجوانب اطلق على من اتصف بالخصال المحمودة مجازا مرسلا فى الدرجة الثانية على طريق تسمية المحل باسم الحال و الموصوف باسم الصفة و لا يكون المحل متصفا بالخصال الحميدة الا بكونه متحليا بالاعمال الصالحة و لايكون متحليا الا بكونه متصفا بالفضائل العلية و لاشك ان من كان مزكى بالعلم و العمل جامعا بينهما يكون خيرا او عدلا فلذلك فسر الوسط

(وكذلك) اشارة الى مفهوم الآية المتقدمة اى كما جعلناكم مهديين الى الصراط المستقيم او جعلنا قبلتكم افضل القبل (جعلناكم امة وسطا) اى خيارا او عدولا مزكين بالعلم و العمل و هو فى الاصل اسم المكان الذى يستوى اليه المساحة من الجوانب ثم استعير للخصال المحمودة لوقوعها بين طرفى افراط و تفريط كالجود بين الاسراف و البخل و الشجاعة بين التهوّر و الجبن

فى الآية بالخيار و العدول و الظاهر ان المراد بالعمل مايعم اعمال الجوارح و مرضيات الاخلاق القلبية لانها من جملة
الخصال الحميدة و لتمثيلها بالجود و الشجاعة فانه تعالى ابدع تركيب الانسان و جعله مشتملا على ثلاث قوى
احداها مبدأ ادراك الحقائق و الثانية مبدأ وجوب المنافع و الثالثة مبدأ الاقدام على الاهوال العظام و الشوق
الى الترفع عن الآثام و تسمى الاولى بالقوة النطقية و يحدث من اعتدالها الحكمة و الثانية بالقوة الشهوية و يحدث
من اعتدالها العفة و الثالثة بالقوة الغضبية و يحدث من اعتدالها الشجاعة و هذه الاخلاق الثلاثة اى الحكمة
و العفة و الشجاعة هى امهات الفضائل و ماسواها متفرع عليها و كل واحدة منها كيفية متوسطة بين طرفى افراط
و تفريط هما رذيلتان اما الحكمة فهى معرفة الحقائق على ماهى عليه بقدر الطاقة البشرية و افراطها الجربزة و هى
استعمال الفكر فيما لا ينبغى كالمتشبهات و تفريطها الغباوة و هى تعطل القوة الفكرية بالكلية و اما الشجاعة
فهى انقياد القوة السبعية الناطقة فى الامور ليكون اقدامها على حسب الروية و الحكمة و افراطها التهور اى
الاقدام على ما لا ينبغى و تفريطها الجبن اى الحذر فى غير موضعه و اما العفة فهى انقياد الشهوة البهيمية الناطقة
ليكون المتفرع عليها على مقتضى الحكمة و افراطها الخلاعة اى الانهماك فى استيفاء اللذات المنهية و تفريطها
الجمود اى السكون عن طلب اللذات المرخصة شرعا و عقلا فالاوساط فضائل و الاطراف رذائل و اذا امتزجت
الفضائل الثلاث حصلت حالة متشابهة هى العدالة و بهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة ثم انه تعالى علل
جعل هذه الآية وسطا بالمعنى المذكور بقوله لتكونوا شهداء على الناس فدل ذلك على انه لايشهد الا العدول
الاخيار و لا ينفذ قول الغير الا ان يكون عدلا معتدل القوى مهذب الظاهر و الباطن ثم عطف عليه قوله
و يكون الرسول عليكم شهيدا اى جعلناكم كذلك لان تشهدوا على الناس و لان يكون الرسول مزكيا لكم شاهدا
بعدالتكم ﴿قوله كسائر الاسماء التى وصف بها﴾ فان الاسماء اذا وقعت صفة للمؤنث لا تلحق بها علامة التأنيث
و لا تجمع و لا تثنى اذا وصف بها المثنى او المجموع بل يستوى الجميع فيها و الوسط لما كان فى الاصل اسما للمكان المعين
ثم وصف به الامة و هى مؤنثة لفظا و جمع معنى روعى فيه اصل اسميته فسوى فيه الامور المذكورة و اما اذا عرضت
الوصفية على الاسم و خرج عن عداد الاسماء فحينئذ تلحقه التاء رعاية لجانب الوصفية فان الصفات تلحقها التاء
كقوله عليه الصلاة و السلام * و انطوا السبيجة * و الانطاء بلغة اهل اليمن الاعطاء فانه عليه الصلاة و السلام كان يكلم
كل طائفة بلغتهم و السبيج فى الاصل اسم لما بين الكاهل الى الظهر ثم غلب عليه الوصفية و استعمل فيما يكون
متوسطا بين الخيار و الرذالة و قيل سبيج كل شئ وسطه بحسب الاوصاف فمعنى الحديث اعطوا الوسط فى الصدقة
لا من خيار المال و لا من رذائله و الحقت تاء التأنيث بالسبيج لانتقاله عن الاسمية الى الوصفية العارضة
﴿قوله و استدل به على ان الاجماع حجة﴾ قال المصنف فى اصوله المسمى بالمنهاج و الاجماع حجة لقوله تعالى و كذلك
جعلناكم امة وسطا فانه تعالى عدل هذه الامة و العدالة فى ارتكاب المحرمات فتجب عصمتهم من الخطأ قولا
و فعلا صغيرة و كبيرة فان جميع ذلك ذنب و ماعدله الله تعالى يجب ان يكون معصوما من جميع الذنوب سواء كان
بترك الواجب و اتيان المحرم لان خبر الله تعالى صادق لامحالة و الخبر يقتضى حصول المخبر عنه و اذا ثبت عصمتهم
من المحرمات باسرها وجب ان لا يتفقوا على باطل و الا لا نثلمت عدالتهم اى لاختلت و انقضت فان الثلمة الخلل
فى اى شئ كان يقال ثلمت الاناء فانثلم اى كسرته فانكسر و رد هذا الاستدلال بان عدالة الجميع انما تقتضى
عصمتهم من ارتكاب المعصية او الحرام و هى لاتنافى ان يكون فيما اتفقوا عليه باطل بناء على ان خطأهم فى الاجتهاد
فان الخطأ فى الاجتهاد ليس بعصيان لامن الكبائر و لا من الصغائر بل المجتهد مأجور و ان اخطأ و رد ايضا بانه كيف
يحكم بعدالة جميع الامة و هم الامة المعصومون مع انه لانقطع بعدم عدالة كل واحد منهم فلابد ان يكون المراد بالامة
المجعولة وسطا بعض الامة و هم الامة المعصومون و عدالة بعضهم كيف تستلزم ان اجماع جميعهم حجة * و اجيب
عنه بان قوله جعلناكم خطاب لمجموعهم و عدالة المجموع لاتستلزم عدالة كل واحد منهم وحده بل يكفى عدالة
واحد منهم فانه اذا وجد فيما بينهم من يكون وسطا عدلا و كنا لانعلمهم باعيانهم بل علمنا اجماع جملتهم اى اشتراكهم
فى الاعتقاد و القول و الفعل الدالين على الاعتقاد و اشتراك بعضهم فى القول و الفعل الدالين عليه فقد علمنا دخول
العدول المعصومين فى جملتهم و ان ما اجمعوا عليه حق مطابق للواقع و قيل عليه ايضا علمنا انه تعالى عدلهم لكنه
تعالى بين ان اتصافهم بذلك انما يكون لكونهم شهداء على الناس و معلوم ان هذه الشهادة انما تحقق فى الآخرة

(فاللازم)

ثم اطلق على المتصف بهما مستويا فيه الواحد و الجمع و المذكر و المؤنث كسائر الاسماء التى وصف بها و استدل به على ان الاجماع حجة اذ لو كان فيما اتفقوا عليه باطل لانثلمت به عدالتهم

فاللازم منه ان تحقق عدالتهم فى الآخرة لان عدالة الشهود انما تعتبر وقت اداء الشهادة لا وقت تحملها ولا نزاع فى ان كل امة وكل واحد من آحادها يصير معصوما فى الآخرة ولا يلزمه كونه كذلك فى الدنيا حتى يكون اجماعهم فى الدنيا حجة * واجيب عنه بان الآية نزلت لبيان مزية هذه الامة على سائر الامم وعلى تقدير ان يكون المراد بعدالتهم كون اجماعهم فى الدنيا حجة فانهم لما كانوا فى الآخرة يعدّون عدولا وجب ان يكون المراد عدالتهم فيما عدولا والعدل حقيقة هو المستحق للشهادة او قبولها وكان اهل كل عصر شاهدا على من بعده فقول الصحابة حجة وشاهد على التابعين وقول التابعين على من بعدهم وهكذا الى قيام الساعة * فان قيل قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا خطاب لجميع الامة اوّلها وآخرها من كان منهم موجودا وقت نزول هذه الآية ومن جاء بعدهم الى يوم القيامة كما ان قوله تعالى كتب عليكم القصاص وكتب عليكم الصيام يتناول جميع الامة ولا يختص بالموجودين وقت النزول وكذلك سائر تكاليف الله تعالى واوامره وزواجره خطاب لجميع الامة الى قيام الساعة والحكم بعدالة الجميع واستحقاقهم لاداء الشهادة وقبولها لا يستلزم عدالة اهل كل عصر حتى يكون اجماعهم حجة وشاهدا على من بعدهم واجيب عنه بانه تعالى لو جعلهم شهداء على الناس واعتبر اوّل الامة وآخرها بمجموعها وجعلوا شهداء على غيرهم لزالت الفائدة لانه حينئذ لا يثبت مشهود عليه الى قيام الساعة فعلمنا ان المراد بالامة الوسط اهل كل عصر ويجوز تسمية العصر الواحد بالامة لان الامة اسم للجماعة التى تؤم جهة واحدة ولا شك ان اهل كل عصر كذلك ولان قوله تعالى امة وسطا نكرة فيتناول كل عصر ﴿ قوله اى لتعلموا بالتأمل الخ ﴾ لما كانت الشهادة عبارة عن الاخبار الصادر عن علم ويقين بالشئ المخبر عنه وكانت الشهادة لا بد فيها من مشهود له ومن مشهود عليه بين ان المراد بالناس المشهود عليهم فى هذه الآية جميع من انكر ارسال الرسل وتبليغ الرسالة بقولهم ما جاءنا من بشير ولا نذير حتى سئلوا بان قيل لهم الم يأتكم نذير سواء كانت الجماعة معاصرين للشهداء او كانوا قبلهم او بعدهم فان قوله روى الخ بيان وتوضيح لقوله فتشهدون بذلك على معاصريكم وعلى الذين قبلكم فاذا انكر الامم تبليغ الرسل وكذبهم الرسل وقالوا قد بلغناهم ونصحناهم يطالب الله تعالى بالبينة على انهم قد بلغوا وهو اعلم فيؤتى بهذه الامة فيشهدون للانبياء على اممهم الذين كذبوهم بالتبليغ والانذار اعلمهم بما نصب لهم من الحجج العقلية وانزل لهم من الكتاب الذى وصفه الله تعالى بقوله ما فرطنا فى الكتاب من شئ وقوله نزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ وانه تعالى حكيم عادل لا يلتفت بان يعاقب من لم يصدر منه المخالفة والعصيان وجواد رؤف لا يبخل ببيان ما يسعد العباد وما يشقيهم وما لهم وما عليهم فى كل باب بل شأنه يقتضى سبق رحمته غضبه ان يوضح السبل ويرسل الرسل وشأن الرسل التبليغ والانذار ومن انكر ذلك فهو بهات مفتر عليهم قد اعرض عما جاءه من الهدى وآثر الحياة الدنيا وما فيها من الشهوات المؤدية الى الردى ومن علم ذلك فقد شهد على من فى زمانه وعلى من قبله ومن بعده حتى على نفسه ايضا كما قال تعالى يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم والقيام بالقسط مراعاة العدل فيما بينه وبين الناس وفيما بينه وبين الله تعالى فى حق نفسه ايضا فظهر بهذا التقرير ان هذه الشهادة تكون فى الآخرة وان المشهود لهم والمشهود عليهم الامم المكذبون ﴿ قوله اقامة للحجة على المنكرين ﴾ يعنى ليس المقصود من مطالبته بالبينة ان يستفيد من الشهداء علما بذلك التبليغ لان علمه تعالى محيط بجميع المعلومات وليس شئ من معلومه مستفادا من غيره الا انه تعالى لم يحتج عليهم بعلمه بذلك بل طلب البينة ممن يدعى التبليغ الزاما للمنكرين واقامة للحجة عليهم فان شهادة العدول حجة ملزمة للخصم ومثبتة للدعوى وهذه الامة بالنسبة الى سائر الامم كالعدول بالنسبة الى الفاسق فلذلك يقبل الله تعالى شهادتهم على سائر الامم اظهارا لعدالتهم وكشفا لفضيلتهم فنفهم ان الآية تدل على ان شهادة المسلمين مقبولة على الكفرة وان شهادة الكفرة على المسلمين مردودة لانها لو قبلت شهادة الكفرة على المسلمين كما قبلت شهادة المسلمين على الكفرة لوقع التعارض والتدافع لانه اذا قبلت شهادة المسلمين بان الانبياء بلغوا رسالاتهم ثم قبلت شهادة الكفرة بانهم لم يبلغوا وما جاءهم من بشير ولا نذير لتعارضت الشهادتان فتزول منفعة شهادة المسلمين عليهم باندفاع تلك الشهادة بشهادة الكفرة والآية نطقت بانه تعالى منّ على هذه الامة اوّلا بقبول شهادتهم على الامم المكذبين وثانيا بجعلهم مشهودا لهم بالتزكية والتعديل خصوصا من هذا الرسول العظيم القدر صلى الله عليه وسلم ﴿ قوله وهذه الشهادة وان كانت لهم ﴾ يعنى ان الشاهد اذا ضرّ بشهادته عديت الشهادة بكلمة على واذا نفع بها تعدّى باللام فيقال فى الاولى شهد عليه

(لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا) علة للجعل اى لتعلموا بالتأمل فيما نصب لكم من الحجج وانزل عليكم من الكتاب انه تعالى ما بخل على احد وما ظلم بل اوضح السبل وارسل الرسل فبلغوا ونصحوا ولكن الذين كفروا حملهم الشقاء على اتباع الشهوات والاعراض عن الآيات فتشهدون بذلك على معاصريكم وعلى الذين قبلكم وبعدكم روى ان الامم يوم القيامة يجحدون تبليغ الانبياء فيطالبهم الله ببينة التبليغ وهو اعلم بهم اقامة للحجة على المنكرين فيؤتى بامة محمد صلى الله عليه وسلم فيشهدون فتقول الامم من اين عرفتم فيقولون علمنا ذلك باخبار الله تعالى فى كتابه الناطق على لسان نبيه الصادق فيؤتى بمحمد صلى الله عليه وسلم فيسأل عن حال امته فيشهد بعدالتهم وهذه الشهادة وان كانت لهم لكن لما كان الرسول عليه السلام كالرقيب المهيمن على امته عدّى بعلى

وقدّمت الصلة للدلالة على اختصاصهم بكون الرسول شهيدا عليهم (وما جعلنا القبلة التي كنت عليها) اى الجهة التي كنت عليها وهى الكعبة فانه عليه السلام كان يصلى اليها بمكة ثم لما هاجر امر بالصلاة الى الصخرة تألفا لليهود او الصخرة لقول ابن عباس كان قبلته بمكة بيت المقدس الا انه كان يجعل الكعبة بينه و بينه فالخبر به على الاوّل الجعل الناسخ وعلى الثانى المنسوخ والمعنى ان اصل امرك ان تستقبل الكعبة وما جعلنا قبلتك بيت المقدس

وفى الثانية شهدله والرسول صلى الله عليه وسلم لما زكى امته وعدلهم بشهادته فقد انتفعوا بها فالظاهر ان يقال ويكون الرسول لكم شهيدا بخلاف شهادة هذه الامة على الناس المنكرين للتبليغ فانها شهادة عليهم حيث استضرّوا بها فكلمة على فيها واقعة فى موضعها فلا تحتاج الى التأويل بخلاف قوله عليكم شهيدا فانه يحتاج الى التأويل وتأويله ان كلمة على فيه ليست صلة للشهادة كما فى قولهم شهد على المنكر بل هى مبنية على تضمين الشهيد معنى الرقيب والمطلع فعدّى تعديته والوجه فى اعتبار التضمين الاشارة الى ان التعديل والتزكية انما يكون عن خبرة ومراقبة بحال الشاهد فاذا شهد منه الرشد والصلاح فى الخلوات عدله وزكاه واثنى عليه والاسكت عنه قال حجة الاسلام الرقيب هو العليم الحفيظ لمن راعى الشئ ولم يغفل عنه ولاحظه ملاحظة لازمة دائمة بحيث لوعرفه الممنوع عنه لما قدم عليه سمى رقيبا والمهيمن كل مشرف على كنه الامر مستول عليه حافظ له والاشراف يرجع الى العلم والاستيلاء يرجع الى كمال القدرة والحفظ يرجع الى العقل والجامع بين هذه المعانى اسم المهيمن ﴿قوله وقدّمت الصلة﴾ جواب عما يقال لم قدّمت الصلة على الشهادة مع ان حق المعمول ان يؤخر عن عامله كما اخر فى قوله شهداء على الناس * واجاب عنه بانها قدّمت للدلالة على اختصاصهم بكون الرسول شهيدا عليهم وليس المراد باختصاص هذه الامة بشهادة الرسول صلى الله عليه وسلم انه عليه الصلاة والسلام لا يشهد فى حق غيرهم اصلا ضرورة انه عليه الصلاة والسلام يشهد على الامم المكذبين بتكذيبهم ويشهد لانبيائهم بالتبليغ لقوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا بل اختصاصهم بشهادته عليه الصلاة والسلام على سبيل التزكية والتعديل وهو لا ينافى شهادته عليه الصلاة والسلام بالتبليغ وعلى منكرى التبليغ بالتكذيب ﴿قوله اى الجهة﴾ يريد ان القبلة مفعول اوّل لجعلنا وان ثانى مفعولى جعلنا محذوف والتى صفة لذلك المحذوف الذى هو الجهة وليست بصفة للقبلة لان حذف احد مفعولى باب علمت من غير ان يقوم مقامه شئ قليل جدّا لان المفعولين معا كاسم واحد ومضمونهما هو المفعول به على الحقيقة فاذا قلت علمت زيدا قائما فكأنك قلت علمت قيام زيد فحذف احدهما بمنزلة حذف بعض اجزاء الكلمة الواحدة ولا يصار اليه من غير ضرورة ولا ضرورة فى الآية لصحة ان يجعل الموصول مع صلته مفعولا ثانيا لجعل بتقدير موصوف حذف واقيم الموصول مقامه مع صحة المعنى حينئذ لما ذكره من انه صلى الله عليه وسلم كان مأمورا بان يصلى الى الكعبة وهو بمكة ثم لما هاجر امر بالصلاة الى صخرة بيت المقدس التى منها تصعد الملائكة الى السماء ثم اعيد الى ما كان عليه اوّلا فبين الله تعالى بقوله وما جعلنا القبلة الآية ان الحكمة فى جعل الكعبة قبلة هى امتحان الناس وابتلاؤهم ﴿قوله او الصخرة﴾ عطف على قوله الكعبة لما روى ان القبلة التى كان عليه الصلاة والسلام يتوجه اليها وهو بمكة هى بيت المقدس الا انه عليه الصلاة والسلام كان يجعل الكعبة بين نفسه وبين بيت المقدس حتى كان يقصد ان يتوجه اليهما معا فان المدينة وقعت بين مكة وبين بيت المقدس على هذا الوضع

مقدس	مدينة	مكة

فحين كان عليه السلام بمكة وتوجه الى بيت المقدس تيسر له ان يجعل الكعبة بين نفسه وبين بيت المقدس واما بعد ما هاجر الى المدينة فلم يتيسر له ذلك لانه اذا توجه فيها الى بيت المقدس فبالضرورة تبقى مكة وراءه ومع ذلك صلى اليه بعد ما قدم المدينة ستة عشر شهرا وقيل سبعة عشر شهرا ثم حوّل الله تعالى وجهه الكريم شطر المسجد الحرام لان الكعبة كانت معظمة من اوّل ما بنيت وكانت قبلة ابراهيم ومفخر العرب وامثالهم فالمراد بقوله التى كنت عليها على هذا الوجه هو بيت المقدس وبالقبلة ما كانت قبلة فيما مضى وبالجعل الجعل المنسوخ ويكون المقصود من الآية بيان الحكمة فى جعل بيت المقدس قبلة والمعنى حينئذ انك الآن على ما ينبغى ان تكون عليه لان اصل امرك ان تستقبل الكعبة وانما امرناك قبل وقتك هذا بالتوجه الى بيت المقدس لمصلحة عارضة وهى ان نمتحن الناس وننظر من يتبع الرسول منهم ومن لا يتبعه وما كان لعارض يزول بزواله فظهر المراد بقوله والمعنى ان اصل امرك الخ فانه معطوف بحسب المعنى على قوله وهى الكعبة كأنه قيل وعلى الاوّل معناه كذا وعلى الثانى كذا ومحصول المعنى على الثانى وما جعلنا قبلتك الصخرة الا لنمتحن اهل مكة ومن يحذو حذوهم من العرب ونعلم من يتبعك فى الصلاة اليها الى الصخرة ممن يرتد عن دينك الفا لقبلة آبائه ابراهيم واسماعيل ومن بعدهما من الذين يتوجهون فى صلاتهم الى الكعبة فلان العرب كانت فرقتين

(فى)

فى استقبالهم الى بيت المقدس حين ما كانوا يصلون مع النبى صلى الله عليه وسلم بمكة منهم من كان مقصوده مجرد اتباع الرسول صلى الله عليه وسلم اينما توجه ومنهم من كان اتباعه له عليه الصلاة والسلام فى التوجه الى بيت المقدس من حيث كونه متضمنا لاتباع هواه الذى هو التوجه الى الصخرة ووجه كونه متضمنا لاتباع هواه ماذكر من انه عليه الصلاة والسلام كان يصلى فى مكة متوجها الى الصخرة بان يجعل الكعبة بين نفسه وبينها والفريق المذكور تابعه عليه الصلاة السلام فى التوجه اليها من حيث تضمنه مايوافق هواه من التوجه الى الكعبة لامن حيث كونه معتقدا بانه هو الحق من عند الله تعالى فامتحنهم الله تعالى بان امر كافة الناس بالتوجه الى الصخرة وان استلزم ذلك استدبار الكعبة ليتميز من يتبع الحق ممن يتبع الهوى وهذا على تقدير ان يكون المراد بالناس الممتحنين اهل مكة واشباههم من العرب ممن يألفون قبلة آبائهم وعلى تقدير ان يراد بهم اهل المدينة واشباههم ممن يألفون قبلة انبيائهم يكون المعنى ماشار اليه بقوله اولنعلم اى بتحويل القبلة من بيت المقدس الى الكعبة وتقديره وماجعلنا قبلتك بيت المقدس الا لنعلم بصرفك عنها الى الكعبة من يتبعك فى امر تحويل القبلة بان يترك التوجه الى بيت المقدس ويتوجه الى الكعبة ممن لايتبعك فى ذلك من اهل المدينة ومن يحذو حذوهم فكأنهم كانوا ايضا فريقين فى متابعته عليه الصلاة والسلام فى التوجه الى الصخرة منهم من تبعه لماوافق هواه ومنهم من تبعه لماعلم انه هو الحق من عند الله تعالى بان امرهم بالتوجه الى الكعبة ليتميز من يتبع الرسول ممن يخالفه ويرجع القهقرى فان الانقلاب الانصراف يقال قلبه فانقلب اى صرفه فانصرف والعقب مؤخر القدم والانقلاب على العقبين مستعار للارتداد والرجوع عن الدين الحق الى الباطل ﴿قوله فان قيل كيف يكون علمه تعالى غاية الجعل الخ﴾ يعنى ان قولنا ماجعلنا قبلتك التى كنت عليها الا لنعلم كذا يوهم ان العلم بذلك الشئ لم يكن حاصلا قبل الجعل فباشر جعله ليحصل له ذلك وهذا يقتضى ان يكون علمه تعالى بالاشياء مسبوقا بالجهل وحادثا بحدوث الجعل تعالى شأنه عن ذلك علوا كبيرا فانه تعالى كما يعلم فى الازل الى الابد ماهيات الاشياء وحقائقها كذلك يعلم جميع الجزئيات التى لانهاية لها على سبيل التفصيل قبل حدوثها ودخولها فى الوجود لا كما قال هشام بن الحكم رئيس الرافضة انه تعالى كان فى الازل عالما بحقائق الاشياء وماهياتها فقط واما حدوث تلك الماهيات ودخولها فى الوجود فهو تعالى لايعلمها الاعند وقوعها واستدل عليه بمثل قوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقوله فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى فان كلمة لعل للترجى وقوله وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهدآء وقوله ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين وقوله الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا والمصنف اجاب عن هذه الشبهة بوجوه ثلاثة *تقرير الاول ان العلم المستفاد من الجعل والابتلاء ونحوهما هو العلم المقيد بكونه مناطا للجزاء ومبينا للثواب والعقاب وهو العلم المتعلق بوجود المكلف واتصافه بالطاعة والعصيان بالفعل وهذا العلم غير حاصل فى الازل لان العلم عبارة عن ادراك المعلوم على الحال التى هو عليها فى الواقع فلو قلنا انه تعالى عالم فى الازل بان المكلف قد وجد وعصى او اطاع مع انه غير موجود فى الازل فضلا عن ان يتصف فيه بمايستحق به الثواب او العقاب لكنا نصفه بالجهل لان العلم بالمكلف على الحال الذى هو ليس عليها فى الواقع جهل غير مطابق للواقع فان من يعلم الساكن حال سكونه متحركا او يعلم المتحرك حال حركته ساكنا فهو جاهل بحاله غير عالم بل هو تعالى لايعلم المصنوعات فى الازل الا بانها ستوجد وسيتصف كل واحد منها بماقدر له وهذا العلم لايتعلق به الجزآء ضرورة ان مجازاة المكلف لاتكون الابعد وجوده بل بعد صدور الطاعة او العصيان عنه ثم اذا صار موجودا وصدر عنه ماقدر له من الافعال فحينئذ تعلق علمه تعالى به من حيث انه يتصف بمايستحق من الثواب او العقاب والجزآء منوط بهذا العلم والحادث فى الحقيقة انما هو تعلق العلم الازلى لانفس العلم فانه تعالى يعلم المصنوعات ازلا وابدا على ماهى عليه وكما استحال تطرق التغير على ذاته تعالى استحال ان يتطرق ذلك ايضا على شئ من صفاته كما قال ابو الحسن البصرى من المعتزلة من ان علمه تعالى يتغير عند تغير المعلوم لان العلم بكون العالم غير موجود وانه سيوجد لو بقى حال وجود العالم لكان جهلا واللازم باطل فلم يبق ذلك العلم حال وجود العلم لتغير التعلق لا العلم نفسه فانه قبل وجوده تعلق العلم به بانه سيوجد وعند وجوده تغير هذا التعلق وحدث تعلق آخر وحدوث التعلق لايستلزم حدوث علم الله تعالى ونظيره الاخبار بقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام فلما دخلوه انقلب ذلك الخبر الى هذا من غير ان يتغير الخبر الاول *وتقرير الوجه الثانى ان المراد بالعلم المتفرع على تحويل القبلة ونحوه هو علم الرسول صلى الله عليه

(الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه) الا لنمتحن به الناس ونعلم من يتبعك فى الصلاة اليها ممن يرتد عن دينك آلفا لقبلة آبائه او لنعلم الآن من يتبع الرسول ممن لايتبعه وما كان لعارض يزول بزواله وعلى الاول معناه مارددناك الى التى كنت عليها الا لنعلم الثابت على الاسلام ممن ينكص على عقبيه لقلقه وضعف ايمانه فان قيل كيف يكون علمه تعالى غاية الجعل وهو لم يزل عالما قلت هذا واشباهه باعتبار التعلق الحالى الذى هو مناط الجزآء والمعنى ليتعلق علمنا به موجودا وقيل ليعلم رسوله والمؤمنون لكنه اسند الى نفسه لانهم خواصه اولنميز الثابت من المتزلزل كقوله ليميز الله الخبيث من الطيب فوضع العلم موضع التمييز المسبب عنه ويشهد له قرآءة ليعلم على البناء للمفعول

وسلم والمؤمنين لكنه تعالى اسند ذلك العلم الى نفسه اسنادا مجازيا لما اشتهر بين البلغاء من انهم يسندون فعل بعض خواصهم واوليائهم الى انفسهم تنبيها على كرامتهم ومزيد قربتهم واختصاصهم بهم كما يقول الملك فتحنا البلد الفلانية ويريد فتحها اولياؤنا ومنه قولهم فتح عمر رضى الله عنه سواد العراق * وتقرير الوجه الثالث انه ليس من قبيل التجوّز فى الاسناد بل هو من قبيل التجوّز فى المفرد على طريق اطلاق اسم السبب على المسبب فان العلم بالثابت على الاتباع والمنقلب عنه سبب للتمييز فقيل لنعلم الثابت على الاتباع من المنقلب عنه واريد نميزه من المتزلزل الناكص والمراد كل واحدة من الطائفتين عن الاخرى فى الوجود العينى من حيث ان احداهما ثابتة على الاتباع والاخرى منقلبة على عقبها فان تميزها فى الخارج من الحيثية المذكورة انما يكون بعد وجود التحويل وان كان تميزها بحسب ذاتها حاصلا قبل التحويل فلا وجه لان يجعل ذلك التميز غاية للتحويل وكذا تمييزهما فى علم الله تعالى واما تمييزهما فى علم المخلوق فهو وان كان حاصلا بعد التحويل الا انه غير مسبب عن علم الله تعالى فلا وجه لان يعبر بعلم الله تعالى عن التمييز فى علم المخلوق وفى الحواشى السعدية فان قيل ان اريد التمييز فى الوجود العينى فهو حاصل قبل التحويل او فى الوجود العلمى فحاصل فى علم الله تعالى بل عينه وغير مسبب عن علم الله تعالى فى علم المخلوق فكيف يعبر بعلم الله تعالى عن التمييز فى علم المخلوق واجيب بأن المراد الاوّل ولا خفاء فى انه لا يكون الا بعد الوجود وذكر فى مواضع آخر وجها رابعا وهو التمثيل اى فعل ذلك فعل من يريد ان يعلم ﴿ قوله والعلم اما بمعنى المعرفة ﴾ كما فى قوله تعالى ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم فى السبت اى عرفتم فلا يحتاج الى مفعول ثان فانه لم يذكر للعلم على القرآءتين الا مفعول واحد وهو من الموصولة ظهر انه بمعنى المعرفة وان كلمة من موصولة ويتبع صلتها والموصول مع صلته فى محل النصب على انه مفعول العلم بمعنى المعرفة وقوله ممن ينقلب فى موضع الحال من فاعل يتبع والمعنى الا لنعرف الذين يتبعون الرسول اى لنعرفه حال كونه متميزا ممن ينقلب على عقبيه * فان قيل كيف كون العلم فى الآية بمعنى المعرفة والله تعالى لا يوصف بها * قلنا انما لا يوصف بها اذا كانت بمعناها المشهور وهو الادراك المسبوق بالعدم واما اذا كانت بمعنى الادراك الذى لا يتعدّى الى مفعولين فيجوز ان يوصف الله تعالى بها ﴿ قوله او معلق ﴾ اى وليس بمعنى المعرفة بل هو بمعنى العلم المتعدى الى مفعولين الا انه علق عن العمل فيهما لفظا وان عمل معنى حيث افاد كونهما معلومين فانه قد تقرّر فى النحو ان افعال الشك واليقين تعمل عملين عملا لفظيا وعملا معنويا وعملها اللفظى نصب الاسمين والمعنوى كونهما معلومين او مشكوكين فاذا دخلت عليها لام الابتداء او حرف الاستفهام او الاسم المتضمن لمعنى الاستفهام والتمنى نحو علمت لزيد قائم اى علمت قيامه وعلمت ازيد عندك ام عمرو وعلمت من قائم على ان تكون من استفهامية بمعنى علمت اى شخص حصل منه القيام وذلك لان لام الابتداء والاستفهام يقتضيان صدر الكلام وضعا فلو عمل ماقبلهما فيهما او فيما بعدهما لفات مقتضاهما فجعل ماقبلهما معلقا بهما ابقاء للجملة التى دخلتا عليها على الصورة الجملية ورعاية لحقها فلذلك عملت من حيث المعنى دون اللفظ فصارت كالشئ المعلق بين السماء والارض فاذا جعلت من فى الآية استفهامية امتنع كونها معمولا لما قبلها لفظا فتكون واقعة موقع المبتدأ ويتبع موقع الخبر وممن ينقلب فى موضع الحال من فاعل يتبع على معنى العلم اى فريق يتبع الرسول مميزا من المنقلبين ويكون مفعول نعلم حينئذ مضمون الجملة وهو اتباع الفريق المستفهم عنه * فان قيل تقدير المتعلق الخاص من غير قرينة تدل عليه لا يجوز قلنا القرينة الدالة على ان المتعلق هو خصوص قولنا مميزا قلنا اقتضاء فحوى الكلام لذلك وانصبابه عليه يصلح قرينة معينة له فلا يجوز ان تكون من استفهامية على قرآءة ليعلم على البناء للمفعول لان قوله من يتبع حينئذ يكون جملة والجملة لا تقوم مقام الفاعل ﴿ قوله او مفعوله الثانى ممن ينقلب ﴾ فتكون من موصولة كما اذا كان العلم بمعنى المعرفة ﴿ قوله ان هى المخففة الخ ﴾ وكلمة ان بكسر الهمزة وسكون النون على اربعة اوجه شرطية نحو ان جئتنى اكرمتك ومخففة من الثقيلة نحو ان كل نفس لما عليها حافظ وفائدتها تأكيد النسبة وتحقيقها وفائدة الاولى بيان ان الجملة مستلزمة للثانية والوجه الثالث ان تكون للجحد والنفى كما فى قوله تعالى ان الكافرون الا فى غرور وقوله ان اتبع الا ما يوحى الىّ وقوله ولئن زالتا ان امسكهما اى ما يمسكهما والمخففة من الثقيلة يلزمها اللام فى خبرها نحو ان زيد لاخوك وان كنت من قبله لمن الغافلين وان وجدنا اكثرهم لفاسقين لتكون عوضا عما حذف منها وللفرق بينها وبين التى للجحد والوجه الرابع كونها زآئدة نحو ما ان يقوم زيد وما ان رأيت زيدا والتى فى الآية مخففة من الثقيلة واسمها محذوف اى وان الجملة او التحويلة كانت

والعلم اما بمعنى المعرفة او معلق لما فى من من معنى الاستفهام او مفعوله الثانى ممن ينقلب اى لنعلم من يتبع الرسول متميزا ممن ينقلب (وان كانت لكبيرة) ان هى المخففة من الثقيلة واللام هى الفاصلة وقال الكوفيون ان هى النافية واللام بمعنى الا

(لكبيرة)

كبيرة اى صعبة ثقيلة فاذا خففت المكسورة بطل اختصاصها بالاسماء فتدخل الفعل كما فى قوله تعالى وان وجدنا اكثرهم لفاسقين وان كنت من قبله لمن الغافلين ويغلب عليها الالغاء وجاء اعمالها على قلة كما فى قوله تعالى وان كلا لما ليوفينهم ربك اعمالهم والكوفيون لايجوّزون اعمالها والآية حجة عليهم وفرّق الكسائى بين ان مع اللام فى الاسماء وبينها مع اللام فى الافعال فجعلها فى الاسماء مخففة من الثقيلة وفى الافعال جعلها نافية وجعل اللام بمعنى الا بناء على ان المخففة بالاسم اولى نظرا الى اصلها والنافية بالفعل اولى لان معنى النفى راجع الى الفعل وغيره من الكوفيين قالوا انها نافية مطلقا دخلت فى الفعل او فى الاسم واللام بمعنى الا وقال البصريون كون اللام بمعنى الا خلاف الظاهر ولو كانت بمعناها لجاز ان يقال جاء القوم لزيدا بمعنى الا زيدا ولا يلزم ما قالوا اذ ربما اختص ببعض المواضع كاختصاص لما بالاستثناء بعد النفى ﴿قوله والضمير لما دل عليه قوله تعالى وما جعلنا القبلة﴾ يعنى ان حق الضمير ان يرجع الى سابق الذكر لفظا او معنى او حكما او نحو الجملة او الردّة مذكور معنى والقبلة مذكور لفظا والى اىّ منها اعيد ضمير كان يصح المعنى لان كل واحدة منها صعبة ثقيلة على غير المهديين بحكمة الاحكام فان القبلة الناسخة وبجعلها قبلة والتحويل اليها شاقة على من يألف التوجه الى القبلة المنسوخة فان الانسان الوف لما تعوّده ويثقل عليه الانتقال منه الا على من انعم الله تعالى عليه وعرّفه انه تعالى لا يأمر عباده الا بما تقتضيه الحكمة كاهل قبا الذين لما اتاهم خبر نسخ القبلة وكانوا فى الصلاة حوّلوا وجوههم نحو القبلة المأمور بها مع كونها خلاف ما تعوّدوها ﴿قوله فتكون كان زائدة﴾ والاصل وان هى لكبيرة كقولك ان كان زيد لمنطلق تريد لفظ كان وكان الزائدة لا تعمل فى شئ من اجزاء الجملة فيكون الضمير باقيا على الرفع بالابتداء فالظاهر ان يبقى على انفصاله اذ لا وجه لاتصاله واستكنانه الا من جهة المعنى ولما كان فى موضع كان جعل متصلا مستكنا تشبيها له باسم كان وان كان مبتدأ فى الحقيقة ﴿قوله هدى الله الى حكمة الاحكام﴾ اى ارشدهم الى كون ما كلف الله تعالى عباده به متضمنا لحكمة ومصلحة لا محالة وان لم يهتدوا الى خصوصية تلك الحكمة بعينها فيتيقنوا بذلك ان السعيد الفائز من اطاع ربه الحكيم وان الشقى الخاسر من عاند واتبع هواه ولما بين ان متعلق الهداية ماهو اورد قوله الثابتين على الايمان والاتباع عطف بيان الذين هدى الله للاشارة الى ان المراد بالذين هدى الله ماذكره بقوله تعالى من يتبع الرسول فان المراد بقوله من يتبع الرسول هو من ثبت على الايمان والاتباع بقرينة ذكره فى مقابلة من ينقلب على عقبيه فانه لا تصح المقابلة الا باعتبار قيد الثبات لان المنقلب متبع فى الجملة غير مقابل له ثم انه تعالى لما عنون الثابتين على الايمان والاتباع بانهم الذين هدى الله رضى عنهم وتثبيتا لهم على ما كانوا عليه زادهم فى التثبيت والترغيب ببيان انهم مثابون على ذلك الثبات والاتباع وان ذلك غير ضائع فقال وما كان الله ليضيع ايمانكم اى ثباتكم على التصديق بجميع ما جاء به النبى صلى الله عليه وسلم من عند الله تعالى من غير ان يرتابوا فى شئ من ذلك ﴿قوله او صلاتكم اليها﴾ اطلق الايمان واراد به الصلاة مجازا على طريق اطلاق اسم السبب على اسم المسبب فان الايمان سبب لكون الصلاة عبادة معتبرة شرعا اذ لا صحة للعبادات بدون الايمان وتسمية الشئ باسم سببه شائع فى كلام البلغاء وفى هذا التجوّز اشارة الى انه تعالى لا يضيع شيأ مما عملوه امتثالا لامر الله تعالى وقصدا لطاعته بل يثيبهم عليه ثوابا جزيلا وان طرأ عليه النسخ بعد العمل به فان الصلاة الواقعة عن الايمان اذا لم تكن ضائعة يفهم منه ان كل عمل واقع عنه لا يضيع وفى هذا الوجه اسند الايمان الى الاحياء من المؤمنين والمراد من مات منهم اى وما كان الله ليضيع ايمان من مات وهو يصلى الى القبلة المنسوخة لان الاموات داخلون معهم فى الملة فحكمهم واحد ولم يرض المصنف بهذين القولين لان الاوّل تخصيص بلا مخصص والثانى تجوّز من غير تعذر الحقيقة مع ان ما روى فى سبب نزول الآية من ان الذين صلوا الى بيت المقدس وماتوا قبل تحوّل القبلة الى الكعبة ظن عشائرهم ان ضاعت صلاتهم التى صلوها الى بيت القدس فسألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فنزلت هذه الآية بعيد من العقل لان الظاهر ان عشائر الذين ماتوا قبل التحول مسلمون يعرفون ان امر الله تعالى وامر رسوله صلى الله عليه وسلم واجب الامتثال وكيف يخطر ببال المسلم ان يضيع صلاة قوم ادّوها امتثالا لامر الله تعالى وقصدا لطاعته فان من مات على طاعة ربه فاعلا ما امر به وتاركا ما نهى عنه كيف يظنّ فى حقه انه قد ضاع عمله حتى يسأل من ذلك غاية الامر انه قد نسخ التوجه الى القبلة الاولى وذلك لا ينافى الائتمار بما امر الله تعالى به عباده وكلفهم تكليفا صحيحا متضمنا لحكمة ومصلحة فان نسخ الاحكام وتبديلها ليس مبنيا على البداء والغلط بل هو بيان لانتهاء الحكم الاوّل على الصحة

والضمير لما دل عليه قوله تعالى وما جعلنا القبلة التى كنت عليها من الجملة او التولية او التحويلة او القبلة وقرئ لكبيرة بالرفع فتكون كان زائدة (الا على الذين هدى الله) الى حكمة الاحكام الثابتين على الايمان والاتباع (وما كان الله ليضيع ايمانكم) اى ثباتكم على الايمان وقيل ايمانكم بالقبلة المنسوخة او صلاتكم اليها لما روى انه عليه السلام لما وجه الى الكعبة قالوا كيف بمن مات يا رسول الله قبل التحويل من اخواننا فنزلت

والاستقامة وتكليف بحكم ثان كالاول فى الصحة والاشتمال على الحكمة والمصلحة فكما ان القائم بالحكم الثانى والمعتقد لوجوب الائتمار به مستمسك بالدين محسن فى اعتقاده وعمله فكذلك القائم بالحكم المنسوخ قبل نسخه والمصدق بحقيته وبوجوب الائتمار به ومن هذا حاله لايضيع اجره فظن ضياع اجره لايليق بالمؤمن فضلا عن الصحابة الكرام رضوان الله تعالى عليهم فلذلك قيل لوكان ثمة سؤال عن حال صلاة هؤلاء فهو من اليهود الذين لايجوّزون النسخ الا من البدآء والغلط فيعتقدون بطلان الناسخ فى الاحكام والشرآئع فيتأتى لهم بناء على زعمهم الفاسد ان يقولوا ان صلاة هؤلاء ضاعت على رأيكم بجواز النسخ الذى هو من باب البدآء والغلط فتكون الآية ردا عليهم وتذكيرا للمسلمين جواب شبهتهم بان النسخ ليس من باب البدآء فتضيع صلاتهم بل من باب تبدل المصلحة وتجددها كما مرّ من ان نسخ الحكم لايبطل حقيته بل هو بيان انتهاء ذلك الحكم لانتهاء المصلحة الداعية الى شرعه مع بقاء حقيته وشرعه فى ذلك الوقت لقيام تلك المصلحة فيه ويحتمل ان تكون الآية فى قوم من الكفرة آذوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وافرطوا فى تكذيبه ومعاداته ثم ارادوا الاسلام فظنوا ان ما كان منهم من العصيان والتكذيب يمنع قبول الاسلام فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم بما كان منكم فى حال الكفر الاترى ان آخر الآية يدل عليه وهو قوله تعالى ان الله بالناس لرؤف رحيم اخبر انه رحيم بالتجاوز عمن تاب من ذنبه وهو فى معرض التعليل للنفى السابق لان رأفته بالناس واضاعته ما كان منهم من العبادات التى افضلها الايمان متنافيان وتحقق احد المتنافيين مستلزم لانتفاء الآخر ولام ليضيع متعلقة بخبر كان المحذوفة تقديره ومعناه وما كان الله مريدا لان يبطل صلاتكم وصلاة امواتكم الى بيت المقدس كذا فى الكواشى وفيه ايضا الرافة بمعنى الرحمة الا انها اشدّ وابلغ من الرحمة فلذلك جمع بينهما فمن عمّ اراد رحمته اياهم فى الرزق والخلق والصحة ومن خص اراد رحمته للمؤمنين خاصة انتهى وفى التيسير الرؤف فعول ومعناه المبالغة فى الرحمة فالرحيم اعم والرؤف ابلغ ولذلك جمع بينهما لاثبات المعنيين وبدأ بالابلغ وختم بالاعم انتهى فقوله فالرحيم اعم يعنى لما كان الرؤف ابلغ كان مدلوله الرحمة الكاملة البالغة بخلاف الرحيم فان مدلوله مطلق الرحمة الا انه لكونه صفة مشبهة دالة على الدوام والثبات دون التجدد والحدوث كان معناه دآئم الرحمة ومعنى الراحم من وجدت منه الرحمة فذكر الرحيم لايغنى عن ذكر الرؤف وكذا العكس لجمع بينهما الا ان هذا التوجيه يقتضى ان يكون العموم بمعنى الاطلاق وليس كذلك فان العموم بمعنى التناول والشمول لجميع الآحاد والاطلاق خلاف التقييد واخذ الماهية من حيث هى وتوضيح المقام يستدعى ان يحرر المبحث اوّلا فالرحمة فى اللغة رقة القلب والانعطاف الذى يقتضى التفضل والاحسان والرحمة بهذا المعنى لاتتصوّر فى حقه تعالى فالتى يوصف بها البارى تعالى انما هى الرحمة بمعنى التفضل والاحسان فلذلك قيل ان اسماء الله تعالى التى تنبئ عن الانفعالات النفسانية انما تطلق عليه تعالى باعتبار الغايات التى هى افعال دون المبادى التى هى الانفعالات فعموم الرحمة بهذا المعنى عموم احسانه بالمؤمنين والكفار وعدم اختصاصه باحد الفريقين فان الخلق والاحياء والترزيق وسلامة القوى والاعضاء وتهيئة ما يتوقف عليه المعاش وانتظام الاحوال لايختص باحد الفريقين بل يعمهما فمن قال قوله تعالى ان الله بالناس لرؤف رحيم انه تعالى متفضل لجميع الناس تفضلا عاما فقد حمل تعريف الناس على الاستغراق كما قال المصنف فى تفسير قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم الجموع واسماؤها المحلاة باللام للعموم حيث لاعهد وحمل الرحمة والتفضل على ما لايختص باحد الفريقين كالخلق والرزق واصلاح الحال قال معناه انه تعالى متفضل على المؤمنين بما يخصهم من التفضل الدينى والاخروى كالهداية الدينية لدار كرامته فقد حمل تعريف الناس على العهد الخارجى فان الكلام مع المؤمنين من حيث انه تعليل لقوله وما كان الله ليضيع ايمانكم فلابدّ ان يراد بالرحمة التفضل المختص بهم قال الامام حجة الاسلام الغزالى الرؤف هو ذو الرأفة والرأفة شدّة الرحمة فالرؤف بمعنى الرحيم مع المبالغة فيه فورد ان يقال لما كان الرؤف ابلغ كان القياس ان يؤخر عن الرحيم ليكون ترقيا من الادنى الى الاعلى ولايكون ذكر الادنى بعده مستدركا فاجاب عنه المصنف بقوله ولعله قدّم محافظة على الفواصل ونظيره فى كون تقديم الابلغ لرعاية الفواصل قوله تعالى وان الله لعفوّ غفور فان العفوّ لانبائه عن محو السيئات ابلغ من الغفور الذى ينبئ عن الستر والمحو ابلغ من الستر

قوله ربما نرى يريد ان لفظة قد فى قوله تعالى قد نرى للتكثير ومعناها كثرة الرؤية فان كلمة قد تكون فى المضارع للتقليل الا انها قد تستعار للتكثير للمناسبة بين الضدّين فى الضدّية كما ان رب للتقليل ثم انه قد يستعمل فى ضدّ

(ان الله بالناس لرؤف رحيم) فلا يضيع اجورهم ولا يدع صلاحهم ولعله قدم الرؤف وهو ابلغ محافظة على الفواصل وقرأ الحرميان وابن عامر وحفص رؤف بالمدّ والباقون بالقصر (قد نرى) ربما نرى (تقلب وجهك فى السماء) تردد وجهك فى جهة السماء تطلعا للوحى

اصل معناه وهو التكثير لمناسبة التضاد ونظير الآية فى كون قد للتكثير قول الشاعر

قد اترك القرن مصفرا انامله * كان اثوابه مجت بفرصاد

القرن الكفؤ الذى يماثلك فى الشجاعة ويقابلك فى الحرب ومصفر انامله اى اتركه فى المعركة قتيلا اصفرت اصابعه لخروج مافيها من الدم ومجت بفرصاد اى صبغت بماء الفرصاد وهو التوت الاسود يقال مج الرجل الماء والريق من فيه اى رمى به قاله الشاعر فى مقام التمدح بالشجاعة والغلبة على الاقران ومقام التمدح قرينة دالة على ان كلمة قد مستعارة للتكثير ومعنى تقلب وجهك فى السماء تحول وجهك الى السماء كذا نقل عن الطبرى فيكون قوله تعالى فى السماء متعلقا بقوله تقلب بتقدير فى النظر الى السماء وكان الظاهر ان يقال تقلب عينيك فى النظر الى السماء الا ان تقلب الوجه لما كان ابلغ فى انتظار الوحى كان ما عليه النظم ابلغ ذكر الامام القرطبى ان العلماء قالوا هذه الآية متقدمة فى النزول على قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس وفى الكواشى ان قوله تعالى قد نرى مستقبل لفظا ماض معنى ومتأخر تلاوة متقدم معنى لانها رأس القصة والمعنى شاهدنا وعلمنا تردد وجهك وتصرف نظرك فى السماء اى فى جهتها وكلمة قد سوآء دخلت على الماضى او المضارع لابد فيها من معنى التحقيق ثم انه قد يضاف الى هذا المعنى فى بعض المواضع مع الماضى التقريب من الحال فى التوقع اى يكون مصدرا متوقعا لما يخاطبه واقعا عن قرب كما تقول لمن يتوقع ركوب الامير قد ركب اى حصل عن قرب ما كنت تتوقعه وقد يضاف معنى التقريب فقط كما اذا قلت قد ركب زيد لمن لم يتوقع ركوبه واذا دخلت على المضارع المجرد من ناصب وجازم وحرف تنفيس يضاف الى التحقيق فى الاغلب التقليل نحو ان الكذوب قد يصدق اى بالحقيقة يصدر منها الصدق وان كان قليلا وقد يستعمل للتحقيق مجردا عن معنى التقليل كقوله تعالى قد نرى تقلب وجهك فى السماء ويستعمل ايضا للتكثير فى موضع التمدح كما ذكرنا فى ربما قال الله تعالى قد يعلم الله المعوقين وقال الشاعر

قد اترك القرن مصفرا انامله * كذا فى شرح الرضى (**قوله** وكان عليه الصلاة والسلام يقع فى روعه ويتوقع من ربه) بيان السبب الذى دعاه عليه الصلاة والسلام الى تقلب وجهه المنير الى جهة السماء وذكر له اربعة اسباب كل واحد منها وجه صحيح يصلح ان يكون سببا له ويجوز ان يكون السبب هو المجموع اذ لا منافاة بينهما وكون الكعبة قبلة ابراهيم عليه الصلاة والسلام واسبق القبلتين بالنسبة الى اهل الاسلام ظاهر بما مر وكونها ادعى للعرب الى الايمان من حيث انها كانت مفخرة لهم وأمنا ومزارا ومطافا فلذلك كان عليه الصلاة والسلام يود لو انه تعالى صرف وجهه اليها وامر باتخاذها قبلة كان ذلك سببا لاسلام العرب والسبب الرابع لتوقعه عليه الصلاة والسلام مخالفة اليهود فانهم كانوا يقولون انه يخالفنا فى ديننا ثم يتبع قبلتنا ولولا نحن لم يدر اين يستقبل فعند ذلك كره ان يتوجه الى قبلتهم حتى روى انه عليه الصلاة والسلام قال لجبريل عليه الصلاة والسلام وددت لو ان الله تعالى يصرفنى عن قبلة اليهود الى غيرها فقال عليه الصلاة والسلام انما انا عبد مثلك وانت كريم على ربك فادع ربك وسله ثم ارتفع جبريل وجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يديم النظر الى السماء رجاء ان يأتيه جبريل بالذى يسأل ربه فانزل الله تعالى قد نرى تقلب وجهك الآية (**قوله** او فلنجعلنك تلى جهتها) يعنى ان قوله تعالى فلنولينك فعل مضارع من باب التفعيل ثم انه اما منقول من نحو ولى الرجل البيع ولاية اى تمكن منه ووليته كذا اذا جعلته واليا له او من وليه وليا اى قرب ودنا منه واوليته اياه ووليته اى ادنيته منه فهو على الاول من الولاية وعلى الثانى من الولى وهو القرب (**قوله** تحبها وتتشوق اليها) لما كان توصيف القبلة المحول اليها بقوله ترضاها مشعرا بانه عليه الصلاة والسلام كان ساخطا بالتوجه الى بيت القدس كارها له غير راض مع كونه مأمورا بالتوجه اليه وهو غير متصور فى حقه عليه الصلاة والسلام ولا فى حق احد من المسلمين جعل الرضى مجازا عن المحبة والاشتياق ثم اشار بقوله لمقاصد دينية الى ان تلك المحبة لم تكن ناشئة من هوى النفس والشهوة الطبيعية بل لما رأى فيما احبه من المقاصد الدينية وانه تعالى انما اجابه فيما احبه من حيث كون ما رأى فيه من المقاصد والمصالح موافقا لمشيئة الله تعالى وحكمته لا لمجرد ميله ومحبته اليه (**قوله** اصرف وجهك) اى اجعل وجهك بحيث يلى شطره (**قوله** كالقطر) فان قطر الشئ جانبه يقال طعنه طعنة فقطره تقطيرا اى القاه على احد قطريه وهما جانباه والمراد ههنا جملة البدن لان الواجب على المكلف ان يستقبل القبلة بجملة بدنه لا بوجهه فقط ولعل تخصيص الوجه بالذكر للتنبيه على انه الاصل المتبوع فى التوجه والاستقبال والمتبادر من لفظ المسجد الحرام الكعبة الذى فيه الكعبة قال الامام الرازى

وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقع فى روعه ويتوقع من ربه ان يحوله الى الكعبة لانها قبلة ابيه ابراهيم واقدم القبلتين وادعى للعرب الى الايمان ولمخالفة اليهود وذلك يدل على كمال أدبه حيث انتظر ولم يسأل (فلنولينك قبلة) فلنمكننك من استقبالها من قولك وليته كذا اذا صيرته واليا له او فلنجعلنك تلى جهتها (ترضاها) تحبها وتتشوق اليها لمقاصد دينية وافقت مشيئة الله وحكمته (فول وجهك) اصرف وجهك (شطر المسجد الحرام) نحوه وقيل الشطر فى الاصل لما انفصل عن الشئ من شطر اذا انفصل ودار شطور اى منفصلة عن الدور ثم استعمل لجانبه وان لم ينفصل كالقطر والحرام المحرم اى محرم فيه القتال او ممنوع عن الظلمة ان يتعرضوه وانما ذكر المسجد دون الكعبة لانه عليه الصلاة والسلام كان فى المدينة والبعيد يكفيه مراعاة الجهة فان استقبال عينها حرج عليه بخلاف القريب

اختلفوا فى ان المراد من المسجد الحرام اى شئ هو فحكى فى كتاب السنة عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال البيت قبلة لاهل المسجد و المسجد قبلة لاهل الحرم و الحرم قبلة لاهل المشرق و المغرب و هذا قول مالك وآخرون قالوا القبلة هى الكعبة و الدليل عليه ما خرج فى الصحيحين عن عطاء عن ابن عباس رضى الله عنهما قال اخبرنى اسامة ابن زيد قال انه عليه الصلاة و السلام لما دخل البيت دعا فى نواحيه كلها و لم يصل حتى خرج منه فلما خرج ركع ركعتين فى قبل الكعبة و قال هذه القبلة و رووا اخبارا كثيرة كلها تدل على ان القبلة هى الكعبة ثم قال آخرون بل المراد به المسجد الحرام كله لان الكلام يجب ان يحمل على ظاهر لفظه الا اذا منع منه مانع و قال آخرون المراد من المسجد الحرام الحرم كله و الدليل عليه قوله تعالى سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام و هو صلى الله عليه وسلم انما اسرى به من خارج المسجد فدل هذا على ان الحرم كله يسمى بالمسجد الحرام الى هنا كلامه ثم ذكر ان فرض من يريد الصلاة عند الامام الشافعى ان يستقبل عين الكعبة و الجهة غير كافية فى صحة الصلاة و نقل عن صاحب التهذيب ان الجماعة اذا صلوا فى المسجد الحرام يستحب ان يقف الامام خلف المقام و القوم يقفون مستديرين بالبيت فلو امتد الصف فى المسجد بحيث ازداد طوله على عرض البيت فانه لا يصح صلاة من خرج عن محاذاة الكعبة و عند ابى حنيفة تصح لان اصابة الجهة عنده كافية و اورد حجج الامام الشافعى من الكتاب و السنة و المعقول و من جهة ادلته العقلية ان كون الكعبة قبلة امر معلوم و كون غيرها قبلة امر مشكوك و قد اوجب الله تعالى على كافة المكلفين استقبال القبلة و المكلف لا يخرج من عهدة ما كلف به بالشك ثم قال احتج ابو حنيفة رضى الله عنه بامور الاول ظاهر هذه الآية و ذلك لانه تعالى اوجب على المكلف ان يولى وجهه الى جانبه و من ولى وجهه الى الجانب الذى حصلت الكعبة فيه فقد اتى بما امر به سوآء كان مستقبلا للكعبة او لا فوجب ان يخرج عن العهدة باصابة جهة الكعبة و اما الخبر فاروى ابو هريرة رضى الله عنه انه عليه الصلاة و السلام قال * ما بين المشرق و المغرب قبلة * و لو كان الفرض اصابة عين الكعبة لما كان ما بينهما قبلة و ذكر فى كتب الفقه ان استقبال القبلة و استدبارها مكروهان سوآء كان فى البنيان او الصحرآء لقوله عليه الصلاة و السلام * اذا أتيتم الغائط فعظموا قبلة الله تعالى لا تستقبلوها و لا تستدبروها و لكن شرقوا او غربوا * فان هذا الحديث ايضا يدل على ان من لم يشرق او يغرب فى الخلاء فهو مستقبل للقبلة او مستدبرها و هو يستلزم ان يكون ما بينهما قبلة و يدل عليه ايضا ان الناس من عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بنوا المساجد فى جميع بلاد الاسلام و لم يحضروا قط مهندسا عند تعيين جهة القبلة فيها مع ان اصابة عين الكعبة لا تدرك الا بدقيق نظر الهندسة و حيث اجتمعت الامة من الصحابة و التابعين و من بعدهم على صحة ما وقع فيها من الصلاة علمنا ان محاذاة عين الكعبة ليست بشرط و ايضا لو كان استقبال عين الكعبة واجبا لكان تعلم الدلائل الهندسية واجبا على كل احد لان استقبال العين لا سبيل اليه الا بتلك الدلائل و لما كان غير واجب علمنا ان استقبال العين غير واجب فان قيل الدآئرة و ان كانت عظيمة يكون جميع القطع المفروضة محاذية لمركز الدآئرة و الصفوف الواقعة فى العالم باسرها كانها دآئرة محيطة بالكعبة و الكعبة كانها نقطة لتلك الدآئرة الا ان الدآئرة اذا صغرت ظهر التقوس و الانحناء فى كل واحدة من القطع المفروضة فيها بل يرى كل قطعة منها شبيهة بالخط المستقيم فلا جرم صحت الجماعة بصف مستطيل ممتد الى جانبي المشرق و المغرب يزيد طوله على اضعاف مقدار البيت لكون كل واحد مما فيه متوجها الى عين الكعبة فاما النقطة المفروضة فيها انما تكون محاذية لمركزها اذا كان الخط الخارج من كل واحدة منها واقعا على المركز محاذيا لها و مجرد كونها من اجزاء الدآئرة لا يستلزم ذلك و هو ظاهر فى ان استقبال العين ليس بواجب و انما الواجب هو استقبال السمت و الجهة و معنى استقبال السمت انا لو فرضنا خطا مستقيما من نقطة من النقط المفروضة فى دآئرة الافق مارا على الكعبة و اصلا الى النقطة المقابلة على الاستقامة لكان الخط الخارج من جبين المصلى الى ذلك الخط المار بالكعبة على استقامة من غير ان تكون احدى الزاويتين الحادثتين فى الملتقى حادة و الاخرى منفرجة بل يحصل هناك قائمتان او تقول هو ان تقع الكعبة فيما بين خطين يلتقيان فى الدماغ ليخرجا الى العينين كما فى المثلث و المذكور فى كتب الفقه كالذخيرة و النهاية و الكافى ان من كان بمكة ففرضه اصابة عينها اجماعا حتى لو صلى مكى فى بيته ينبغى ان يصلى بحيث لو ازيلت الجدران يقع الاستقبال على عين الكعبة بخلاف الآفاقى فان فرضه اصابة جهتها لا عينها فى الصحيح و هذا قول الشيخ ابى الحسن الكرخى و الشيخ ابى بكر الرازى رحمهما الله تعالى و ذلك لانه ليس فى وسع المصلى سوى هذا و التكليف بحسب الوسع و قوله فى الصحيح

احتراز عن قول ابى عبدالله الجرجانى فانه قال من كان غائبا عنها ففرضه اصابة عينها لانه لا فصل فى النص و ثمرة الخلاف تظهر فى اشتراط نية عين الكعبة فعلى قول الجرجانى يشترط و على قول الكرخى و الرازى لا يشترط و هذا لان اصابة عينها لما كانت فرضا عند الجرجانى و لا يمكن اصابة عينها حال غيبته عنها الا من حيث النية عينها و عندهما لما كان الشرط فى حق من غاب عنها اصابة جهتها و اصابة الجهة لا تتوقف على نية العين فلا حاجة الى اشتراط نية العين و ذكر الزندوستى فى نظمه ان الكعبة قبلة من يصلى فى المسجد الحرام و الحرم قبلة العالم و قيل مكة وسط الدنيا فقبلة اهل المشرق الى المغرب عندنا و قبلة اهل المغرب الى المشرق و قبلة اهل المدينة الى عين من توجه الى المغرب و قبلة اهل الحجاز الى يسار من توجه الى المغرب كذا فى الذخيرة و النهاية و المقصود من نقل هذه المقالات بيان ان الائمة الحنفية و الشافعية متفقون على ان القبلة فى حق من عاين البيت هى عين البيت و فى حق من غاب عنه و بعد هى سمت البيت و لا يخالف الجمهور فى هذه المسئلة الا ابو عبدالله الجرجانى و يؤيده قول المصنف و البعيد يكفيه مراعاة الجهة بخلاف القريب فانه من العلماء الشافعية و قد صرح بالوفاق فقول الامام الرازى لا شاهد له ﴿قوله و تبادل الرجال و النساء صفوفهم﴾ لانه عليه الصلاة و السلام لما تحول الى الكعبة و توجه اليها و قد كانت الكعبة فى اول صلاته فى جهة خلفه لما مر من ان المدينة بين مكة و بين بيت المقدس فمن استقبل احداهما فقد استدبر الاخرى فلما تحولت الصفوف الى جهة الكعبة تقدمت صفوف النساء على صفوف الرجال بعد ان كانت متأخرة عنها فوجب ان تنتقل صفوف الرجال الى موضع صفوف النساء و بالعكس و بنو سلمة بكسر اللام قبيلة من الانصار قالوا ليس فى العرب سلمة غيرهم قيل لما انزل الله تعالى فى رجب بعد زوال الشمس قوله قد نرى تقلب وجهك فى السماء الآية نسخت هذه الآية ما كان قبلها من التوجه الى بيت المقدس فصارت الكعبة قبلة المسلمين الى يوم ينفخ فى الصور و المشهور ان التوجه الى بيت المقدس انما صار منسوخا بالامر بالتوجه الى الكعبة و قيل انه صار منسوخا بقوله تعالى و لله المشرق و المغرب فاينما تولوا فثم وجه الله فانه يقتضى كون المصلى مخيرا فى التوجه الى اى جهة شاء فيكون ناسخا لحكم التوجه الى جهة معينة ثم ان آية التخيير صارت منسوخة بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام احتجاجا بما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان امر القبلة اول ما نسخ من القرآن و الامر بالتوجه الى بيت المقدس غير مذكور فى القرآن بل المذكور فى القرآن قوله تعالى و لله المشرق و المغرب فاينما تولوا فثم وجه الله فوجب ان يكون قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ناسخا لذلك الامر و ذكر شمس الدين الفنارى نور الله مرقده المنير فى تفسير الفاتحة ان اول ما نسخ من المنسوخات هو خمسون صلاة نسخت الى خمس للتخفيف حين طلبه صلى الله عليه و سلم بالقاء موسى عليه الصلاة و السلام اليه ذلك الطلب ثم تحويل القبلة الى بيت المقدس بمكة امتحانا للمشركين بعد ان كان للمصلى ان يتوجه حيث شاء لقوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله ثم تحويلها من بيت المقدس الى الكعبة بالمدينة امتحانا لليهود و الله تعالى اعلم ﴿قوله خص الرسول صلى الله عليه و سلم بالخطاب الخ﴾ لما ورد ان يقال خطاب الرسول المأمور بتبليغ ما نزل عليه و تكليفه بما امر بمنزلة خطاب امته و تكليفهم به فما الوجه فى تخصيصه عليه الصلاة و السلام بالخطاب اولا بقوله فول وجهك ثم تعميمه للكل بقوله فولوا وجوهكم شطره فانه يشبه التكرار * اجاب عنه بان الامر كذلك الا انه عليه الصلاة و السلام خص اولا بالخطاب تشريفا له و تعظيما و اتيانا لما رغب فيه و تحصيلا على ان الايجاب مقابل للسلب ثم عم الخطاب للكل تصريحا بعموم الحكم فانه لو اكتفى بالخطاب الخاص لجاز ان يتوهم انه عليه الصلاة و السلام قد خص بهذا الحكم كما خص فى قوله تعالى قم الليل الا قليلا و تأكيد الامر القبلة فان تحويل القبلة لما كان ذا قدر عظيم و منزلة خصت الامة ايضا بخطاب على حدة تأكيدا لامر التحويل فان السلطان اذا خاطب بعض خواصه بامر ذى بال يعمه و رعيته ثم خاطبهم بخطاب مستقل يكون ذلك اوقع عندهم و ادعى لهم الى قبوله و ايضا فى ذلك تشريف لهم و تعظيم و تحضيض لهم على المتابعة مع ان المراد بالخطاب الاول مخاطبتهم و هم بالمدينة خاصة و لو اقتصر عليه فربما يظن ان هذه القبلة قبلة لاهل المدينة خاصة فبين الله تعالى بالخطاب العام انهم اينما حصلوا من بقاع الارض يجب ان يستقبلوا نحو هذه القبلة و انه لا فرق بين بقعة و بقعة فى وجوب التوجه نحوها ﴿قوله جملة﴾ اى يعلمون على سبيل الاجمال انه التحويل المدلول عليه بقوله تعالى فول وجهك هو الحق اى الثابت من قبله تعالى لا شئ ابتدعه الرسول صلى الله عليه و سلم من قبل نفسه كما زعمت اليهود

روى انه عليه الصلاة و السلام قدم المدينة فصلى نحو بيت المقدس ستة عشر شهرا ثم وجه الى الكعبة فى رجب بعد الزوال قبل قتال بدر بشهرين و قد صلى باصحابه فى مسجد بنى سلمة ركعتين من الظهر فتحول فى الصلاة و استقبل الميزاب و تبادل الرجال و النساء صفوفهم فسمى المسجد مسجد القبلتين (و حيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره) خص الرسول بالخطاب تعظيما له و ايجابا لرغبته ثم عمم تصريحا بعموم الحكم و تأكيدا لامر القبلة و تحضيضا للامة على المتابعة (و ان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم) جملة لعلمهم بان عادته تعالى تخصيص كل شريعة بقبلة و تفصيلا لتضمن كتبهم انه صلى الله عليه و سلم يصلى الى القبلتين و الضمير للتحويل او للتوجه

فانه روى انه لما تحوّلت القبلة قالت اليهود يا محمد ماهو الاشيء تبتدعه من تلقاء نفسك فتارة تصلى الى بيت المقدس وتارة الى الكعبة ولو ثبت على قبلتنا لكنا نرجو ان تكون صاحبنا الذى ننتظره فأنزل الله تعالى وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم اى لكنهم يقولون ذلك على سبيل العناد والمكابرة والحسد واتباع الهوى وعلمهم بذلك اجمالا مبنى على انهم كانوا يعلمون نبوّة محمد صلى الله عليه وسلم بما اظهره من المعجزات الباهرة وبما وجدوا فى كتابهم مما يدل عليها ومتى علموا نبوّته فقد علموا لا محالة صفته صلى الله عليه وسلم ومبعثه وان كل ما اتى به فهو حق فكان هذا التحويل حقا فى ضمن علمهم بان جميع ما اتى به فهو حق وعلمهم بذلك تفصيلا مبنى على انه تعالى بين ذلك فى كتبهم بان ذكر فيها صفته صلى الله عليه وسلم ومبعثه وهجرته وانه يصلى الى القبلتين وتحوّل القبلة الى الكعبة بعدما كان يصلى الى بيت المقدس فكانوا يعلمون به انه تعالى سيحوّله اليها وانه الحق من ربهم ﴿ قوله وعد ووعيد للفريقين ﴾ فكأنه اختار قرآءة تعملون بناء الخطاب كما هو قرآءة ابن عامر وحمزة والكسائى وجعل الخطاب للمسلمين واليهود جميعا على التغليب فيكون وعد المسلمين بالاثابة وجزيل الجزآء ووعيدا وتهديدا لليهود على عنادهم وقرأ الباقون بالياء فحينئذ يتعين كونه وعيدا لليهود وتهديدا بانه يجازيهم فى الدنيا والآخرة على سوء صنيعهم ﴿ قوله واللام موطئة للقسم ﴾ وهى لام دخلت على حرف الشرط بعد تقدّم القسم مظهرا او مضمرا فلما اجتمع القسم والشرط مع تقدّم القسم جعل الكلام الذى بعدهما جواب القسم لتقدّمه واضمر جزآء الشرط لدلالة جواب القسم عليه وقيامه مقامه ثم انه تعالى بين بالآية الاولى انه ليس لهم شبهة فى حقية امر القبلة وانما ينكرونها مكابرة وعنادا ثم وصفهم فى هذه الآية بشدّة الشكيمة وكمال الاباء عن متابعة الحق والانقياد له وتوضيح المعنى ان مكابرتهم فى الاعراض عن قبول الحق بلغت الى حيث لا تزول بايراد الدلائل وان اورد كل ما يدل عليه من البراهين والحجج لان المكابرة لا تزول بالبرهان وانما يزول به الجهل والشبهة ولا شبهة لهم حتى تزول بالبراهين فان قيل كيف حكم بانهم لا يتبعون قبلته عليه الصلاة والسلام وقد آمن فريق منهم وتبعوها اليس هذا خلفا فى خبر الله وكذبا اجيب بانه انما يلزم الخلف لو نزلت الآية فى حق اهل الكتاب كلهم فدل ذلك على انها نزلت فى حق قوم معينين علم الله تعالى انهم لا يؤمنون ولا يتابعون محمدا صلى الله عليه وسلم فى قبلته التى حوّل اليها وقيل المحكوم عليهم بعدم المتابعة هم كل اهل الكتاب باسرهم دون الابعاض منهم والمعنى ان الذين اوتوا الكتاب كلهم لا يتبعون قبلتك وان اتيت عليهم كل دليل ومتابعة البعض لا تنافى الحكم بان كلهم لا يتبعونها فانك لو قلت ما آمنوا ولكن آمن بعضهم لم يكن متنافيا قال الامام ابو منصور فى الآية دلالة على ان كثرة الآيات وعظمها فى نفسها لا تجعل المرء مجبورا فى تحصيل ما اقيم عليه الدلائل ولا تعجز المعاند عن المعاندة اذ لو كان كذلك لما اخبر الله تعالى بخلاف ذلك وهذا ابطل قول الجبائى فى تفسيره بمشيئة الجبر فان المعتزلة يقولون بان الله تعالى شاء الايمان من جميع اهل الاديان لكن امتنع البعض عن الاقدام عليه باختياره وقلنا من علم الله منه وجود الايمان شاء منه الايمان ومن علم انه لا يؤمن بل يكفر شاء منه الكفر ولم يشأ منه الايمان ونستدل عليهم بقوله تعالى ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها اذ لو شاء الايمان من الكل لكان هذا خلفا وكان اوآئلهم يؤوّلون هذه الآية ويقولون ان المراد منه مشيئة الجبر لا المشيئة عن اختيار واهل السنة ابطلوا هذا التأويل وقالوا ان الايمان بطريق الجبر لا يتحقق عندكم من تخلق الفعل وتخلصه فان الله تعالى اذا خلق فيهم الايمان جبرا كان المؤمن هو الله تعالى دون من يقوم به وتخلق فيه فلما عرف الجبائى هذا الالزام فسر الايمان بطريق الجبر بقوله هو ان يرى تعالى آية ينظرون بها فى تحصيل الايمان وهذه الآية تبطل قوله فانه اخبر انه وان قام فى حقهم اعظم الآيات لم يوجد منهم الاتباع فدل انه بقى لهم الاختيار فى الاتباع ووجود الآية العظمى انتهى وفى شرح الرضى واعلم انه لو وقع جواب القسم المقدّم على ان الشرطية وما يتضمن معناها فعلا ماضيا نحو فعل وما فعل فالمراد به الاستقبال لكونه سادّا مسدّ جواب الشرط قال الله تعالى ولئن اتيت الذين اوتوا الكتاب بكل آية ماتبعوا قبلتك ولئن زالتا ان امسكهما ولئن ارسلنا ريحا فرأوه مصفرا الى قوله لظلوا انتهى كلامه وقوله تعالى وما انت بتابع قبلتهم عطف على جواب القسم منصب على محل المفعولين معا كذا قيل يعنى انه معطوف على الجملة الشرطية مع ما يسدّ مسدّ جوابها لا على الجملة القسمية ولا يلزم عطف الاخبار على الانشاء ولا على ما يقوم مقام جواب الشرط اذ لا وجه لتعليقه بالشرط المذكور وهو ظاهر فان قوله ماتبعوا قبلتك مسوق لبيان قوّة عنادهم ونهاية مكابرتهم وقوله تعالى وما انت بتابع قبلتهم ليس على ذلك الاسلوب بل المقصود منه كما ذكر قطع

(وما الله بغافل عما تعملون) وعد ووعيد للفريقين وقرأ ابن عامر وحمزة والكسائى بالياء (ولئن اتيت الذين اوتوا الكتاب بكل آية) برهان وحجة على ان الكعبة قبلة واللام موطئة للقسم (ماتبعوا قبلتك) جواب القسم المضمر والقسم وجوابه سادّ مسدّ جواب الشرط والمعنى ماتركوا قبلتك لشبهة تزيلها الحجة وانما خالفوك مكابرة وعنادا (وما انت بتابع قبلتهم) قطع لاطماعهم فانهم قالوا لو ثبت على قبلتنا لكنا نرجو ان يكون صاحبنا الذى ننتظره تغريرا له وطمعا فى رجوعه

(اطماعهم)

اطماعهم الفارغة فى رجوعه صلى الله عليه وسلم الى قبلتهم وبيان ان هذه القبلة لاتصير منسوخة كما نسخت الاولى وقيل المقصود منه نهيه عليه الصلاة والسلام عن المطاوعة لتغريرهم واطماعهم اياه صلى الله عليه وسلم فى انه لوعاد الى قبلتهم لآمنوا به وصدّقوه فالمعنى ومالك ان تابعهم فى القبلة وتصلى اليها استمالة لقلوبهم وطمعا فى ايمانهم اى لاتفعل ذلك فان متابعتهم فى القبلة لو أدّت الى ايمانهم لآمنوا وانت مصلى اليها فلم يؤمنوا بل جعلوا تلك المتابعة ذريعة الى العناد والانكار حيث قالوا انه يخالفنا فى ملتنا ثم انه يتابعنا فى قبلتنا ولولانحن لم يدر اين يستقبل ظهر ان متابعتهم فى القبلة لامدخل لها فى ايمانهم ثم قيل وهذا التأويل كأنه اقرب فان آخر الآية صرّح عن الوعيد له صلى الله عليه وسلم بقوله ولئن اتبعت اهوآءهم من بعد ماجاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين اى انك اذا منهم وهم ظالمون انتهى فعلى هذا التأويل يحتمل ان يكون قوله تعالى ومابعضهم بتابع قبلة بعض فى معرض التعليل للنهى المدلول عليه بالكلام السابق فالمعنى انهم ليسوا مجتمعين على قبلة واحدة فلايمكنك ارضاؤهم واصلاحهم باتباع قبلتهم فلاتصل اليها بعد ماصرفتك عنها فانك ان أرضيت احدى الفرقتين اسخطت الاخرى فان اليهود لاتستقبل المشرق ابدا والنصارى لاتستقبل بيت المقدس **﴿قوله وقبلتهم وان تعدّدت﴾** جواب عمايقال كيف قيل وماانت بتابع قبلتهم بتوحيد القبلة مع ان لكل طائفة قبلة على حدة ومحصول الجواب ان التعدّد الذاتى لاينافى الوحدة العرضية فروعيت هنا جهة الوحدة العرضية فوحد لفظ القبلة لذلك وروعيت جهة التعدّد الذاتى فى قوله تعالى ولئن اتبعت اهوآءهم والاهوآء جمع هوى وهو الارادة والمحبة ولئن وافقتهم فى مراداتهم بان صليت الى قبلتهم مداراة لهم وحرصا على ايمانهم من بعد ماعلمت من القاطع ان قبلة الله هى الكعبة انك اذا لمن الظالمين اى لمن المرتكبين الظلم الفاحش مثلهم **﴿قوله على سبيل الفرض والتقدير﴾** لما كان لزاعم ان يقول ماوجه ايراد كلمة ان فى قوله تعالى ولئن اتبعت مع كونها موضوعة لان تستعمل فى المعانى المحتملة واتباع اهوآء المخالفين ليس بمحتمل فى حقه عليه الصلاة والسلام للقطع بعصمته من المعاصى ولأن المراد باتباع اهوآئهم هو اتباع قبلتهم وقد اخبر الله تعالى اوّلا انه عليه الصلاة والسلام ليس بتابع قبلتهم فتكون تلك المتابعة منتفية منه قطعا وادخال كلمة ان عليها استعمالا لها فيما علم انتفاؤه ولايكون وقوعه محتملا * اجاب عنه بان ماعلم انتفاؤه قطعا هو الاتباع حقيقة لافرض الاتباع وكلمة ان دخلت على الثانى لاعلى الاوّل واشار فى ضمنه الى ان الجائى حقيقة هو الوحى وان اسناد المجيء الى العلم من قبيل اسناد الفعل الى السبب للتنبيه على انه لكماله فى السببية كأنه نفس العلم الحاصل به **﴿قوله اكد تهديده الخ﴾** فان قوله تعالى ولئن اتبعت اهوآءهم الآية خطاب للنبى صلى الله عليه وسلم وتحذير له عن متابعة الهوى فان علمه تعالى برفعة شأنه صلى الله عليه وسلم وعصمته من ارتكاب المعاصى لكمال عقله وماقام عنده من الدلائل العقلية القطعية لايقتضى ان لاينهاه عن القبائح والمنكرات بل يأمره وينهاه ويفصل له انواع الدلائل المظهرة للحق فى كل باب تأكيدا للدلائل القطعية بالادلة النقلية وطلبا لمزيد ثباته على الحق كما قال له عليه الصلاة والسلام ولاتكونن من المشركين ولئن اشركت ليحبطن عملك مع ان الائمة اتفقوا على انه صلى الله عليه وسلم مااشرك قط وما مال اليه ابدا وفى تخصيصه صلى الله عليه وسلم بالنهى عن مثله مع كونه منهيا عنه بالنسبة الى كافة المكلفين تنبيه على ان ضدّ هذا المنهى عنه امر عظيم الشأن جدير بالاهتمام به فلذلك اوثر بالتوصية والامر بمحافظة من هو اعظم الناس منزلة عند الآمر وفيه تحريض للغير على محافظته والاجتناب عن اضاعته على آكد وجه وابلغه وفى عادة الناس ان يوجهوا امرهم ونهيهم الى من هو اعظم منزلة عندهم ارشادا للغير وتأكيدا قال الراغب وقول من قال الخطاب للنبى صلى الله عليه وسلم والمعنىّ به الامة لاوجه له فانه تعالى يحذر نبيه عليه الصلاة والسلام من اتباع الهوى اكثر مما يحذر غيره فان ذا المنزلة الرفيعة احوج الى تجديد الانذار من غيره حفظا لمنزلته وصيانة لمكانته فقد قيل حق المرآة المجلوّة ان يكون تعهدها اكثر اذ كان القليل من الصدأ عليها اظهر انتهى كلامه وظهر ان الآية تهديد وتخويف له صلى الله عليه وسلم من اتباع الهوى وبقى الكلام فى انها مشتملة على تأكيد التهديد والمبالغة من سبعة اوجه وتلك الوجوه هى القسم المقدّر واللام الموطئة وان الفرضية الدالة على ان الاتباع لاتحقق له اصلا ولاحظ له من الوجود الا على سبيل الفرض والتقدير وكلمة ان الدالة على الجزآء المحقق الترتب على الشرط المفروض وكذا اللام الداخلة فى خبرها والجملة الاسمية فان كون الجملة اسمية بجزءيها تدل على الاستمرار والثبات وكلمة اذن المتضمنة لمعنى الشرط الدالة على زيادة الربط فان اصل اذن فى موارد استعمالها اذا فعلت الفعل المذكور حذفت الجملة المضاف اليها وعوّض عنها

وقبلتهم وان تعدّدت لكنها متحدة بالبطلان ومخالفة الحق (وما بعضهم بتابع قبلة بعض) فان اليهود تستقبل الصخرة والنصارى مطلع الشمس لايرجى توافقهم كما لايرجى موافقتهم لك لتصلب كل حزب فيما هو فيه (ولئن اتبعت اهوآءهم من بعد ماجاءك من العلم) على سبيل الفرض والتقدير اى ولئن اتبعتهم مثلا بعدما بان لك الحق وجاءك فيه الوحى (انك اذا لمن الظالمين) اكد تهديده وبالغ فيه من سبعة اوجه

التنوين فكأنه قيل فى الآية اذا اتبعت اهوآءهم اى وقت اتباعك اياها لمن الظالمين واذن مع تنوينه الذى هو عوض الفعل بمعنى حرف الشرط جيء به بعد كلمة ان تأكيدا لها فانك اذا قلت اذا جئتنى اذا اكرمك فكانك كررت كلمة الشرط مع فعل الشرط للتأكيد ومزيد الربط وزاد النحرير التفتازانى ثلاثة اوجه على هذه الوجوه السبعة وهى تعريف الظالمين للاشارة الى القوم المعهودين بالكفر والجحود الذى هو نهاية الظلم واثار طريقة من الظالمين على انك اذا ظالم لافادتها انه عليه الصلاة والسلام اذ ذاك محقق كونه معدودا فى زمرتهم وواحدا منهم بخلاف مالو قيل انك اذا لظالم وايقاع الاتباع على ماسماه اهوآء فانه يدل على ان متابعتهم فى القبلة امر لايعضده برهان ولانزل فى شأنه بيان وعبارة النحرير هكذا الكلام فيه وجوه من المبالغة كالقسم واللام الموطئة وان الفرضية وان التحقيقية واللام فى خبرها وتعريف الظالمين والجملة الاسمية واذا الجزائية واثار طريقة من الظالمين على انك اذا ظالم او لظالم لافادتها ان ذلك محقق انه معدود فى زمرتهم وان ايقاع الاتباع على ماسماه اهوآء بمعنى انه لايعضده برهان ولانزل فى شأنه بيان ﴿قوله تعظيما للحق المعلوم﴾ فان من بلغ اقصى درجات التفضل والكمال وارفع منازل القربة والاصطفاء اذا هدده هذا التهديد الهائل فى العدول عن الحق المعلوم بماجاء فيه من الوحى والبرهان علم قطعا ان اتباع ذلك الحق امر عظيم الشأن وان من عدا صاحب تلك المنزلة اذا عدل عن ذلك يتوجه عليه اشد العذاب والهوان نعوذ بالله من الخذلان ﴿قوله واستفظاعا﴾ يعنى ان نهى الانبياء عليهم السلام عن المعصية ليس من حيث انهم لولا النهى لاحتمل صدور المعصية منهم بل انما ينهون لتهييجهم على الثبات على اتباع الحق واستقباح صدور المعصية منهم مع كونهم فى اقصى مراتب استكمال القوة النظرية والعملية ومهذبين عن الادناس الطبيعية والبهيمية ﴿قوله يعنى علماءهم﴾ فانه يجوز تخصيص العام عند قيام قرينة الخصوص وهى هنا وصفهم بالمعرفة مثل معرفة ابنائهم وعلماء اهل الكتاب يتناول المؤمنين منهم كعبد الله بن سلام واصحابه رضى الله عنهم والجاحدين المستكبرين منهم كابن صوريا وكعب بن الاشرف ولما ذكر الله تعالى امر القبلة وخص رسوله صلى الله عليه وسلم بان امره بالتوجه نحو الكعبة ثم عمم الامر المذكور لكافة الامة ثم بين ان اهل الكتاب لايتابعونه عليه الصلاة والسلام فى قبلته وان مخالفتهم ليست الا على وجه المكابرة والعناد لعلمهم بان توجهه صلى الله عليه وسلم اليها انما هو بامر الله تعالى لامن تلقاء نفسه ثم هدد رسوله صلى الله عليه وسلم واوضح امر نبوته وحقية جميع ماأتى به بالنسبة الى المؤمنين والمعاندين تجديدا لنشاط المؤمنين فى اتباع قبلته صلى الله عليه وسلم بخلاف ماقبله فانه اورد فى شأن القبلة ولم يتخلل بينهما عاطف لعدم المناسبة بينهما ﴿قوله وان لم يسبق ذكره﴾ قيل كيف لم يسبق ذكره وقد ذكر قبله مرارا نحو قد نرى تقلب وجهك فى السماء فلنولينك ولئن اتبعت اهوآءهم من بعدما جاءك من العلم * واجيب بانه لاشك فى تكرير ذكره صلى الله عليه وسلم سابقا الا ان المراد عدم سبق ذكره فى الكلام المبتدأ الوارد فى شأنه صلى الله عليه وسلم المنقطع عماقبله ومع ذلك رجع الضمير اليه لانه لعلو شأنه وجلالة قدره لايغيب عن الاذهان ولايلتبس المراد على السامعين ومثل هذا الاضمار فيه تفخيم لشأن المرجع اليه واشعار بانه لشهرته معلوم بغير سبق ذكره ﴿قوله العلم﴾ اى العلم المذكور فى قوله من بعدما جاءك من العلم اى من الوحى فكأنه قيل انهم يعرفون ذلك الوحى ومجيئه اليه وانه صلى الله عليه وسلم قد اوحى اليه من ربه هذا هو الملائم لتقرير المصنف وقيل المراد بالعلم المذكور المعلوم وهو النبوة قال الراغب قوله يعرفونه اى يعرفون العلم الذى هو النبوة المقدم ذكره فى قوله من بعدما جاءك من العلم وقال الامام القول بان ضمير يعرفونه راجع الى رسول الله صلى الله عليه وسلم اولى من القول برجوعه الى امر القبلة لوجوه احدها ان الضمير راجع الى مذكور سابق واقرب المذكورات فى قوله من بعد ماجاءك من العلم المراد من ذلك العلم النبوة فكأنه قال يعرفون ذلك العلم كما يعرفون ابناءهم وثانيها ان الله تعالى اخبر فى القرآن ان تحويل القبلة مذكور فى التوراة والانجيل واخبر فيه ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مذكورة فى التوراة والانجيل فكان صرف هذه المعرفة الى امر النبوة اولى وثالثها ان المعجزات انما تدل اولا وبالذات على صدقه صلى الله عليه وسلم فى دعوى النبوة واما امر القبلة فانما تدل عليه بواسطة دلالتها على حقية امر النبوة وبواسطة ان امر القبلة من جملة ماجاء به عليه الصلاة والسلام فكان صرف هذه المعرفة الى امر النبوة اولى انتهى كلامه ولايخفى ان حمل العلم على النبوة لايخلو عن تعسف واختلاف هذه الاقوال انما نشأ من النظر الى جانب اللفظ وتوجيهه ولاتنافى بينهما من حيث المعنى فان معرفة حقية امر النبوة وامر القبلة وكون

ظيما للحق المعلوم وتحريضا على اقتفائه تحذيرا من متابعة الهوى واستفظاعا صدور الذنب عن الانبياء (الذين آتيناهم الكتاب) يعنى علماءهم (يعرفونه) الضمير سول الله صلى الله عليه وسلم وان لم يسبق ذكره لدلالة الكلام عليه وقيل للعلم القرآن او التحويل

القرءآن وحيا الهيا امور متلازمة ﴿قوله يشهد للاوّل﴾ خبر لقوله تعالى كما يعرفون ابناءهم والمراد بالاوّل رجوع ضمير يعرفونه الى الرسول عليه السلام فانه لو كان راجعا الى غيره لكان المناسب ان يقال كما يعرفون التوراة و الانجيل او كما يعرفون مجيء الوحى لموسى عليه الصلاة و السلام و عيسى عليه الصلاة و السلام او كما يعرفون امر بيت المقدس ليحصل مزيد الملاءمة بين المشبه والمشبه به ﴿قوله اى يعرفونه باوصافه﴾ من كونه نبيا حقا و كونه هو الموعود ببعثته فى كتبهم و كونه صادقا فى جميع ما ادّعى انه جاء به من عند الله فانهم كانوا يعرفونه صلى الله عليه وسلم بهذه الاوصاف بان شاهدوا ما خلق الله فى يده من المعجزات معرفة لا يشوبها شيء من الاشتباه و الالتباس كما يعرفون ابناءهم بذواتها و اشخاصها مميزين عن سائر الغلمان اذا رأوهم فيما بينهم فالمعرفة المشبهة قطعية نظرية و المشبه بها قطعية ضرورية مستندة الى المشاهدة و الاحساس و المعرفة الضرورية اقوى من المعرفة النظرية البرهانية و ان كانت كل واحدة منهما قطعية فلذلك جعلت الاولى مشبها بها الثانية و ان اريد بكل واحدة من المعرفتين المعرفة بحسب الوصف كما قال الامام النسفى من ان المعنى حينئذ يعرفونه بالرسالة و النبوّة كما يعرفون ابناءهم بالنسب و البنوّة و يدل عليه ايضا قول عبد الله بن سلام لعمر رضى الله عنهما يا عمر لقد عرفته حين رأيته كما عرفت ابنى و معرفتى بمحمد صلى الله عليه وسلم اشدّ من معرفتى بابنى فقال عمر كيف ذلك فقال لانى لست اشك فى محمد صلى الله عليه وسلم انه هو النبى الموعود من حيث ان نعوته مبينة فى كتابنا و اما ولدى فلا ادرى ما صنعت و الدته فلعلها خانت فقبل عمر رأسه فقال رفعك الله يا ابن سلام فقد صدقت فانه يدل على ان المراد بمعرفة الابناء معرفتهم بالنسب و البنوّة فيرد حينئذ ان يقال قاعدة التشبيه ان يكون وجه الشبه فى المشبه به اقوى بالنسبة الى المشبه فتستلزم الآية ان يكون معرفتهم بابنائهم اقوى لوقوعها مشبها بها و ليس كذلك لانها معرفة ظنية مستندة الى ظاهر الفراش و معرفة امر النبوّة قطعية مستندة الى برهان قاطع الا ان يقال معرفة الابناء اقوى بالنسبة اليهم لانهم يقطعون بنسب ابنائهم قطعا و جدانيا و لا يلتفتون الى احتمال الخيانة بخلاف معرفة امر النبوّة فانها معرفة نظرية موقوفة على النظر فى الدلائل و التفكر فيها حق التفكر فلعلهم يقصرون فى النظر و التأمل فيتطرق اليهم شيء من الشبهة فى امر النبوّة مثل ان تشتبه عليهم المعجزة بالسحر و نحو ذلك مما ينبنى على القصور فى الفكر هذا على تقدير ان يكون مستند معرفتهم النظر الى المعجزات و ان استفادوها مما وجدوه فى كتبهم من اسمه و حلاه و نعوته كما قال تعالى يجدونه مكتوبا عندهم فى التوراة و الانجيل و حكى قول عيسى عليه الصلاة و السلام لامته يا بنى اسرآئيل انى رسول الله اليكم مصدّقا لما بين يدى من التوراة و مبشرا برسول يأتى من بعدى اسمه احمد فظاهر ان ذلك لا يوجب المعرفة القطعية بحقية امر النبوّة لان الظاهر ان الموجود فى كتبهم ليس جميع اوصافه المتصلة الموجبة للتعيين كزمان بعثته صلى الله عليه وسلم و مكانه و نسبه و قبيلته و اسمه و اسم ابيه و امه و اوصافه الخلقية مثل ان يقال انى سأبعث نبيا من العرب فى وقت كذا فى بلدة كذا من قبيلة كذا فى يوم كذا له من الاوصاف و الحلى كذا و كذا و الا لم يكن لاحد من اليهود و النصارى انكار نبوّته عليه الصلاة و السلام لان التوراة و الانجيل كانا مشهورين بين اهل الاوقات فاذا عيناه عليه الصلاة و السلام بجميع اوصافه المعينة و بينا انه صلى الله عليه وسلم سيبعث نبيا داعيا الى الله تعالى كيف يمكن لاحد انكار نبوّته و ان كان الموجود فى كتبهم بعض اوصافه صلى الله عليه وسلم فذلك لا يوجب القطع بامر نبوّته فتكون معرفتهم ببنوّة ابنائهم اقوى عندهم من معرفتهم بامر النبوّة فصح جعل الاولى مشبها بها للثانية ﴿قوله تخصيص لمن عاند﴾ يعنى ان علماء اهل الكتاب بعم المعاند و المؤمن فقوله تعالى و ان فريقا منهم تخصيص اهل الكتاب بمن عاند منهم و جحد و يخرج من آمن منهم لان من يستحق الذم بكتمان الحق انما هو المعاند لا من آمن لانه لا يوصف بكتمان الحق لانهم اظهروا ما عرفوه من الحق و آمنوا به و ليس المراد بالاستثناء ما هو المصطلح عليه عند النحاة لعدم اداته و انما المراد به الاستثناء المعنوى و هو الاخراج و الظاهر ان قوله تعالى و هم يعلمون حال مؤكدة و انها قد تجيء بعد الجملة الفعلية ايضا كما فى قوله تعالى و لا تعثوا فى الارض مفسدين و قوله تعالى ثم وليتم مدبرين لان الكتمان انما يكون بعد العلم و جيء بها توبيخا لهم على ترك العمل بمقتضى العلم و زيادة فى ذمهم فان ارتكاب الذنب عن علم اقبح و افظع بالنسبة لارتكابه عن جهل * قال الامام و اختلفوا فى المكتوم فقيل امر محمد صلى الله عليه وسلم و قيل امر القبلة انتهى فان كان المراد الاوّل فلعل وجه العدول عن ان يقال ليكتمون امره التنبيه على ان كتمان امره صلى الله عليه وسلم بمنزلة كتمان الحق جميعا و الاشعار بان كتمان اىّ حق كان معصية و مذموم اذا امكن اظهاره و ان كان المكتوم امر القبلة

(كما يعرفون ابناءهم) يشهد للاوّل اى يعرفونه باوصافه كمعرفتهم ابناءهم لا يلتبسون عليهم بغيرهم عن عمر رضى الله تعالى عنه انه سأل عبد الله بن سلام رضى الله تعالى عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انا اعلم به منى بابنى قال و لم قال لانى لست اشك فى محمد انه نبى فاما ولدى فلعل والدته قد خانت (و ان فريقا منهم ليكتمون الحق و هم يعلمون) تخصيص لمن عاند و استثناء لمن آمن

فوجه التعبير عنه بالحق هو الاشعار المذكور ثانيا والله اعلم ﴿قوله والاشارة الى ماعليه الرسول صلى الله عليه وسلم﴾ وهو معهود سبق ذكره كناية في قوله تعالى يعرفونه كما يعرفون ابناءهم فان معرفته صلى الله عليه وسلم وان كانت متناولة لمعرفته بذاته وباوصافه الا ان المراد كما مرّ معرفته باوصافه التي هي حقية امر نبوّته وحقية ماهو عليه وماجاء به فيكون ماهو عليه مذكورا كناية في ذلك القول فصح ان يشار اليه بلام العهد المذكورة في قوله الحق فان الحقية المعهودة بين المتكلم والمخاطب قدتكون معهوديتها لتقدم ذكرها صريحا وقدتكون لتقدم ذكرها كناية كقوله تعالى وليس الذكر كالانثى فالانثى اشارة الى ماسبق ذكرها صريحا في قوله قالت رب انى وضعتها انثى والذكر اشارة الى ماسبق ذكره كناية في قوله رب انى نذرت لك مافي بطني محرّرا فان لفظ ما كناية عن الذكر لان التحرير انمايكون للذكر وقدتكون معهوديتها لمجرّد معرفة المخاطب بها بالقرآئن من غير ان يتقدم ذكرها لاصريحا ولاكناية كما في نحو خرج الامير اذا لم يكن اى يوجد في البلد الاامير واحد وماعليه الرسول صلى الله عليه وسلم معهود بهذا الوجه فان اذهان المؤمنين مملوءة بالاعتقاد بمضمون قوله تعالى انك على الحق المبين انك على صراط مستقيم واما الحق الذي يكتمونه فهو مذكور صريحا في قوله ليكتمون الحق فالمعنى على الاوّل هذا الذي انت عليه وارد من ربك ثابت توجيهه وهدايته وعلى الثاني هذا الحق الذي يكتمونه من ربك ولفظ اسم الاشارة في المعنيين للتنبيه على ان لام العهد معناه الاشارة الى الحصة المعهودة وفي التعبير عن ذات المسند اليه بلفظ الحق زيادة تثبت وتقرير للقلوب على القبول والاقتدآء ﴿قوله او للجنس﴾ فيكون اللام للاشارة الى حقيقة الحق وماهيته مع قطع النظر عن تحققها في ضمن الفرد وكون المحكوم عليه نفس الجنس مع انتفاء قرينة البعضية من ارادة الحصر كما في نحو الكرم التقى والحسب المال اى لاكرم الاالتقى ولاحسب الاالمال فكذا هنا فيكون محصول المعنى كما ذكره المصنف ان الحق ماثبت انه من الله والتعريض بان ماعليه اهل الكتاب باطل لعدم كونه من الله عزوجل ﴿قوله ان الحق﴾ قال النحرير التفتازاني في المطول والمعرف سوآء كان بلام الجنس او بغيرها يفيد الحصر نحو الكرم التقوى اى لاغيرها والامير الشجاع والامير زيد او غلام زيد اى لاغيره او كان غير معرف اصلا نحو التوكل على الله والكرم في العرب والامام من قريش فان جعل خبرا فهو مقصور على المبتدأ نحو زيد وعمرو الشجاع والاوّل قصر حقيقي اذا لم يكن في الواقع امير سوى زيد وان كان في الواقع امير سواه يكون القصر ادعائيا منبئا عن كمال ذلك الجنس في المسند اليه اى هو الكامل في الامارة تبرز الكلام في صورة توهم ان الامارة مقصورة لاتتجاوز الى غيره لعدم الاعتبار بامارة غيره لقصورها عن رتبة الكمال كأنها ليست بامارة والمثال الثاني ظاهر في القصر الادعائي فظهر بهذا ان قوله هو الحق يفيد الحصر وان المعنى ان ماانت عليه او ماجاءك من العلم او ما يكتمونه هو الحق لامايدعون ويزعمون وان ضمير هو في قول المصنف اى هو الحق راجع الى ماسبق ذكره صريحا او كناية او الى ماهو في حكم المذكور لكونه معلوما للمخاطب حاضرا في ذهنه كما فصل آنفا وعلى تقدير ان يكون لفظ الحق خبر مبتدأ محذوف يتعين ان تكون اللام فيه للجنس ولا وجه لان تكون للعهد اذلا معنى لان يقال الحق المعهود هو الحق ويكون قوله تعالى من ربك حالا مؤكدة مقرّرة لمضمون الجملة الاسمية لان مضمونها لازم لمضمون ماقبلها كما في قولك هو الحق بينا وقرأ عليّ رضي الله عنه الحق من ربك بنصب الحق على انه بدل من الاوّل اى يكتمون الحق الحق من ربك او على انه مفعول يعلمون وعلى التفسيرين يكون من ربك حالا مؤكدة ﴿قوله وليس بقصد واختيار﴾ فان الانسان كما لاينهى عما لايتوقع منه لاينهى ايضا عما لامدخل فيه للقصد والاختيار كالشك والجهل والجوع والعطش فاذا وردت صورة النهي في مثل هذه المواضع لايراد بها حقيقة النهي بل يقصد بها شيء آخر فقوله تعالى فلاتكونن من الممترين من قبيل الخطاب العام الوارد على صورة النهي والمقصود منه اخبار كافة الناس بان المقام ليس بمظنة لان يرتاب فيه احد من الانام وهو خطاب له عليه الصلاة والسلام لكونه ابلغ في نهي الامة عن الامترآء لان امترآء من كان امة له صلى الله عليه وسلم بمنزلة امترآئه صلى الله عليه وسلم ونهي الامة عن الامترآء معناه امرهم بضده الذي هو اليقين وطمأنينته وهو وان لم يكن في نفسه امرا اختياريا صالحا لان يكلف به الانسان ويؤمر الا ان الاسباب المؤدية الى حصوله اختيارية فيكون الامر به راجعا الى الامر باكتساب اسبابه وما يتوقف حصوله عليه واشار اليه المصنف بقوله اوامر الامة باكتساب المعارف المزيحة للشك وقوله على وجه ابلغ متعلق بقوله اوامر الامة ووجه الابلغية ماذكرنا من ان

(كون)

الحق من ربك) كلام مستأنف والحق اما
أ خبره من ربك واللام للعهد والاشارة
ما عليه الرسول صلى الله عليه وسلم
الحق الذي يكتمونه او للجنس والمعنى
الحق ماثبت انه من الله تعالى كالذي انت
ه لامالم يثبت كالذي عليه اهل الكتاب
ا خبر مبتدأ محذوف اى هو الحق ومن
ن حال او خبر بعد خبر وقرئ بالنصب
ى انه بدل من الاوّل او مفعول يعلمون
فلاتكونن من الممترين) الشاكين في انه
ربك او في كتمانهم الحق عالمين به وليس
اد نهي الرسول صلى الله عليه وسلم
الشك فيه لانه غير متوقع منه وليس
صد واختيار بل اما تحقيق الامر وانه
ث لايشك فيه ناظر او امر الامة باكتساب
ارف المزيحة للشك على الوجه الابلغ

كون الامتراء متوقعا فى حق الامة بمنزلة كونه متوقعا فى حقه صلى الله عليه وسلم فى القطاعة **قوله** ولكل امة قبلة **فيكون المضاف اليه المحذوف عبارة عن جميع الفرق اعنى المسلمين و اليهود و النصارى ويكون الوجهة بمعنى مطلق الجهة التى يتوجه اليها عند الشروع فى الصلاة اىّ جهة كانت و على قوله اولكل قوم من المسلمين يكون المضاف اليه المحذوف عبارة عن فرق المسلمين فقط ويكون الوجهة عبارة عن جهات الكعبة و نواحيها ويكون المعنى ولكل طائفة منكم يا امة محمد ناحية من نواحى الكعبة على حسب اختلاف اماكن صلاتكم من البلاد الشرقية و الغربية و الجنوبية و الشمالية و المصنف فسر الوجهة اوّلا بالقبلة وثانيا بالجهة لان قبلة كل امة من اهل الاديان المختلفة مغايرة لقبلة الامة الاخرى بخلاف قبلة طوائف المسلمين فانها ليست متعددة متغايرة فى ذاتها و انما التغاير فى جهاتها وجوانبها فلا يكون لاهل ناحية من المسلمين قبلة مغايرة لقبلة اهل ناحية اخرى بل لكل واحدة منها جهة مغايرة لجهة الاخرى فان من كان فى غرب الكعبة يستقبل جهة المشرق حال استقباله الكعبة ومن كان فى جهة شمال الكعبة يستقبل جهة الجنوب وكذا العكس **قوله** احد المفعولين محذوف** فان ولى يتعدى الى مفعولين تارة بنفسه واخرى يتعدى الى احدهما بنفسه والى الآخر بكلمة الى يقال وليته وجهى ووليت اليه وجهى اى حوّلت اليه وجهى واقبلت اليه ويقال وليت عنه اذا ادبرت عنه وذلك لان ولى مشدّد العين تضعيف وليه بمعنى قربه ودنا منه وبالتضعيف يتعدّى الى اثنين ثم لفظ هو ان كان راجعا الى كل يكون المفعول المحذوف وجهه والمعنى كل امة او كل اهل ناحية من المسلمين محوّل وموجه تلك الجهة وجهه وان كان راجعا الى الله عز وجل يكون المفعول المحذوف ضميرا راجعا الى كل ويكون المعنى الله موليها وموجه اليها اياه اى جاعل اليها وجهه وعلى قرآءة الاضافة يكون ضمير هو راجعا اليه تعالى قطعا لان لفظ كل لما اضيف الى الوجهة كان عبارة عنها فاستحال ان يسند اليها فعل التولية وتكون اللام مزيدة فى المفعول تقوية للعامل لان العامل لما تأخر عن معموله ضعف عمله فاحتاج الى التقوية فصار المعنى كما ذكره المصنف وكل وجهة الله موليها اهلها * فان قلت كيف يكون قوله كل وجهة مفعولا لموليها مع ان المولى قد استوفى مفعوله واشتغل بالضمير عنه * اجيب بانه معمول لعامل مضمر على شريطة التفسير وقوله موليها تفسير له والتقدير لكل وجهة الله مول موليها والآخر محذوف ايضا اى اهلها وعلى قرآءة ابن عامر يكون ضمير هو راجعا الى كل ولا يجوز رجوعه اليه تعالى لانه تعالى هو المولى بالكسر ويستحيل كونه مولى بالفتح والضمير البارز فى موليها ضمير الوجهة وهو مفعول ثان له ومفعوله الاوّل اقيم مقام الفاعل وهو الضمير المرفوع المستتر فى موليها الراجع الى كل **قوله** قد وليها** تفسير لقوله هو مولى تلك الجهة ولذلك لم يعطف عليه بالواو وترك ذكر الفاعل اعنى المولى بالكسر لانه معلوم والكلام انما هو فى بيان احوال الكل لا فى بيان موليهم من هو **قوله** من امر القبلة وغيره** يعنى ان لفظ الخيرات عام يتناول كل عمل صالح بين فى الشرع حسنه وفضله ويصح الحمل عليه سواء فسر الكل بكل امة من اهل الاديان المختلفة او بكل قوم من المسلمين والمعنى على الاوّل اذا ثبت ان لكل امة قبلة يصلون فى التوجه اليها بحيث لا ينصرفون عنها الى القبلة الحق وان أتيتهم بكل آية دالة على ان القبلة هى الكعبة واذا كان الامر كذلك فاستبقوا انتم وبادروا الى افعال الخيرات وهى ما ثبت انه من الله تعالى ولا تقتفوا اثر المكابرين المستكبرين الذين يتبعون اهوآءهم ويلقون الحق ورآء ظهورهم فانهم انما يستبقون الشرّ والفساد وليس بعد الحق الا الضلال واصل السبق التقدّم فى السير وقد يستعمل فى مطلق التقدّم قال تعالى لو كان خيرا ما سبقونا اليه والاستباق والتسابق ما يكون منه بين الاثنين او الجماعة فقوله فاستبقوا معناه اطلبوا ان يتقدّم بعضكم بعضا فى اكتساب الطاعات وفعل الخيرات واسعوا فيها حسب وسعكم وطاقتكم وفى لفظ الخيرات ايماء الى ان تصلبهم وسعيهم انما هو فى الشرور والمفاسد وعدل عن ان يقال فاستبقوا فى التوجه شطر المسجد الحرام الى ما عليه النظم تعميما للترغيب ومبالغة فى النصح والارشاد وهذا تقرير المعنى على التفسير الاوّل ويصح حمل لفظ الخيرات على المعنى العام على تقدير ان يفسر الكل بكل قوم من المسلمين ايضا * وتقرير المعنى حينئذ لكل منكم ايها المسلمون جهة وناحية من نواحى الكعبة فكل ناحية من نواحيها خير فاستبقوا فى رعاية جهاتكم والمحافظة عليها وعدل الى لفظ الخيرات للتعميم والمبالغة المذكورين **قوله** او الفاضلات من الجهات** اى يجوز على تقدير ان يفسر الكل بكل قوم من المسلمين ان يحمل لفظ الخيرات على المعنى الخاص وهو الجهات الفاضلة لكونها مسامتة للكعبة فان

(ولكل وجهة) ولكل امة قبلة والتنوين بدل الاضافة او لكل قوم من المسلمين جهة وجانب من الكعبة (هو موليها) احد المفعولين محذوف اى هو موليها وجهه او الله موليها اياه وقرئ ولكل وجهة بالاضافة والمعنى ولكل وجهة الله موليها اهلها واللام مزيدة للتأكيد جبرا لضعف العامل وقرأ ابن عامر مولاها اى هو مولى تلك الجهة اى قد وليها (فاستبقوا الخيرات) من امر القبلة وغيره مما تنال به سعادة الدارين او الفاضلات من الجهات وهى المسامتة للكعبة

القبلة في حق من كان في غرب الكعبة مثلا هي جهة المشرق ولاشك ان في جهة المشرق جهات مختلفة وان بعضها مسامتها فينبغي ان يتحرى الجهة الموازية لعين الكعبة وسمتها حسب ماامكن الراغب في الآية قول آخر وهو ان الله عزوجل قيض الناس في امور دنياهم واخراهم لاحوال متفاوتة وجعل بعضهم اعوان بعض فواحد يزرع وواحد يطحن وواحد يخبز وكذلك في امر الدين واحد يجمع الحديث وآخر يطلب الفقه وواحد يطلب الاصول وهم في الظاهر مختارون وفي الباطن مسخرون واليه اشار النبي بقوله صلى الله عليه وسلم * كل ميسر لما خلق له * وجعل لكل سبيلا للوصول اليه تعالى اذا راعى ماهو بصدده وادّى الامانة ولهذا سئل بعض الصالحين عن تفاوت الناس في اعمالهم فقال كل ذلك طرق الى الله تعالى اراد ان يعمرها بعباده فبين تعالى ان لكل طريقا اذا تحرّى فيه وجه الله وصل اليه وعلى هذا يحمل قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ﴿قوله من موافق ومخالف﴾ بيان للضمير المستتر في تكونوا وضمير المخاطب وان كان من اظهر المعارف الا انه قد بين كما في قوله افديك من رجل وقوله تكونوا ويأت مجزومان بكلمة الشرط وهي اينما وفي الكواشي اينما تكونوا انتم واعداؤكم انتهى فهو وعد لاهل الطاعة ووعيد لاهل المعصية لانه يحشر الاولياء والاعداء ويجمعهم الى المحشر وانهم محاسبون ومجزيون على حسب اعمالهم ان خيرا فخير وان شرا فشر ترغيبا لهم في المسارعة الى الخيرات وكذا ان كان يأت بكم الله بمعنى يقبض ارواحكم فان الموت خروج من عالم الدنيا ونزول واتيان في عالم البرزخ كما ان البعث والحشر اتيان الى عالم الآخرة وقيل اينما تكونوا معناه في اى حال كنتم عظاما ناخرة او بالية او رفاتا يجمعكم الله تعالى ويحييكم ولا يتعذر عليه ذلك لانه على كل شئ قدير قطع به وهم المنكرين للبعث كانه قيل لا تغترّوا بالدنيا وزينتها فان عاقبتها الفناء وماقدر فيها من مدّة البقاء ليس الا ليتوسل به الى الآخرة فبادروا فيها بالخيرات تنالوا بها ارفع الدرجات وقيل معناه اى شغل تحرّيتم وحسبما تصرفتم واى معبود اتخذتم فانكم مجموعون ومحاسبون عليها وقيل معناه ماشار اليه المصنف بقوله واينما تكونوا من الجهات المختلفة المتقابلة يأت بكم الله جميعا ويجعل صلواتكم كانها الى جهة واحدة يعني لفظ اينما يجوز ان يكون عبارة عن الجهات والجوانب التي يتوجه اليها المسلمون في صلاتهم ويكون الاتيان بهم جميعا عبارة عن اتيان صلاتهم المختلفة الجهات وجمعها بجعلها في حيز الصحة والقبول بمنزلة صلوات متحدة الجهة الواقعة في المسجد الحرام مسامتة لعين الكعبة عبر عن الصلاة الصادرة عن المصلين بما يعبر به عن ذات المصلين على طريق المجاز المرسل ﴿قوله ومن اى مكان خرجت للسفر﴾ اشارة الى انه ليس تكرارا لقوله فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام بناء على ان ذلك نزل حين كان صلى الله عليه وسلم يصلي في المسجد بالمدينة الى بيت المقدس فامر صلى الله عليه وسلم على الخصوص بان يولى وجهه الكريم نحو المسجد الحرام وهو مقيم بالمدينة يصلي في مسجده الذى هو فيها ثم عمم الامر فقيل لعامة المؤمنين المقيمين فيها وحيث ماكنتم اى من مواضع الصلوات سواء كانت مساجد مبنية اولا فولوا وجوهكم شطره وبين هذه الآيات ان وجوب التوجه الى الكعبة لا يتغير بالسفر والحضر حالة الاختيار بل الحكم في الاسفار مثله حال الاقامة بالمدينة وعبارته تشعر بان قوله تعالى من حيث متعلق بقوله ولو وجهك وهو يستلزم امرين الاوّل اعمال مابعد الفاء فيما قبلها والثاني اجتماع الواو والفاء العاطفتين لجملة العامل مع معموله على ماقبلها فان تقدير الكلام فول وجهك شطر المسجد الحرام ومن مكان خرجت اليه للسفر والامر الاوّل وان جوّزه بعض علماء العربية الا ان الامر الثاني لا قائل بجوازه فالوجه ان يقال انه متعلق بمحذوف عطف عليه قوله تعالى فول اى افعل ماامرت به من حيث خرجت فول او ان يجعل قوله من حيث في معنى الشرط اى اينما خرجت وتوجهت فول فالفاء للجزاء ولا محذور في اجتماعهما مع الواو العاطفة ﴿قوله ومالله بغافل عما تعملون﴾ قرأ ابو عمرو بياء الغيبة ردّا الى قوله يعرفونه وقرأ الباقون بتاء المخاطبة ردّا الى قوله اينما تكونوا ﴿قوله كرر هذا الحكم﴾ وهو التحويل وتولية الوجه شطر المسجد الحرام ذكر اوّلا قوله تعالى قدنرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ماكنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم ومالله بغافل عما يعملون وذكر ههنا ثانيا قوله تعالى ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك ومالله بغافل عما تعملون وثالثا قوله تعالى ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ماكنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة والمصنف بين ان التكرير له فائدتان الاولى ان السفهاء لما قالوا ماولاهم عن

(اينما تكونوا يأت بكم الله جميعا) اى في اىّ موضع تكونوا من موافق ومخالف مجتمع الاجزاء ومفترقها يحشركم الله الى المحشر للجزاء اواينما تكونوا من اعماق الارض وقلل الجبال يقبض ارواحكم اواينما تكونوا من الجهات المتقابلة يأت بكم الله جميعا ويجعل صلواتكم كانها الى جهة واحدة (ان الله على كل شئ قدير) فيقدر على الاماتة والاحياء والجمع (ومن حيث خرجت) ومن اىّ مكان خرجت للسفر (فول وجهك شطر المسجد الحرام) اذا صليت (وانه) وان هذا الامر (للحق من ربك ومالله بغافل عما تعملون) وقرأ ابو عمرو بالياء (ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره) كرر هذا الحكم لتعدد علله فانه تعالى ذكر للتحويل ثلاث علل تعظيم الرسول بابتغاء مرضاته وجرى العادة الالهية على ان يولى كل اهل ملة وصاحب دعوة وجهة يستقبلها ويتميز بها ودفع حجج المخالفين على مانبينه وقرن بكل علة معلولها كما يقرن المدلول بكل واحد من دلائله تقريبا وتقريرا مع ان القبلة لها شأن والنسخ من مظانّ الفتنة والشبهة فبالحرى ان يؤكد امرها ويعاد ذكرها مرة بعد اخرى

قبلتهم التى كانوا عليها واريد بيان العلل المقتضية للتحويل وكان له ثلاث علل حسن ان يعاد ذكر الحكم عند بيان كل واحدة من تلك العلل كما يقال غرض هذه العلة كذا وغرض هذه العلة كذا ولو قيل كذا وكذا لتوهم ان العلة مجموع الامرين واذا اعيد ذكر الحكم عند ذكر كل علة ظهر ان كل واحدة منها علة مستقلة له مع قطع النظر عن انضمام الاخرى اليها العلة الاولى تعظيم الرسول صلى الله عليه وسلم باجابة دعائه واعطاء ما يتمناه ورضاه كأنه قيل امرتك بتولية وجهك شطره لاجلك ولاجل اكرامك بتحصيل ما تحبه وتتشوق اليه والعلة الثانية جريان العادة الالهية على ان يولى كل اهل ملة وصاحب دعوة وجهة يستقبلها ويتميز بها وذكرت هذه العلة بقوله تعالى ولكل وجهة هو موليها اى لكل صاحب دعوة وملة قبلة يتوجه اليها فتوجهوا انتم الى اشرف الجهات التى يعلم الله انها حق وهو مدلول قوله تعالى ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك والعلة الثالثة دفع حجج المخالفين المذكورين بقوله تعالى لئلا يكون للناس عليكم حجة فاعيد الامر بالتولية عند ذكر كل علة منها تقريبا للمعلول الى الاذهان وتقريرا له والفائدة الثانية تأكيد امر القبلة وتقريره اعتناء بشأنه فان نسخها اول ما وقع من النسخ فى شرعنا والنسخ من مظان الفتنة والشبهة حتى ان اليهود زعموا ان الشرائع والاحكام لا يجوز نسخها لانه فى معنى البداء والرجوع عنها وذلك محال على الله تعالى لانه انما يتصور ممن يجهل العواقب وهو تعالى منزه عن ذلك فدعت الحاجة الى التكرار لاجل التأكيد والتقرير حتى ينقادوا الامر التحويل ويعزموا ويجدوا فى امتثال ما امروا به ﴿قوله وان محمدا﴾ عطف على قوله بان المنعوت ﴿قوله والمشركين﴾ عطف على اليهود يعنى ان تحويل القبلة الى الكعبة كما يدفع احتجاج اليهود بما ذكر يدفع ايضا احتجاج المشركين ﴿قوله اى لئلا يكون لاحد من الناس﴾ العموم مستفاد من اسم الجمع واسماء الجمع المحلاة باللام للعموم حيث لا عهد ويدل عليه صحة الاستثناء وقوله تعالى حجة مرفوع على انه اسم كان وللناس خبره وعليكم فى الاصل صفة حجة فلما تقدم عليها امتنعت الوصفية لامتناع تقدم الصفة على الموصوف فانتصب على الحال كما فى قوله * لعزة موحشا طلل قديم * ولم يجعل المصنف الا الذين ظلموا فى موضع الجر على البدلية وهو المختار فى كلام غير موجب كما هو المشهور لان كون البدلية مختارا مشروط بامور منها ان لا يتراخى المستثنى عن المستثنى منه وههنا قد تراخى وتباعد عنه كما فى قوله ما جاءنى احد حين كنت جالسا ههنا الا زيدا فان الابدال ليس باولى من النصب على الاستثناء وفائدة كونه مختارا انما هو لقصد التطابق بينه وبين المستثنى منه ومع تراخى ما بينهما لا يليق ذلك كذا فى شرح الرضى ﴿قوله وسمى هذه حجة﴾ جواب عما يقال الاستثناء من النفى اثبات فيكون المعنى لئلا يكون لعامة الناس حجة عليكم ويكون حجة للظالمين والظالم المعاند لا شبهة له فضلا عن الحجة والبرهان فكيف جاز ان يسمى قوله حجة وان يستثنى منه وذكر له ثلاثة اجوبة * تقرير الاول ان ما قاله المعاندون وان كان شبهة زائغة وسفسطة باطلة الا انه شبيهة بالحجة من حيث انهم يسوقونه مساقها ويوردونه موقعها فسمى حجة مجازا ويرد عليه ان الحجة المستثنى منها ان تناولت شبهة المعاندين لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وان لم تتناول اياها لا يصح استثناؤها منها الا ان يقال الاستثناء منقطع كما فى قوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن وقوله لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما الا قيلا سلاما سلاما ومعنى الآية على هذا القول لكن الذين ظلموا منهم يتعلقون بالشبهة الظاهرة البطلان فى موضع الاحتجاج بالحجة والبرهان فيتم الكلام عند قوله لئلا يكون للناس عليكم حجة ويكون قوله الا الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم واخشون ابتداء الكلام مقطوع عما سبق ويؤيده تفريع قوله فلا تخشوهم واخشونى عليه فان افراد المستثنى وتخصيصه بما يتفرع عليه علامة كون الاستثناء منقطعا * وتقرير الوجه الثانى من الاجوبة الثلاثة ان المراد بالحجة المستثنى منها الاحتجاج وهو التمسك بشئ مطلقا حقا كان ما يتمسك به او باطلا فهى بهذا المعنى تتناول شبهة المعاندين فيكون الاستثناء متصلا الراغب قيل الحجة ههنا موضوعة موضع الاحتجاج على حد قوله حجتهم داحضة عند ربهم ومعناه لئلا يحتج عليكم وهو ظاهر * وتقرير الوجه الثالث انه انما سميت شبهة المعاندين حجة واستثنى منها للمبالغة فى نفى الحجة رأسا للعلم بانها ليست بحجة قطعا كما سمى ما فى سيوف الممدوحين من الفلول عيبا واستثنى من العيب المنفى عنهم للمبالغة فى نفى العيب عنهم للقطع بان ذلك الفل ليس بعيب بل هو من آثار كمال الشجاعة فنفى ما سوى ذلك الفل من المعايب نفى للعيب رأسا على ابلغ وجه والفلول جمع فل وهو الكسر الكائن فى حد السيف وقوله من قراع الكتائب اى من مقارعة الجيوش ومضاربتهم وان وقف على قوله حجة واستؤنف بقوله الا الذين ظلموا

(لئلا يكون للناس عليكم حجة) علة لقوله فولوا والمعنى ان التولية عن الصخرة الى الكعبة تدفع احتجاج اليهود بان المنعوت فى التوراة قبلته الكعبة وان محمدا يجحد ديننا ويتبعنا فى قبلتنا والمشركين بانه يدعى ملة ابراهيم ويخالف قبلته (الا الذين ظلموا منهم) استثناء من الناس اى لئلا يكون لاحد من الناس حجة الا المعاندين منهم فانهم يقولون ما تحول الى الكعبة الا ميلا الى دين قومه وحبا لبلده او بداله فرجع الى قبلة آبائه ويوشك ان يرجع الى دينهم وسمى هذه حجة كقوله تعالى حجتهم داحضة عند ربهم لانهم يسوقون مساقها وقيل الحجة بمعنى الاحتجاج وقيل الاستثناء للمبالغة فى نفى الحجة رأسا كقوله

ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم *
بهن فلول من قراع الكتائب *

للعلم بان الظالم لا حجة له وقرئ الا الذين ظلموا منهم على انه استئناف بحرف التنبيه (فلا تخشوهم) فلا تخافوهم

منهم فلا تخشوهم يكون الا حرف تنبيه ويكون الذين ظلموا مبتدأ خبره فلا تخشوهم بالتأويل المشهور فى جعل الانشاء خبر المبتدأ وهو تقدير القول ﴿ قوله فان مطاعنهم لاتضركم ﴾ ومن جملة مطاعنهم قولهم مابالكم انصرفتم عن قبلتنا اضلالة هى فقد دنتم الله تعالى بها وصليتم اليها زمانا مديدا فان كان اول امركم ضلالة فلا يجوز ان يكون آخره كذلك ام هدى فقد انصرفتم عنها الى الكعبة والانصراف عن الهدى ضلالة ومثل هذه المطاعن لا يضر المؤمنين الممتثلين امر الله تعالى فان الاماكن والجهات كلها اليه لا حرمة لشئ منها لنفس ذاته بل الله تعالى يأمر عباده باستقبال ماشاء منها على وفق المصالح والله اعلم بمصالح عباده فتارة امرهم بالتوجه الى الصخرة وتارة صرفهم عنها الى الكعبة فالمؤمنون على كل حال ينقادون لامر الله تعالى ويعظمون ما امرهم به على غيره لابحسب نفس ذاته فالتعظيم ليس الا لله عز وجل والانقياد ليس الا لامره وحكمه ومن عصاه وخالف امره فقد استحق سخطه وعقابه نعوذ بالله من سخطه وعقابه ﴿ قوله علة محذوف ﴾ وهو الامر بتولية الوجوه شطره وقوله واراد تى اهتدآءكم تفسير لقوله ولعلكم تهتدون وفسره بارادة الاهتدآء لاستحالة حقيقة الترجى من الله تعالى وفسره الامام محيى السنة بقوله لكى تهتدوا الى الشرآئع والملة الحنيفية وتفسير لعل بكى مشهور بين المفسرين وما وقع من اوامر الله تعالى وتكاليفه المكلف بالتوجه الى حيث وجهه الله تعالى نعمة يتوصل بها الى الثواب الجزيل الا ان امر الله تعالى بالتوجه الى قبلة ابراهيم عليه الصلاة والسلام تمام النعمة فى امر القبلة فان هذه الامة يفتخرون باتباع ملة ابراهيم عليه السلام فلما وجهوا الى قبلته فقد اصابوا تمام النعمة فى امر القبلة فان نعم الله تعالى على عباده منها ماهو موهوب ومكتسب فالموهوب نحو صحة البدن وسلامة الاعضاء وغيرهما والمكتسب نحو الايمان والعمل الصالح بامتثال الاوامر واجتناب المناهى وذلك كله يؤدى الى سعادة الدارين ﴿ قوله اوعطف على علة مقدرة ﴾ والفائدة فى تقديرها والعطف عليها الاشارة الى ان الحكم المذكور فائدته غير منحصرة فى واحد كما ذكر فى قوله تعالى وليعلم الله الذين آمنوا ﴿ قوله اولئلا يكون ﴾ عطف على قوله علة مقدرة اى او هو معطوف على قوله لئلا يكون وتلخيص المعنى حينئذ افعلوا التولية لنفى حجة الناس عليكم ولتم نعمتى عليكم ولاهتدآئكم الى المنهج الحق والمسلك السديد قيل اخر هذا الوجه للاشارة الى انه وجه مرجوح لقلة المناسبة بين المعطوفين ولان ارادة الاهتدآء انما تصح علة للامر بالتولية لا للفعل المأمور على ما هو الظاهر فى لئلا يكون وايراد الحديث والاثر ربما يرجح كونه معطوفا على علة مقدرة اى واخشونى لاحفظكم منهم ولا نم عليكم نعما زآئدة على جنس ما حصل لكم الآن من جملتها الموت على الاسلام والاثابة بدار الخلد والنعيم ولا هديكم الى سوآء السبيل فى جميع اموركم واحوالكم ﴿ قوله متصل بماقبله ﴾ يعنى ان ما فى قوله كما ارسلنا مصدرية وان الكاف فى محل النصب على انه صفة مصدر محذوف الا ان ذلك المصدر يجوز ان يكون مدلولا عليه بما قبله والتقدير ولاتمها اتماما مثل اتمامى بارسال رسول منكم ويجوز ان يكون مدلولا عليه بما بعده والتقدير فاذكرونى ذكرا مثل ذكركم بالارسال ويجوز ان يعمل ما بعد الفاء فيما قبلها وان يتخلل بين العاملين معمول كما فى قوله تعالى وربك فكبر * قيل انه تعالى انزل عند قرب وفاة النبى صلى الله عليه وسلم اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتى وبين ان تمام النعمة حصل ذلك اليوم فكيف قال قبل ذلك بسنين كثيرة فى هذه الآية ولاتم نعمتى عليكم * قلنا لايرد ماقلتم ان كان التقدير واخشونى لاحفظكم منهم ولاتم نعمتى عليكم او فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون ولاتم لان تعليق اتمامها على خشية الله تعالى وعلى التولية لا يستلزم حصول الاتمام بالفعل ولا ينافى حصوله فى ذلك اليوم وانما يرد ظاهرا على تقدير ان يكون المعنى وامرتكم بالتوجه فاوجه ان يقال بعد ذلك اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتى فنقول فى جوابه والله اعلم بمراده ان النعمة المتممة المتعلقة ببعثه صلى الله عليه وسلم من بيان الشرآئع والاحكام وتعليم مكارم الاخلاق والتحريض عليها والكف عن الفواحش والمنكرات واتمام النعمة الدينية مطلقا فى ذلك اليوم لاينافى اتمام النعمة المتعلقة بامر القبلة خاصة قبل ذلك اليوم اونقول المراد من النعمة المتممة فى ذلك اليوم هى النعمة الحاصلة فى الدنيا من الهداية والارشاد الى الدين القويم والصراط المستقيم والمراد بقوله ولاتم نعمتى عليكم فى امر القبلة او فى الآخرة والمراد بالآيات فى قوله تعالى يتلو عليكم آياتنا هو القرآن العظيم لان الذى كان يتلوه صلى الله عليه وسلم ليس الا ذلك فوجب حملها عليه ﴿ قوله تعالى ويعلمكم الكتاب ﴾ ليس تكرارا

ن مطاعنهم لاتضركم (واخشونى) فلا
الفوا ما امرتكم به (ولاتم نعمتى عليكم
علكم تهتدون) علة محذوف اى وامرتكم
عامى النعمة عليكم واراد تى اهتدآءكم
عطف على علة مقدرة مثل واخشونى
حفظكم منهم ولاتم نعمتى عليكم او لئلا
ون وفى الحديث تمام النعمة دخول الجنة
ن على رضى الله تعالى عنه تمام النعمة
ت على الاسلام (كما ارسلنا فيكم
ولا منكم) متصل بماقبله اى ولاتم نعمتى
يكم فى امر القبلة اوفى الآخرة كما اتممتها
سال رسول منكم او بما بعده اى كما ذكرتكم
رسال فاذكرونى (يتلو عليكم اياتنا
زكيكم) يحملكم على ما تصيرون به
كياء (٧) قدمه باعتبار القصد واخره
دعوة ابراهيم باعتبار الفعل

(٧) قوله (قدمه باعتبار القصد) سيأتى
ثيته فى الصحيفه (٤٦٥) لمصححه

لان المراد بتعليمه تعليم مافيه من المعانى والاسرار والشرآئع والاحكام التى باعتبارها وصف القرءآن بكونه هدى ونورا فانه صلى الله عليه وسلم كان يتلوه عليهم ليحفظوا نظمه ولفظه فيبقى على ألسنة اهل التواتر مصونا عن التحريف والتصحيف ويكون معجزة باقية الى يوم القيامة ولا يكون تلاوته فى الصلاة وخارجها نوعا من نسك العبادة والقربة ومع ذلك كان يعلمهم مافيه من الحقائق والاسرار ليهتدوا بهداه ونوره والمصنف حمل الآيات على دلائل التوحيد والنبوة وفسر تلاوتها بتبليغها اليهم حيث قال يتلو عليهم آياتك يبلغهم مايوحى اليه من دلائل التوحيد والنبوة وجعل الكتاب القرءآن وحمل الحكمة على المعارف الالهية النظرية والاحكام العملية التى هى اسباب لاستكمال النفس وانصرافها عن الجهل والخطأ واصابتها فى القول والعمل يقال احكمت الشئ اذا رددته عما يعيبه وحمل قوله ويزكيهم على معنى ويطهرهم من الشرك والمعاصى سوآء كانت بترك الواجب اوارتكاب المحرمات ولم يذكر متعلق التزكية ههنا للتعميم ولتذهب نفس السامع كل مذهب ﴿ قوله قدمه باعتبار القصد ﴾ جواب لما يقال كيف اخر ذكر التزكية عن تعليم الكتاب والحكمة فيما حكى عن ابراهيم صلى الله عليه وسلم من قوله ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم وقدم ذكرها هنا * وتقرير الجواب ان تطهير النفوس من الرذآئل القولية والعملية والاعتقادية غاية اخيرة متأخرة بحسب الوجود الخارجى عن تبليغ دلائل وجود الصانع ووحدته ودلائل النبوة وعن تلاوة نظم القرءآن وتعليم معانيه واسراره وعن تعليم الحكمة كما انه علة متقدمة بحسب التصور والوجود الذهنى بالنسبة الى الامور المذكورة فقدم ذكر التزكية فى هذه الآية نظرا الى تقدمها فى التصور وأخر فى دعوة ابراهيم عليه الصلاة والسلام نظرا الى تأخرها فى الوجود الخارجى عن تلك الامور فان المقصود من تلك الامور انما هو التطهير المتفرع عليها ﴿ قوله بالفكر والنظر ﴾ مأخوذ من تفسير الراغب حيث قيل مامعنى ويعلمكم مالم تكونوا تعلمون وهل ذلك الا الكتاب والحكمة قيل عنى بذلك العلوم التى لاطريق الى تحصيلها الا من جهة الوحى على ألسنة الانبياء ولاسبيل الى ادراك جزئياتها ولا كلياتها الا به وعنى بالحكمة والكتاب ماكان للعقل مجال فى معرفة شئ منه واعاد ذكر يعلمكم فى قوله مالم تكونوا تعلمون تنبيها على انه علم مفرد عن العلم المتقدم ذكره الى هنا كلام الراغب فكأنه جعله من عطف الخاص على العام تنبيها على علو شأنه وعظم قدره كعطف جبريل على الملائكة وجعله الامام من قبيل عطف الصفة كما فى نحو حياتى الاكل فالشرب فالنوم حيث قال قوله تعالى ويعلمكم مالم تكونوا تعلمون تنبيه على انه ارسله على حين فترة من الرسل وجهلة من الامم فالخلق كانوا متحيرين ضالين فى امر اديانهم فبعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم بالحق حتى علمهم مااحتاجوا اليه وذلك من اعظم النعم ﴿ قوله فاذكرونى بالطاعة ﴾ على ماروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من قوله * من اطاع الله فقد ذكره وان قلت صلاته وصيامه وقرآءته القرآن ومن عصى فقد نسى الله وان كثرت صلاته وصيامه وقرآءته القرءآن * وعلى ماروى عن سعيد بن جبير من ان الذكر طاعة الله فمن اطاع الله فقد ذكره ومن لم يطعه فليس بذاكر وان اكثر التسبيح وتلاوة الكتاب كأن الله تعالى يقول اذكرونى بطاعتى اذكركم بمغفرتى قيل الذكر ادراك مسبوق بالنسيان كما قال الشاعر

❊ الله اعلم انى لست اذكره ❊ وكيف اذكره اذلست انساه ❊

فورد عليه ان يقال فعلى هذا لايصح اسناد الذكر الى الله تعالى لكونه منزها عن النسيان فما معنى قوله تعالى اذكركم فاحتيج الى ان يجيب بان المراد بذكر الله تعالى لعباده مايفعل بهم من اللطف والاحسان وافاضة الخيرات وفتح ابواب السعادات واطلق عليه الذكر بطريق المجاز والمشاكلة لوقوعه فى صحبة ذكر العبد فان قيل ان الذكر هو ادراك الشئ مطلقا اى سوآء كان على نسيان اولا فلا سؤال ولا جواب كما قيل الذكر ذكران ذكر عن نسيان وذكر لا عن نسيان قال بعض العلماء خص الله تعالى هذه الامة بفضل قوة وكمال بصيرة بالنسبة الى بنى اسرآئيل اذ قال لهم يابنى اسرآئيل اذكروا نعمتى اى نعمة المنة المغفول عنها لتنظروا فيها الى المنعم وقال لهذه الامة فاذكرونى فامرهم ان يذكروه بلا واسطة لقوة بصيرتهم * قال الامام الذكر قد يكون باللسان وقد يكون بالقلب وقد يكون بالجوارح فذكرهم اياه باللسان ان يحمدوه ويسبحوه ويمجدوه ويقرأوا كتابه وذكرهم اياه بقلوبهم على ثلاثة انواع احدها ان يتفكروا فى الدلائل الدالة على ذاته وصفاته ويتفكروا فى الجواب عن الشبه العارضة فى تلك الدلائل وثانيها ان يتفكروا

(ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم مالم تكونوا تعلمون) بالفكر والنظر اذلا طريق الى معرفته سوى الوحى وكرر الفعل ليدل على انه جنس آخر (فاذكرونى) بالطاعة (اذكركم) بالثواب (واشكروالى) ماانعمت به عليكم (ولا تكفرون) بجحد النعم وعصيان الامر

فى الدلائل على كيفية تكاليفه واحكامه واوامره ونواهيه ووعده ووعيده فاذا عرفوا كيفية التكليف وعرفوا مافى الفعل من الوعد وفى الترك من الوعيد سهل عليهم الفعل وثالثها ان يتفكروا فى اسرار مخلوقات الله تعالى حتى تصير كل ذرّة من ذرّات المخلوقات كالمرآت المجلوّة المحاذية لعالم القدس فاذا نظر العبد اليها انعكس شعاع بصره منها الى عالم الجلال وهذا المقام مقام لانهاية له واما ذكرهم اياه تعالى بجوارحهم فهى ان تكون جوارحهم مستغرقة فى الاعمال التى امروا بها وخالية عن الاعمال التى نهوا عنها وعلى هذا الوجه سمى الله تعالى الصلاة ذكرا بقوله فاسعوا الى ذكر الله فصار الامر بقوله اذكرونى متضمنا لجميع الطاعات فلهذا ذكر عن سعيد بن جبير انه قال اذكرونى بطاعتى فاجله حتى يدخل فيه جميع انواع الفكر واقسامه انتهى كلامه فالذكر بهذا المعنى هو الشكر لاسيما وقد ذكر الذكر بعد الفاء السببية المفيدة لكون مدخولها جزآء لما تقدّم وكون مضمون الكلام السابق شرطا له فكأنه قيل اذا انعمت عليكم بهذه النعم الجليلة فاذكرونى بالطاعة والطاعة الواقعة بازآء النعمة المسببة عنها هى الشكر بلاشبهة وفى المعالم قوله تعالى واشكروا لى يعنى اشكروا لى نعمتى بالطاعة ولاتكفرونى بالمعصية فان من اطاع الله فقد شكره ومن عصى الله فقد كفره وفى التيسير الشكر اظهار النعمة بالاعتراف بها او بعمل هو كالاعتراف فى القيام بحقها والكفر أن يستر نعمة المنعم بالجحود او بعمل هو كالجحود وفيه مخالفة للمنعم فلما كان الامر بالذكر امرا بالشكر كان قوله تعالى واشكروا لى امرا بتخصيص شكرهم به تعالى لاجل افضاله وانعامه عليهم وان لايشكروا غيره واليه اشار الامام ابو منصور بقوله تعالى واشكروا اى وجهوا شكر نعمتى لى ولا تشكروا غيرى وصاحب التيسير جعل قوله تعالى فاذكرونى امرا بالقول وقوله واشكروا لى امرا بالعمل وايده بقوله تعالى اعملوا آل داود شكرا قال الراغب ان قيل ما الفرق بين شكرت لزيد وشكرت زيدا قيل شكرت له هو ان تؤم احسانه الصادر عنه فتثنى عليه بذلك وشكرته اذا لم تلتفت الى فعله بل تجاوزت الى ذكر ذاته دون اعتبار افعاله فهو ابلغ من شكرت له وانما قال واشكروا لى ولم يقل واشكرونى علما بقصورهم عن ادراكه بل عن ادراك آلائه كما قال وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها فامرهم ان يعتبروا بعض افعاله فى الشكر لله ثم قال فان قيل لم قال بعده ولا تكفرون ولم يقتصر على احد اللفظين قيل لما كان الانسان قد يكون شاكرا فى شئ مّا وكافرا فى غيره صح ان يوصف بهما على حسب النظر الى فعليه فلو اقتصر على قوله واشكروا لى لكان يجوز ان ذلك نهى عن تعاطى فعل قبيح دون حث على الفعل الجميل فجمع بينهما لازالة هذا الوهم ولان فى قوله ولا تكفرون تنبيها على ان ترك الشكر كفر فان قيل فلم قال ولا تكفرون ولم يقل ولا تكفروا لى ليطابق قوله واشكروا لى قيل خص الكفر به تعالى للتنبيه على انه اعظم قباحة بالنسبة الى كفر نعمه فان كفران النعم قد يعفى عنه بخلاف الكفر به تعالى انتهى كلامه * فان قيل قد تم الكلام بقوله فاذكرونى سوآء كان قوله كما ارسلنا متصلا بما قبله او بما بعده لان محصل المعنى على التقدير الثانى كما انعمت عليكم بهذه الانواع من النعم فقابلوا تلك النعم بالذكر والشكر كما اذا قلت كما احسنت اليك احسن الىّ اى قابلنى بالاحسان مجازاة ومكافاة لاحسانى اليك وعلى التقدير الاوّل حولت القبلة الى الكعبة لئلا يكون للناس عليكم حجة ويظهر سلطانكم على المخالفين ولاتم نعمتى عليكم فى امر القبلة اذ حوّلتكم الى قبلة بناها ابوكم ابراهيم واسمعيل عليهما الصلاة والسلام ولاتم نعمتى عليكم فى الآخرة باثابتكم الجزآء الاوفى انعاما مثل انعامى عليكم بارسال رسول شأنه كذا وكذا واذا كان كذلك فاذكرونى بالطاعة واشكروا لى بهذه النعم الجليلة واذا تم الكلام بقوله فاذكرونى فما وجه قوله اذكركم بالجزم جوابا للامر على اسلوب قولك زرنى ازرك فان ذلك انما يتعارف اذا وقع الامر ابتدآء كلام وكان الفعل المطلوب احسانا مبتدأ يستحق فاعله به المجازاة والمكافاة وليس الامر ههنا كذلك لان الشكر المطلوب منهم انما وجب عليهم شكرا للنعم السابقة والعبد كيف يستحق الاجر والجزآء بادآء ما وجب عليه * والجواب ان الله تعالى وان اوجب عليهم الطاعة شكر النعمة السابقة الا انه من عادة فضله واحسانه جعلها بمنزلة ابتدآء احسان فوعد عليها الثواب بقوله اذكركم وجعله جزآء مقابلا لها كأنها ابتدآء خدمة من جهتهم فضلا منه وكرما فان من اتصف بالكرم من العبيد اذا انعم على احد نعمة فانه يربى تلك النعمة بالانعام عليه ثانيا وثالثا كأنه جزآء ما اعطاه اوّلا والله تعالى هو الموصوف بالكرم على الحقيقة فلا يبعد ذلك بل هو المستحق لذلك ثم انه تعالى لما اوجب عليهم الطاعة والعبادة شكرا لما اسبغ عليهم من نعمه الظاهرة والباطنة والعبادة مما يشق تحملها على

(النفس)

(ياايها الذين امنوا استعينوا بالصبر) عن المعاصى وحظوظ النفس (والصلاة) هى ام العبادات ومعراج المؤمنين ومناجاة رب العالمين (ان الله مع الصابرين) بالنصر واجابة الدعوة (ولاتقولوا لمن يقتل فى سبيل الله اموات) اى هم اموات (بل احياء) بل هم احياء (ولكن لاتشعرون) ماحالهم وهو تنبيه على ان حياتهم ليست بالجسد ولا من جنس مايحس به من الحيوانات وانما هى امر لايدرك بالعقل بل بالوحى وعن الحسن ان الشهدآء احياء عند ربهم تعرض ارزاقهم على ارواحهم فيصل اليهم الروح والفرح كما تعرض النار على ارواح آل فرعون غدوّا وعشيا فيصل اليهم الوجع

النفس حثهم على الاستعانة بالصبر والصلاة تنبيها على انه بهما يتوصل الى الشكر المطلوب ويتحمل مشاق العبادات فان الصبر الذى هو تحمل المشاق من غير جزع واضطراب ذريعة الى فعل كل خير ومبدأ كل فضل فان اوّل التوبة الصبر عن المعاصى واوّل الزهد الصبر عن المباحات واوّل الارادات الصبر عن طلب ماسوى الله ولهذا قال صلى الله عليه وسلم *الصبر من الايمان بمنزلة الرأس من الجسد* وقال الصبر خير كله فمن تحلى بحلية الصبر سهل عليه ملابسة الطاعة والاجتناب عن المنكرات وكذا الصلاة فانها تجب ان تفعل على طريق التذلل والخضوع للمعبود فان جميع اركانها وواجباتها انما يقصد به ذلك ومن سلك هذه الطريقة فى الصلاة فقد ذلل نفسه لاحتمال المشقة فيما عداها من العبادات ولذلك قال تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ولذكر الله اكبر وروى انه صلى الله عليه وسلم كان اذا حزبه امر فزع الى الصلاة فقال ياايها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة ان الله مع الصابرين* فان قيل لم قال ان الله مع الصابرين ولم يقل مع المصلين وقال فى آية اخرى واستعينوا بالصبر والصلاة وانها لكبيرة الاعلى الخاشعين فاعتبر الصلاة دون الصبر* قيل لما كان فعل الصلاة اشرف واعلى من الصبر اذ قد ينفك الصبر عن الصلاة ولا تنفك الصلاة عن الصبر ذكر ههنا الصابرين فعلم انه تعالى اذا كان مع الصابرين فهو لامحالة يكون مع المصلين بطريق الاولى وقال هناك وانها لكبيرة الاعلى الخاشعين فذكر الصلاة دون الصبر تنبيها على انها اشرف منزلة من الصبر **قوله** تعالى ولاتقولوا لمن يقتل فى سبيل الله اموات بل احياء ولكن لاتشعرون لما امر الله تعالى فى الآية المتقدمة بان نذكره بالطاعة فى جميع ماأوجبه علينا ونشكره على ماأنعم علينا به من نعمه ونستعين على اداء ماكلفنا به من الذكر والشكر بالصبر والصلاة ومن المعلوم ان من جملة الطاعات نصرة دين الله بمجاهدة اعدآئه وانها قد تفضى الى تلف النفس الذى هو اشدّ المكاره على الانسان بمقتضى جبلته انزل الله تعالى هذه الآية ترغيبا لهم فى ملابسة الجهاد وقوله اموات خبر مبتدأ محذوف والجملة فى محل النصب بالقول اى لاتقولوا هم اموات واحياء ايضا خبر مبتدأ محذوف اى بل هم احياء وهذه الجملة يحتمل ان تكون فى محل النصب بالقول المحذوف تقديره بل قولوا هم احياء ويحتمل ان لايكون لها محل من الاعراب بان تكون اخبارا عن الله تعالى بانهم احياء ورجح قوله ولكن لاتشعرون اذ المعنى لاشعور لكم بحياتهم حذف مفعول يشعرون لدلالة فحوى الكلام عليه **قوله** وهو تنبيه يعنى ان قوله تعالى بل احياء ولكن لاتشعرون فيه تنبيه على ان حياتهم ليست بمعنى القوّة التى تكون مبدأ الحس والحركة الارادية اى مقتضية لهما بشرط انتفاء مايمنع عنهما فان العضو المفلوج حى حيث تحقق قوّة الحياة فيه وان لم يترتب عليها الحس والحركة لمانع الفلج وقد يطلق الحياة مجازا على القوّة التى هى مبدأ النمو والتغذية كما فى قوله تعالى فاحيى به الارض بعد موتها والنبات حى بهذا المعنى من حيث انه نام مغتذى والحياة بالمعنى الثانى مايحس اثرها فى الاجسام النامية حيوانا كانت او نباتا والحياة بالمعنى الاوّل لايحس اثرها الافى الحيوانات وقد تطلق الحياة على الفضائل المختصة بالانسان كالعقل والعلم والايمان كقوله تعالى او من كان ميتا فاحييناه وقوله استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم والشهدآء ليست لهم حياة بالمعنيين الاوّلين بدلالة انا لانحس منهم مايترتب عليها كما قال تعالى ولكن لاتشعرون بل المراد بحياتهم امر لايدرك بالعقل بل بالوحى وقيل المراد بكونهم احياء بالمعنى الثالث ان المنكرين نبوّة محمد صلى الله عليه وسلم كانوا يقولون فى حق الشهدآء انهم ليسوا على شئ من الدين فهم اموات فى حكم الدين فقال تعالى لاتقولوا للشهدآء انهم اموات فى الدين لانهم قتلوا على دين محمد صلى الله عليه وسلم فهم احياء فى الدين **قوله** وعن الحسن الخ محصول ماروى عنه انه لاشك ان حياة الشهدآء ليست بهذا الجسد بالضرورة لانعدامه وتلاشيه واضمحلاله فلابدّ ان تكون حياتهم بوجه آخر روحانى ولهذا قال ولكن لاتشعرون لان شعورهم ليس الا بالحياة بهذا الجسد والحياة ليست بهذا الجسد بل هى حياة معنوية روحانية فان الانسان ان كان محسنا كان روحه متنعما الى يوم القيامة وان كان مسيئا كان معذبا الى يوم القيامة والى هذا ذهب جماعة الصحابة والتابعين واصحاب الحديث ولم يخالف فى ذلك الاجماعة من المعتزلة جعلوا الارواح اعراضا لاقوام لها بانفسها بل تحتاج الى جسم تقوم به ومهما فارقت الاجسام تلاشت وبطلت روى انه لما قتل صناديد قريش يوم بدر جمع جثثهم فى قليب فاقبل النبى صلى الله عليه وسلم حتى وقف عليهم فخاطبهم بقوله *هل وجدتم ماوعدكم ربكم حقا فانى وجدت ماوعدنى ربى حقا* فقيل يارسول الله اتخاطب جيفا فقال *ماانتم باسمع منهم ولو قدروا لاجابوا* ومايؤيد هذا المعنى من الاحاديث اكثر من ان يحصى

وقال مجاهد يرزقون ثمر الجنة فيجدون ريحها وليسوا فيها ولما ورد ان يقال الحياة الروحانية المستتبعة لادراك اللذة والالم مشتركة فى الجميع فاوجه تخصيص الشهدآء انتهى اجاب عنه بقوله فعلى هذا فتخصيص الشهدآء بها لاختصاصهم بالقرب من الله ومزيد البهجة والكرامة ومن لم يبلغ منزلتهم لايكون حياته معتدابها فكأنه ليس بحى قال الله تعالى فى حق اهل النار لايموت فيها ولايحيى ومنهم من قال ليس المراد بحياة الشهدآء الحياة الروحانية لكونها مشتركة بينهم وبين غيرهم بل المراد بها الحياة البدنية فانه تعالى يحيى الشهدآء فى قبورهم لايصال الثواب اليهم اماعندنا فلأن البنية ليست بشرط فى الحياة ولاامتناع فى ان يبعث الله الحياة الى كل واحد من تلك الذرّات والاجزآء الصغيرة من غير حاجة الى التركيب والتأليف واما عند المعتزلة فلا يبعد ان يعيد الله الحياة الى الاجزآء التى لابد منها * قال صاحب الكشاف وقالوا يجوز ان يجمع الله من اجزآء الشهيد جملة فيحييها ويوصل اليها الثواب والنعيم وان كانت فى حجم الذرة ومما يؤيد كون المراد بحياة الشهدآء الحياة البدنية ماروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « ان ارواح الشهدآء فى اجواف طير خضر تسرح فى ثمار الجنة وتشرب من انهارها وتأوى بالليل الى قناديل معلقة بالعرش * **قوله** والآية نزلت فى شهدآء بدر وكانوا اربعة عشر — فيه لطيفة لاتخفى وهى ايهام ان بدرا انما كان بدرا بهؤلاء الشهدآء لان القمر انما يكون بدرا بان يمضى عليه اربع عشرة ليلة — **قوله** تعالى ولنبلونكم الآية — قال القفال انه متعلق بقوله تعالى واستعينوا بالصبر والصلاة فانا نبلوكم بالخوف وبكذا وكذا والنون للتأكيد واللام لام جواب قسم محذوف على تقدير والله لنبلونكم اى لنعاملنكم معاملة المبتلى لان الله تعالى يعلم عواقب الامور فلايحتاج الى الابتلاء ليعلم العاقبة ولكنه يعاملهم معاملة المبتلى فمن صبر اثابه على صبره ومن لم يصبر لم يستحق الثواب والتقليل المستفاد من تنكير شئ اشارة الى ان مايدخل تحت قدرة الله تعالى من وجوه المصيبة كثير متفاوت بعضها اهول من بعض فان مايتعلق منها بالدين اهول وافظع من مصائب الدنيا التى هى متفاوتة ايضا وهذه الاشارة ذريعة الى تسلية المصاب بتخفيف ما اصابه بالنسبة الى ماوقاه منه فى الدنيا وقوله من الخوف فى محل الجرّ على انه صفة لشئ فيتعلق بمحذوف وتقدير الآية وبشئ من الجوع لتعين كونه معطوفا على الخوف لانه لو عطف على شئ لكان المعنى ولنصيبنكم بقليل من الخوف وبالجوع المطلق المنصرف الى الكامل والظاهر ان هذا المعنى ليس بمراد بخلاف قوله ونقص فانه لايجوز عطفه على الخوف ويكون التقدير وبشئ وحينئذ يستفاد تقليله من تنكيره والنقص مصدر نقص وهذا يتعدى الى واحد والتنوين بدل من الاضافة والاصل ونقص شئ من كذا وكذا على ان يكون من كذا متعلقا بالمصدر ويحتمل ان يكون فى محل الجرّ على انه صفة لذلك المحذوف فيتعلق بمحذوف اى ونقص شئ كائن من كذا قال ابن عباس الخوف خوف العدوّ والجوع القحط ونقص الاموال الخسران والهلاك والانفس بالقتل والموت وقيل بالمرض والشيب ونقص الثمرات قد يكون بالجدب وقد يكون بالانفاق على من كان يرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوفود ثم انه تعالى لمابين بهذه الآية انه لابدّ ان يبتلى عباده بمثل هذه المصائب واخبرهم به قبل وقوعه ليوطنوا عليه نفوسهم وليسهل عليهم الصبر عليه فان مفاجأة المكروه اشدّ على النفس من اصابته مع ترقبه ختم الآية بتبشير الصابرين على هذه الامور بما وعدلهم فى مقابلة صبرهم عليها من المثوبات فقال وبشر الصابرين وهو معطوف على قوله ولنبلونكم من حيث المعنى والمفهوم لان محصوله قل لهم حاكيا عنى ولنبلونكم واولئك مبتدأ وخبره عليهم وصلوات فاعل لاعتماده على المبتدأ فان الجار والمجرور يتقوى بوقوعه خبرا والجملة فى موقع الاستئناف ومن ربهم متعلق بمحذوف على انه صفة لصلوات ومن للابتدآء فهو فى محل الرفع اى صلوات كائنة من ربهم قيل المكاره التى تصيب الانسان ان اصابته من قبل الله فيجب الصبر عليها اى الرضى بها لعلمه انه لايقضى الابالحق وان اصابته من جهة الظلمة فلايجب ان يصبر عليها بل جازله ان يمانعه ويحاربه وان قتل بمحاربته يكون شهيدا وقولنا انالله اقرار منا له بالملك وانا اليه راجعون اقرار على انفسنا بالهلاك كأنه قيل انا مع ما فى ايدينا كله لله تعالى المنفرد بالملك والبقاء وكل ماسواه فى معرض الهلاك والفناء ولافرق بين ان يرجع اليه جملة وبالتفاريق وقيل الرجوع اليه تعالى ليس عبارة عن الانتقال من مكان الى مكان وجهة فان ذلك على الله تعالى محال بل المراد منه ان يصير الى حيث لايملك الحكم فيه سواه وذلك فى الدار الآخرة اذ لاحكم فيها حقيقة ولابحسب الظاهر الالله تعالى بخلاف دار الدنيا فان غير الله تعالى قد يملك الحكم فيها بحسب الظاهر ومن اعتقد ان جميع مابه من النعم الظاهرة خالص ملك الله تعالى وعارية

ية نزلت فى شهدآء بدر وكانوا اربعة
وفيها دلالة على ان الارواح جواهر
بانفسها مغايرة لما يحس به من البدن
عد الموت درّاكة وعليه جمهور الصحابة
بعين وبه نطقت الآيات والسنن وعلى
تخصيص الشهدآء لاختصاصهم بالقرب
ومزيد البهجة والكرامة (ولنبلونكم)
يبنكم اصابة من يختبر لاحوالكم هل
ون على البلاء وتستسلمون للقضاء
ئ من الخوف والجوع) اى بقليل
لك وانما قلله بالاضافة الى ماوقاهم
ففف عليهم ويريهم ان رحمته لاتفارقهم
سبة الى مايصيب به معانديهم فى الآخرة
اخبرهم به قبل وقوعه ليوطنوا عليه
هم (ونقص من الاموال والانفس
ات) عطف على شئ او الخوف وعن
عى رضى الله تعالى عنه الخوف خوف
الجوع صوم رمضان والنقص من
ال الصدقات والزكوات ومن الانفس
اض ومن الثمرات موت الاولاد وعن
صلى الله عليه وسلم اذا مات ولد العبد
لله تعالى للملائكة اقبضتم روح ولد
فيقولون نعم فيقول اقبضتم ثمرة فؤاده
ون نعم فيقول الله تعالى ماذا قال عبدى
ون حمدك واسترجع فيقول الله ابنوا
بيتا فى الجنة وسموه بيت الحمد

مستردّة يهون عليه الصبر على استرداده و الرضى بقضاء فوا ته اذ لا وجه للجزع على فوات ملك غيره عنه لاسيما و قد هيأ لعباده دار الجزآء و وعد للصابرين على فوات ما الفوه المثوبة الحسنى عن ابن عباس و ابن مسعود رضى الله عنهما انه قال لئن أخرّ من السماء احب الىّ من ان اقول فى شئ قضاه الله تعالى ليته لم يكن و قول المصاب فى مصيبته انا لله و انا اليه راجعون له فوآئد منها الاشتغال بهذه الكلمة عن كلام لايليق و منها انه اذا قال ذلك بلسانه يتفكر بقلبه الاعتقاد الحسن و التسليم لقضاء الله تعالى و قدره فان المصاب يدهش عند المصيبة فيحتاج الى مايذكر له التسليم

﴿قوله و ليس الصبر بالاسترجاع باللسان﴾ اى ليس المراد بقوله تعالى انا لله و انا اليه راجعون مجرّد تلفظ هذا القول لان مجرّد التلفظ بذلك مع الجزع القبيح و السخط للقضاء لايغنى شيأ بل المراد تصوّر ماخلق الانسان لاجله و هو الانقياد لله تعالى فى جميع ما كلفه به من التكاليف و التسليم لقضاء الله تعالى و قدره فى جميع ما اخذه و اعطاه فان من اخنص لله تعالى ملكا و ملكا كيف ينازعه فى ملكه و لا يرضى بقضائه و ملاحظته ان عالم الملك كله لله يذكره النعم كلها و ذكرها يستلزم العلم بان ما ابقى عليه اضعاف ما استردّه منه ﴿قوله الصلاة فى الاصل الدعاء﴾ قال تعالى و صل عليهم اى ادع لهم ﴿قوله و من الله التزكية﴾ اى المدح و الثناء الجوهرى زكى نفسه تزكية اى مدحها قال الامام و اعلم ان الصلاة من الله هى الثناء و المدح و التعظيم و اما رحمته فهى النعم التى ينزلها به عاجلا ثم آجلا و المقصود دفع مايختلج فى الصدور من ان فى الآية تكرارا من حيث ان الصلاة من الله الرحمة و قد جمع فيها بين الصلاة و الرحمة فلزم التكرار و وجه الدفع ظاهر و روى الامام الواحدى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه فسر الصلاة ههنا بالمغفرة فقال اى مغفرة من ربهم و هذا كما روى ان النبى صلى الله عليه و سلم قال * اللهم صل على آل ابى اوفى * اى ارحمهم و اغفر لهم و وجه الجمع فى الصلاة الدلالة على الكثرة و التكرير كما فى لبيك و سعديك و فى قوله تعالى فارجع البصر كرتين اى كرة بعد كرة و التنكير فى رحمة للتعظيم اى رحمات فاستغنى بتنكيرها عن ايرادها بلفظ الجمع و يندرج فى رحمته تعالى المسارّ و دفع المضارّ فى الدنيا و الآخرة و قيل المراد بالصلاة ههنا الرحمة لما اشتهر ان الصلاة من الله الرحمة و عطف قوله و رحمة عليها لاختلاف اللفظين كما فى قوله سرهم و نجواهم و يأبى عنه ماروى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه انه قال فى هذه الآية نعم العدلان و نعم العلاوة جعل قوله اولئك عليهم صلوات من ربهم عدلا لقوله و رحمة و لو كانا بمعنى لما كانا عدلين و جعل قوله و اولئك هم المهتدون علاوة لهما و ارتباط قوله تعالى ان الصفا و المروة من شعائر الله بما قبله هو أن الله تعالى امرنا اوّلا بقوله فاذكرونى اذكركم بالذكر المتناول لانواع العبادات باسرها ثم امرنا بان نستعين فى الخروج عن عهدة هذا التكليف بالصبر و الصلاة ثم رغبنا فى امر الجهاد باحوال الشهدآء ثم عاد الى ذكر المصائب و المحن العارضة للانسان و بيان ثواب الصبر عليها و لما كان السعى بين الصفا و المروة من جملة العبادات التى يقصد بها ذكر الله تعالى و التقرب اليه بين كونه من شعائر الله قال ابو البقاء فى الكلام حذف مضاف تقديره ان طواف الصفا او سعى الصفا و الظاهر انه مبنى على مانقله الجوهرى من ان الشعائر هى العبادات او النسك و معلوم ان نفس الجبلين لايصح ان يوصفا بانهما من العبادات و لا حاجة الى التقدير ان جعل الشعيرة بمعنى العلامة فكل شئ جعل علما من اعلام طاعة الله فهو من شعائر الله و ان كل واحد من المواقف و المساعى و المنحر جعله الله علامة لنا نعرف بها العبادة المختصة به فان ابراهيم عليه السلام لما دعا ربه بقوله و ارنا مناسكنا علمه الله مناسك الحج و شعائره اجابة لدعوته ثم شرعها الله لامة محمد صلى الله عليه و سلم و الحكمة فى شروع السعى بين الصفا و المروة ماحكى ان هاجر حين ضاق عليها الامر فى عطشها و عطش ابنها اسمعيل سعت فى هذا المكان الى ان صعدت الجبل و دعت فانبع الله ماء زمزم و اجاب دعاءها فجعل فعلها طاعة لجميع المكلفين الى يوم القيامة عن الشعبى كان لاهل الجاهلية صنمان يقال لاحدهما اساف و للآخر نائلة و كان اساف على الصفا و نائلة على المروة فكانوا اذا طافوا بين الصفا و المروة مسحوهما فلما جاء الاسلام قالوا انما كان اهل الجاهلية يطوفون بينهما لمكان هذين الصنمين و ليسا من شعائر الحج فانزل الله ان الصفا و المروة الآية فجعلهما من شعائر الله ﴿قوله لقوله فلا جناح عليه فانه يفهم منه التخيير﴾ بناء على ان عليه خبر لا و قوله ان يطوّف اصله فى ان يطوف فحذف حرف الجر و تجويز الطواف بهما ينفى الاثم عن تجويز عدم الطواف بهما و تجويز الامرين هو التخيير بينهما و اجاب بعضهم بانه يتم الكلام عند قوله فلا جناح و يكون خبر لا محذوفا تقديره فلا جناح فى حجه و اعتماره و يبتدأ بقوله عليه ان يطوف فيكون عليه خبرا مقدّما و ان يطوّف فى تقدير مصدر مرفوع بالابتدآء فعلى هذا

﴿و بشر الصابرين الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله و انا اليه راجعون﴾ الخطاب للرسول صلى الله عليه و سلم او لمن تتأتى منه البشارة و المصيبة تعم مايصيب الانسان من مكروه لقوله عليه الصلاة و السلام كل شئ يؤذى المؤمن فهو له مصيبة و ليس الصبر بالاسترجاع باللسان بل و بالقلب بان يتصوّر ماخلق لاجله و انه راجع الى ربه و يتذكر نعم الله عليه يرى ما ابقى عليه اضعاف مااستردّه منه فيهوّن على نفسه و يستسلم له و المبشر به محذوف دل عليه ﴿اولئك عليهم صلوات من ربهم و رحمة﴾ الصلاة فى الاصل الدعاء و من الله التزكية و المغفرة و جمعها للتنبيه على كثرتها و تنوّعها و المراد بالرحمة اللطف و الاحسان و عن النبى صلى الله عليه و سلم من استرجع عند المصيبة جبر الله مصيبته و احسن عقباه و جعل له خلفا صالحا يرضاه ﴿و اولئك هم المهتدون﴾ للحق و الصواب حيث استرجعوا و استسلموا لقضاء الله تعالى ﴿ان الصفا و المروة﴾ هما علمان للجبلين بمكة ﴿من شعائر الله﴾ من اعلام مناسكه جمع شعيرة و هى العلامة ﴿فمن حج البيت او اعتمر﴾ الحج لغة القصد و الاعتمار الزيارة فغلبا شرعا على قصد البيت و زيارته على الوجهين المخصوصين ﴿فلا جناح عليه ان يطوّف بهما﴾ كان اساف على الصفا و نائلة على المروة و كان اهل الجاهلية اذا سعوا مسحوهما فلما جاء الاسلام و كسرت الاصنام تحرّج المسلمون ان يطوفوا بينهما لذلك فنزلت و الاجماع على انه مشروع فى الحج و العمرة و انما الخلاف فى وجوبه فعن احمد انه سنة و به قال انس و ابن عباس لقوله فلا جناح عليه فانه يفهم منه التخيير

الوجه يكون الطواف واجبا وقرأ الجمهور يطوف بتشديد الطاء والواو والاصل يتطوف قلبت التاء طاء وادغمت الطاء فى الطاء واحتيج فى الماضى الى زيادة همزة الوصل للابتدآء بها السكون اوّله فصار اطّوّف يطوّف بمعنى طاف يطوف ﴿قوله وهو ضعيف﴾ يعنى ان قوله لاجناح عليه لايصلح دليلا على كونه سنة لان قولنا لااثم عليه فى فعل المذكور يصح اطلاقه على الفعل المفروض والواجب والمندوب والمباح فهو لاينافى ان يكون السعى بين الصفا والمروة ركنا وان يكون واجبا يقوم الدم مقامه كما ذهب اليه ابو حنيفة رحمه الله وان يكون سنة لايحتاج تاركه الى جابر فحينئذ لابدّ فى معرفة انه واجب او غير واجب من الرجوع الى دليل آخر واستدل الامام الشافعى رحمه الله بقوله عليه الصلاة والسلام * يا ايها الناس كتب عليكم السعى فاسعوا * وتوصيفه بالجواز ونفى الاثم فى فعله ليس من حيث انه طواف مشروع فى الحج والعمرة بل من حيث وقوعه حال وجود اساف ونائلة عليهما كما لو كان فى الثوب نجاسة يسيرة فقيل لاجناح عليكم فى ان تصلوا فيه فان رفع الجناح يرجع الى الصلاة فيه حال وجود تلك النجاسة لا الى نفس الصلاة فيختص بما امر به ﴿قوله اى فعل طاعة﴾ فسر الخير بالطاعة وهى فى الاصل موافقة الامر وقد تطلق على فعل ما فيه قربة فيعم الواجب وغيره ونصبه بتضمين فعل لان تطوع لايتعدّى بنفسه واصل التطوّع الفعل طوعا لا كرها كأنه قيل من فعل ما يتقرّب به طائعا ﴿قوله او زاد على ما فرض عليه من حج او عمرة﴾ مبنى على ان يكون التطوّع بمعنى التبرّع من قولهم طاع يطوع اى تبرع فكأنه قيل من تبرع بما لم يفرض عليه من القربات او من السعى على قول من يقول انه سنة وانتصاب خيرا على هذا اما على اسقاط حرف الجرّ اى من تطوّع بخير واما على انه نعت مصدر محذوف اى من تطوّع تطوّعا خيرا واما على ان يكون حالا من ذلك المصدر المقدّر معرفة ﴿قوله وقرأ حمزة والكسائى ويعقوب يطوّع﴾ بالياء وتشديد الطاء وجزم العين على ان تكون من شرطية فى محل الرفع بالابتدآء وفعل الشرط خبرها على الاصح وقوله فان الله شاكر عليم جملة فى محل الجزم على انها جواب الشرط ولابد من عائد مقدّر اى فان الله شاكر له والباقون قرأوا تطوّع على تفعل ماضيا فكلمة من على هذه القرآءة يحتمل ان تكون شرطية والكلام فيها كما تقدّم ويحتمل ان تكون موصولة وتطوّع صلتها فلا محل لها من الاعراب حينئذ وتكون فى محل الرفع بالابتدآء ايضا وقوله فان الله خبر دخلت الفاء عليه لتضمن المبتدأ معنى الشرط والعائد محذوف كما تقدّم اى شاكر له اى مجاز بعمله فان الشاكر فى وصف الله بمعنى المجازى على الطاعة بالاثابة عليها وقوله عليم اى عليم بطاعة المتطوّع ونيته فيها ﴿قوله كاحبار اليهود﴾ اشارة الى ان قوله تعالى ان الذين يكتمون عام يتناول كل من كتم شيأ من الدين كما يدل عليه ظاهر اللفظ وقيل نزلت الآية فى علماء اليهود الذين كتموا صفة محمد صلى الله عليه وسلم وآية الرجم وغيرهما من الحدود والاحكام المبينة فى التوراة وقيل انها نزلت فى اهل الكتاب من اليهود والنصارى والاوّل اقرب الى الصواب لان اللفظ عام وقد ثبت فى اصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وان ترتب الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعلية ولاشك ان كتمان الدين يناسب استحقاق اللعن فيكون وصف الكتمان علة لهذا الحكم فوجب ان يتحقق حكم اللعن انما تحقق فيه الوصف ولان جماعة من الصحابة رضى الله عنهم حملوا هذا اللفظ على العموم كما روى عن عائشة رضى الله عنها انها قالت من زعم ان محمدا صلى الله عليه وسلم قد كتم شيأ من الوحى فقد اعظم الفرية والله يقول ان الذين يكتمون ما انزلنا الآية حملت هذه الآية على العموم وكذلك ابو هريرة رضى الله عنه قيل له انك تكثر رواية الحديث وغيرك لايروى مثلك فقال ان المهاجرين والانصار كان يشغلهم عمل اموالهم وكنت امرءا مسكينا الازم رسول الله صلى الله عليه وسلم واقنع بقوتى فقال لى عليه الصلاة والسلام يوما من الايام * انه * اى الشأن * لن يبسط احد ثوبه حتى اقضى مقالتى ثم يجمع اليه ثوبه الا وعى ما اقول * اى حفظه فبسطت عباءتى على الارض حتى اذا قضى مقالته جمعتها الى صدرى فانسيت من مقالته شيأ بعد هذا وفيه معجزة للرسول صلى الله عليه وسلم ثم قال ابو هريرة لولا آيتان من كتاب الله ما حدثت حديثا بعد ان قال الناس اكثر ابو هريرة رواية الحديث وتلا ان الذين يكتمون ما انزلنا الآية والكتمان ترك اظهار الشئ مع الحاجة اليه وحصول الداعى الى اظهاره لانه متى لم يكن كذلك لايعدّ كتمانا فدلت الآية على ان ما يتصل بالدين ويحتاج المكلف اليه لايجوز كتمانه ونظير هذه الآية قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه وما رواه ابو هريرة رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال * من كتم علما يعلمه جئ به يوم القيامة ملجما بلجام من نار * واعلم ان العالم اذا قصد كتمان العلم عصى واذا لم يقصد لم يعص اذا لم يلزمه التبليغ اذا عرف ان معه غيره واما من سئل

و هو ضعيف لان نفى الجناح يدل على الجواز الداخل فى معنى الوجوب فلا يدفعه وعن ابى حنيفة رحمه الله تعالى انه واجب يجبر بالدم وعن مالك والشافعى انه ركن لقوله عليه الصلاة والسلام اسعوا فان الله كتب عليكم السعى (ومن تطوّع خيرا) اى فعل طاعة فرضا كان او نفلا او زاد على ما فرض عليه من حج او عمرة او طواف او تطوّع بالسعى ان قلنا انه سنة وخيرا نصب على انه صفة مصدر محذوف او بحذف الجار وايصال الفعل اليه او بتعدية الفعل لتضمنه معنى اتى او فعل وقرأ حمزة والكسائى ويعقوب يطوّع واصله يتطوّع فادغم مثل يطوّف (فان الله شاكر عليم) مثيب على الطاعة لاتخفى عليه (ان الذين يكتمون) كاحبار اليهود

فقد وجب عليه التبليغ بهذه الآية والحديث ﴿ **قوله** من البينات ﴾ حال من الموصول او من الضمير المحذوف العائد اليه فان التقدير انزلناه ومن بعد مابيناه متعلق بيكتمون لا بانزلنا لفساد المعنى ﴿ **قوله** كالآيات الشاهدة على امر محمد صلى الله عليه وسلم وقوله ومايهدى الى وجوب اتباعه ﴾ يدل على ان المراد بالبينات الشاهدة ماانزل الله على الانبياء من الكتب والوحى دون ادلة العقل وان قوله والهدى يدخل فيه الدلائل العقلية والنقلية وقوله تعالى فى حق الهدى من بعدما بيناه للناس فى الكتاب اى لخصناه فى الكتب لايقتضى اتحادهما وان يكون العطف لتغاير اللفظين لان كونه مبينا فى الكتب كما يجوز ان يكون بطريق كونه من جملة التنزيل يجوز ايضا ان يكون بطريق كونه فائدة ملخصة اى مستفادة منه واللعن الابعاد على وجه الطرد وخص فى عرف الشرع بالدعاء بالابعاد من الرحمة والثواب على من يستحقه وحمل اللاعنون على اللاعن بالقوة والامكان من الملائكة والانس والجن وجهه ظاهر وروى عن ابن مسعود رضى الله عنه انه قال ماتلا عن اثنان من المسلمين الا رجعت تلك اللعنة على اليهود والنصارى الذين كتموا امر محمد صلى الله عليه وسلم وصفته وروى عنه انه قال اذا تلا عن المتلاعنان وقعت اللعنة على المستحق منهما فان لم يكن احدهما مستحقا رجعت على اليهود الذين كتموا ماانزل الله تعالى وعن ابن عباس رضى الله عنهما ان لهما لعنتين لعنة الله ولعنة الخلائق قال وذلك اذا وضع الرجل فى قبره فيسأل مادينك ومن نبيك ومن ربك فيقول مادرى فيضرب ضربة يسمعها كل شئ الا الثقلين ولا يسمع شئ من صوته الا لعنة فيقول له الملك لادريت ولا تليت كذلك كنت فى الدنيا والاستثناء فى قوله الا الذين تابوا يحتمل ان يكون متصلا والمستثنى منه هو الضمير فى يلعنهم ويحتمل ان يكون منقطعا لان الذين كتموا لعنوا قبل ان يتوبوا ﴿ **قوله** واصلحوا ماافسدوا ﴾ يعنى انه لابد بعد التوبة من اصلاح ماافسده من احوال نفسه واحوال غيره مثلا لو افسد على غيره دينه بايراد شبهة عليه يلزمه بعد التوبة ازالة تلك الشبهة وبعد ذلك لابد له من ان يفعل ضد الكتمان وهو البيان وهو المراد بقوله وبينوا فدلت الآية على ان التوبة لاتحصل الا بترك مالاينبغى وبفعل كل ماينبغى ﴿ **قوله** وقيل مااحدثوه ﴾ اى ان المفعول المقدر لقوله تعالى وبينوا هو مااحدثوه من التوبة وانما وجب عليهم ان يبينوا توبتهم وصلاحهم ليمحوا سمة الكفر والمعصية عن انفسهم ﴿ **قوله** بالقبول والمغفرة ﴾ يعنى ان التوبة اذا اسندت اليه تعالى بان قيل تاب الله عليه او يتوب الله عليه تكون بمعنى القبول وقبول التوبة يتضمن ازالة العقاب عمن تاب ولذلك عطف المصنف المغفرة على القبول ﴿ **قوله** اى ومن لم يتب من الكاتمين ﴾ ظاهر الآية وان كان يعم كل كافر مات على كفره الا انه حمله على الذين تقدم ذكرهم وهم الذين يكتمون وانهم ملعونون حال الحياة ثم ذكر حال التائبين منهم ايضا ثم ذكر حال من يموت منهم من غير توبة فكأنه قيل انهم ملعونون حال الحياة وبعد الموت الا من تاب منهم واليه اشار صاحب الكشاف بقوله ذكر لعنتهم احياء ولعنتهم امواتا ﴿ **قوله** استقر عليهم اللعن من الله الخ ﴾ اشارة الى جواب آخر عما يقال أليس قد قال اولا اولئك يلعنهم الله الآية فلم اعيد ههنا قوله عليهم لعنة الله الآية وتقريره ان خبر اولئك فى الآية الاولى جملة فعلية دالة على حدوث اللعن وتجدده عند تحقق استحقاقهم اللعن لتحقق علته وهو كتم الحق وخبر اولئك فى الآية الثانية جملة اسمية وقعت خبرا عن اولئك واولئك مع خبره خبر عن ان الذين كفروا وقيل الآية الاولى فى حق الكاتمين من الكفار والثانية فى حق جميع من مات على الكفر من الكاتمين وغيرهم ﴿ **قوله** ومن يعتد بلعنه من خلقه ﴾ اشارة الى جواب مايقال كيف يلعنه الناس اجمعون وفيهم المسلمون والكافرون مع ان الكافر لايلعن الكافر * وتقرير الجواب ان المراد بالناس اجمعين هم المؤمنون ومن لايكون مؤمنا لعدم الاعتداد به كأن اسم الناس لايطلق عليه واجيب ايضا بان الكافر يلعنه اهل دينه فى الآخرة لقوله تعالى ويوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا والجمهور على جر الملائكة عطفا على اسم الله وقرأ حمزة والملائكة والناس اجمعون بالرفع عطفا على موضع اسم الله تعالى فانه وان كان مجرورا باضافة المصدر اليه فموضعه رفع بالفاعلية لان هذا المصدر مؤول بان مع الفعل والتقدير اولئك عليهم ان يلعنهم الله والملائكة بعطف الملائكة على الله وهذا التقدير كقولك عجبت من ضرب زيد عمرا اى من ان ضرب زيد عمرا وذكر لرفع الملائكة وجه آخر وهو ان يكون فاعل فعل محذوف اى ويلعنهم الملائكة ﴿ **قوله** تعالى خالدين ﴾ حال من الضمير فى عليهم والعامل فيها معنى الاستقرار المدلول عليه بقوله عليهم وكون ضمير فيها اللعنة اولى من كونه للنار لان رد الضمير الى المذكور السابق اولى من رده الى مالم يذكر ولذلك قدمه المصنف ﴿ **قوله** او اكتفاء بدلالة اللعن عليها ﴾ وجه

(ماانزلنا من البينات) كالآيات الشاهدة على امر محمد صلى الله عليه وسلم (والهدى) ومايهدى الى وجوب اتباعه والايمان به (من بعد ما بيناه للناس) لخصناه (فى الكتاب) فى التوراة (اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون) اى الذين يتأتى منهم اللعن عليهم من الملائكة والثقلين (الا الذين تابوا) عن الكتمان وسائر مايجب ان يتاب عنه (واصلحوا) ماافسدوا بالتدارك (وبينوا) مابينه الله فى كتابهم لتتم توبتهم وقيل مااحدثوه من التوبة ليمحوا سمة الكفر عن انفسهم ويقتدى بهم اضرابهم (فاولئك اتوب عليهم) بالقبول والمغفرة (وانا التواب الرحيم) المبالغ فى قبول التوبة وافاضة الرحمة (ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار) اى ومن لم يتب من الكاتمين حتى مات (اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين) استقر عليهم اللعن من الله ومن يعتد بلعنه من خلقه وقيل الاول لعنهم احياء وهذا لعنهم امواتا وقرئ والملائكة والناس اجمعون عطفا على محل اسم الله لانه فاعل فى المعنى كقولك اعجبنى ضرب زيد وعمرو او فاعلا لفعل مقدر نحو وتلعنهم الملائكة (خالدين فيها) اى فى اللعنة او النار

الدلالة ان اللعن هو الابعاد من رحمة الله و ان دخل فيه الابعاد من الرحمة الدنيوية الا ان معظم اللعن مايكون فى الآخرة من الابعاد عن ثوابها و الاقحام فى مضايق النيران فكان كل من عليه اللعنة فهو فى النار نعوذ بالله من ذلك و مايؤدى اليه فصارت النار لذلك فى حكم المذكور فصح ارجاع الضمير اليها ﴿ **قوله** تعالى لايخفف عنهم ﴾ يحتمل ان يكون استئنافا و ان يكون حالا من الضمير فى خالدين فيكونان حالين متداخلين و ان يكون حالا ثانية من الضمير فى عليهم على مذهب من يجوز تعدد الحال ﴿ **قوله** لا يمهلون ﴾ على ان يكون قوله و لا ينظرون من الانظار بمعنى الامهال و التأجيل قال ابن عباس لا يمهلون للرجعة و لا للتوبة و لا للمعذرة يعنى ان الآية مشتملة على معنى قوله تعالى هذا يوم لا ينطقون و لا يؤذن لهم فيعتذرون و معناه انهم لا يجابون الى نحو قولهم اخرجنا نعمل صالحا غير الذى كنا نعمل وقولهم ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون ويحتمل ان يكون المعنى انهم يعذبون على الدوام و الاستمرار و ان كل وجه من وجوه عذابهم يتصل بوجه آخر مثله او اشد منه و انهم لا يمهلون و لا يؤجلون ساعة ليستريحوا فيها ﴿ **قوله** او لا ينظرون او لا ينظر اليهم ﴾ مبنيان على ان يكون قوله ينظرون من النظر لا من الانظار ثم ان النظر اما بمعنى الانتظار كما فى قوله تعالى حكاية انظرونا نقتبس من نوركم اى انتظرونا او بمعنى الرؤية و الابصار و النظر بهذا المعنى قد يتعدى بنفسه وقد يتعدى بحرف الجر يقال نظرته و نظرت اليه فقول المصنف او لا ينظر اليهم نظر رحمة بيان للمعنى لا للاحتياج الى تقدير حرف الجر ثم انه تعالى لما حذر من كتمان الحق بين بقوله و الهكم اله واحد ان اول مايجب اظهاره و لا يجوز كتمانه امر التوحيد و بعد ما حكم بوحدانيته ذكر ثمانية من الدلائل الدالة على وجوده و وحدانيته ليستدلوا بها على كل واحد منهما اذ لا يشك عاقل فى ان هذه المصنوعات العجيبة الشأن لا بد لها من صانع عالم قادر لا يشبهه شئ وقوله اله خبر المبتدأ و واحد صفة و هو الخبر فى الحقيقة لانه محط الفائدة الا ترى انه لو اقتصر على ماقبله لم يفد و هذا يشبه الحال الموطئة نحو مررت بزيد رجلا صالحا فرجل حال و ليس مقصودا وصفها و لم يلتفت المصنف الى احتمال ان يكون الخطاب للمؤمنين و يكون المعنى انكم ايها المؤمنون لستم كالكفار الذين يعبدون آلهة شتى كالاصنام و الشيطان و الهوى فانكم لا تعبدون الا الها واحدا بناء على ان احتمال كون الخطاب عاما اوفق لما هو المقصود من سوق الآية و قوله تقرير للوحدانية بيان لفائدة الجمع بين الهكم اله واحد و بين لا اله الا هو اذ احدهما يغنى عن الآخر و تلك الفائدة هى انه تعالى لما بين بقوله و الهكم اله واحد انه المقصود بالعبادة و المستحق لها و لم يدفع بذلك احتمال ان يوجد اله غيره لكن لا يعبد و لا يستحق العبادة لان وحدة الالهية بالاضافة الى المخاطبين لا تقتضى وحدة الاله مطلقا فاحتيج الى تقرير الوحدانية و تأكيدها بقوله لا اله الا هو فان تحقيق الوحدانية هو المقصود الاهم من وضع ارسال الرسل و قوله الا هو فى محل الرفع على انه بدل من اسم لا على المحل اذ محله الرفع على الابتداء او هو بدل من لا و ما عملت فيه لانها و مابعدها فى محل الرفع بالابتداء * فان قيل كيف يكون بدلا من اله و الحال انه لا يمكن تكرير العامل فانه لا يقال لا رجل لا زيد * قلنا انهم لم يقولوا ان لفظ هو بدل من اسم لا حملا على اللفظ حتى يلزمهم اعتبار تكرير العامل و انما يلزم اعتبار تكريره لو اجازوا ابداله من اسم لا حملا على اللفظ وهم لم يجيزوا ذلك لعدم امكان تكرير العامل و لا يجوز لا التبرئة لما تقرر من انها لا تعمل فى المعارف بل الخبر محذوف اى لا اله كائن لنا هذا على قول من يقول ان لا المبنى معها اسمها عاملة فى الخبر و اما اذا جعلنا الخبر مرفوعا بما كان عليه قبل دخول لا و ليس لها فيه عمل كما ذهب اليه سيبويه فحينئذ كان ينبغى ان يكون هو خبرا الا انه منع منه كون المبتدأ نكرة و الخبر معرفة و هو ممنوع الا فى ضرورة الشعر فى بعض الابواب قال شهاب الدين الشهير بالسمين و الذى يظهر لى انه ليس بدلا من اله و لا من رجل فى قولك لا رجل لا زيد و انما هو بدل من الضمير المستكن فى الخبر فليس بدلا من موضع اسم لا و انما هو بدل مرفوع من ذلك الضمير و هو عائد على اسم لا و تصريح النحويين انه بدل على الموضع من اسم لا مأول على ماتقدم ﴿ **قوله** كالحجة عليها ﴾ اى على الوحدانية لانه تعالى لما كان موليا لجميع النعم و لا شئ مما سواه منعم و مول كذلك بل كل شئ سواه اما نعمة او منعم عليه ثبت ان غيره لا يستحق العبادة فلا يكون الها و قوله و الرحمن الرحيم اما خبران آخران لقوله و الهكم اخبر عنه اولا بقوله اله واحد و ثانيا بقوله لا اله الا هو و ثالثا بقوله الرحمن الرحيم و ذلك على قول من يرى تعدد الخبر مطلقا و من لم يجوزه جعله خبر مبتدأ محذوف اى هو الرحمن الرحيم

اضمارها قبل الذكر تفخيما لشأنها و تهويلا
ا اكتفاء بدلالة اللعن عليها (لا يخفف عنهم
العذاب ولا هم ينظرون) لا يمهلون او لا
ينظرون ليعتذروا او لا ينظر اليهم نظر رحمة
و الهكم اله واحد) خطاب عام اى
المستحق منكم العبادة واحد لا شريك له
يصح ان يعبد او يسمى الها (لا اله الا هو)
تقرير للوحدانية و ازاحة لان يتوهم ان
فى الوجود الها و لكن لا يستحق منهم العبادة
الرحمن الرحيم) كالحجة عليها فانه لما كان
مولى النعم كلها اصولها و فروعها و ماسواه
اما نعمة او منعم عليه لم يستحق العبادة
احد غيره و هما خبران آخران لقوله الهكم
او لمبتدا محذوف قيل لما سمعه المشركون
تعجبوا و قالوا ان كنت صادقا فائت بآية
نعرف بها صدقك فنزلت

وحسن توالى لفظ هو مرتين قال المفسرون لما نزل قوله تعالى والهكم اله واحد وسمعه المشركون تعجبوا وقالوا كيف يسع الناس اله واحد فان كان محمد صادقا فى توحيد الاله فليأتنا بآية فانزل الله تعالى ان فى خلق السموات والارض الآية وعلمهم كيفية الاستدلال على وجود الصانع ووحدانيته وردّهم الى التفكر فى آياته والنظر فى مصنوعاته قال البغوى والواحدى رحمهما الله ذكر السموات بلفظ الجمع ووحد الارض لان كلها من جنس واحد وهو التراب والمصنف اشار الى ماقالاه بقوله مختلفة بالحقيقة ﴿قوله اى بنفعهم او بالذى ينفعهم﴾ يعنى ان كلمة ما اسم موصول وحينئذ تكون باء المصاحبة مع مجرورها فى موضع النصب على انه حال من فاعل تجرى اى تجرى مصحوبة بالاعيان والمعانى التى تنفع الناس فانهم ينتفعون بركوبها والحمل عليها للتجارات فهى تنفع الحامل لانه يربح والمحمول اليه لانه ينتفع بما حمل اليه واما حرف مصدر وعلى هذا تكون الباء للسببية اى تجرى بسبب نفع الناس فى التجارة وغيرها وفاعل ينفع على الاوّل ضمير عائد الى ما الموصولة وعلى الثانى ضمير البحر او الجرى لا ضمير الفلك لانه جمع وما وقع فى الحواشى القطبية من ان فاعل ينفع حينئذ ضمير عائد الى الفلك او الى الجرى محل بحث وقوله تعالى والفلك التى مجرور بعطفه على خلق المجرور بفى لا على السموات المجرور بالاضافة لان الفلك لكونه من تركيب الناس ومصنوعهم ليس من قبيل السموات والارض فى كونه من المخلوقات التى يستدل بما فيها من عجائب الصنع وبدآئع الحكم الخفية والاسرار الدقيقة الدالة على الوهية خالقها ووحدانيته فلذلك قال المصنف والقصد به الى الاستدلال بالبحر واحواله فانه تعالى سخر البحر لحمل الفلك وامساكه اياها فوقه مع ثقلها وكثرة وزنها مع قوة سلطان البحر اذا هاج وعظمت اهواله واضطربت امواجه مع ما فيه من الحيوانات العظيمة ثم انه تعالى يجرى السفن عليها ويوصلها الى ساحل السلامة وهذا الامر لابدّ له من خالق بالغ العلم والقدرة منفرد بصفات الالوهية * ولما ورد ان يقال لو كان المقصود الاستدلال بالبحر واحواله لوجب ان يذكر البحر بدل الفلك فلم خص الفلك بالذكر ولم يذكر البحر * اجاب عنه بقوله وتخصيص الفلك بالذكر الخ ﴿قوله ولذلك﴾ اى ولكون المقصود بذكر الفلك معطوفا على خلق السموات ماذكر من الاستدلال بالبحر واحواله قدّم ذكر الفلك اذ لو كان المقصود بذكر الفلك الاستدلال بنفسه واحواله لم يكن فى ذكر المطر والسحاب عقيب ذكر الفلك المناسبة المتحققة على تقدير ان يكون المقصود بذكر الفلك الاستدلال بالبحر اذ ليس بين المطر والسحاب وبين نفس الفلك المناسبة الكائنة بين البحر وبينهما ﴿قوله وتأنيث الفلك لانه بمعنى السفينة﴾ والظاهر ان الفلك فى الآية جمع وتأنيثه بتأويل الجماعة فان الفلك قد يكون واحدا كما فى قوله تعالى فى الفلك المشحون وقد يكون جمعا كما فى قوله تعالى حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم واذا اريد به الجمع ففيه اقوال اصحها وهو قول سيبويه انه جمع تكسير * فان قيل جمع التكسير لابدّ فيه من تغيير * فالجواب ان تغييره مقدّر فالضمة فى حال كونه جمعا كالضمة فى نحو حمر وبدن وفى حال كونه مفردا كالضمة فى قفل والثانى وهو مذهب الاخفش انه اسم جمع كصحب وركب والثالث انه جمع فلك بفتحتين كاسد واسد واذا افرد ذلك فهو مذكر قال تعالى فى الفلك المشحون وقال جماعة منهم ابو البقاء يجوز تأنيثه مستدلين بقوله والفلك التى تجرى فوصفه بصفة التأنيث ولا دليل فى ذلك لاحتمال ان يراد به الجمع ﴿قوله على الاصل﴾ بان يكون الفلك الساكن اللام مفردا مخففا من مضموم اللام نحو كفو فى كفؤ او على انه جمع على وزن كتب ومن الاولى للابتدآء الغاية اى انزله من جهة السماء والثانية لبيان الجنس فان المنزل من السماء يعم الماء وغيره ﴿قوله والسماء يحتمل الفلك﴾ على ماقيل من ان المطر ينزل من السماء الى السحاب ومن السحاب الى الارض ويحتمل جهة العلو سماء كانت او سحابا فان كل ماعلا الانسان يسمى سماء ومنه قيل للسقف سماء البيت وماحصل للارض بسبب ماينبت فيها من انواع النبات حسن وكمال شبه ذلك بحياة الحيوان من حيث ان الجسم اذا صار حيا جعل فيه انواع من الحسن والنضارة والبهاء فكذلك الارض اذا تزينت بالقوّة المنبتة وما يترتب عليها من انواع النباتات ﴿قوله عطف على انزل﴾ لما كان قوله تعالى وما انزل الله من السماء من ماء فاحيى به الارض مشتملا على فعلين الاوّل انزل وهو صلة ما الموصولة والثانى فاحيى وهو ليس بصلة بل هو معطوف مرتب على الصلة وقوله تعالى وبث فيها من كل دابة لايخلو من ان يكون معطوفا على انزل او احيى وكل واحد منهما لايخلو عن خفاء واشكال فانه ان جعل معطوفا على انزل يكون داخلا فى حيز الصلة فيلزم الفصل بين اجزآء الصلة باجنبى وهو قوله فاحيى به الارض اذ لاتعلق لاحياء الارض ببث الحيوان فيها مع خفاء الجامع بين الماء المنزل من السماء والدواب المبثوثة فى الارض

(ان فى خلق السموات والارض) انما جمع السموات وافرد الارض لانها طبقات متفاصلة بالذات مختلفة بالحقيقة بخلاف الارضين (واختلاف الليل والنهار) تعاقبهما كقوله جعل الليل والنهار خلفة (والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس) اى بنفعهم او بالذى ينفعهم والقصد به الى الاستدلال بالبحر واحواله وتخصيص الفلك بالذكر لانه سبب الخوض فيه والاطلاع على عجائبه ولذلك قدّمه على ذكر المطر والسحاب لان منشأهما البحر فى غالب الامر وتأنيث الفلك لانه بمعنى السفينة وقرئ بضمتين على الاصل او الجمع وضمة الجمع غير ضمة الواحد عند المحققين (وما انزل الله من السماء من ماء) من الاولى للابتدآء والثانية للبيان والسماء يحتمل الفلك والسحاب وجهة العلو (فاحيى به الارض بعد موتها) بالنبات (وبث فيها من كل دابة) عطف على انزل كأنه استدل بنزول المطر وتكوّن النبات و بث الحيوانات فى الارض او على احيى فان الدواب ينمون بالخصب ويعيشون بالحيا والبث النشر والتفريق

وانتفاء الجامع بين المعطوف والمعطوف عليه يمنع صحة العطف ولهذا لم يصح ان يقال مرارة الارنب وكم الخليفة والف باذنجانة محدثة وان جعل معطوفا على قوله فاحيى به الارض وجب ان يكون بث الدواب فى الارض مسببا عن الانزال اذالمأثور ان العطف على مابعد الفاء يقتضى ان يكون المعطوف مسببا عما ذكر قبل الفاء ووجه السببية خفى ههنا اشار المصنف الى ان قوله وبث فيها يصح عطفه على كل واحد من الفعلين المتقدمين اما جواز عطفه على انزل فلان قوله فاحيى به الارض مسبب عن انزال الماء الى الارض فكان من تتمة الانزال ومتفرعا عليه وبعض اجزاء الصلة لايكون مانعا من العطف عليها وقوله مع الجامع بين الماء المنزل والدواب المبثوثة ممنوع بل هما متحد ان من حيث انهما كائنان فى الارض ومن العبر المتعلقة بها لان المعنى ومانزل فى الارض لاحيائها ومابث فيها فحسن العطف بنوع تصرف فى المعطوف عليه واما جواز عطفه على احيى فلان انزال الماء فى الارض كانه سبب لاحياء الارض فهو سبب لبث الدواب فكان تقدير الكلام ومعناه فاحياها بالمطر المنزل وبث فيها من كل دابة ووجه سببية ماقبل الفاء لما بعدها ان كثرة الدواب ونشأها مبنى على كثرة الارزاق من النبات والاشجار والزروع والثمار والمياه والانهار وكثرة الارزاق مبنية على كثرة الامطار فثبت ان انزال الماء سبب للخصب والحياة وذلك سبب لكثرة الدواب وتعيشها ونمائها فصح العطف على احيى بتصرف فى المعطوف وهو تقدير به اى بالمطر والمعنى على ماذكرنا فاحيى بالماء الارض وبث بالماء الحيوانات ﴿قوله وتصريف الرياح فى مهابها﴾ اى تقلبها من مواضع هبوبها وهيجانها بان يصرفها من جانب المشرق الى جانب المغرب او الجنوب والشمال او فى احوالها بجعلها حارة وباردة وعاصفة ولينة وعقيمة ولواقح فان الرياح اربع قبول وهى الصبا وهى التى تهب من مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار ودبور وهى ماتقابل الصبا وشمال وهى التى تهب من ناحية القطب وتقابلها الجنوب والعاصفة الشديدة الهجوم التى تقلع الخيام والعقيم التى لم تلقح شجرا ولم تحمل مطرا واللواقح التى تلقح الاشجار وهى جمع ملقحة على الشذوذ ﴿قوله ولاينقشع﴾ اى ولاينكشف يقال قشعت الريح السحاب فانقشع اى كشفته فانكشف والتسخير التذليل والسحاب مذلل مطيع لله فى الهواء وقوله بين السماء امامنصوب بقوله المسخر ظرف للتسخير او حال من الضمير المستتر فى اسم المفعول فيتعلق بمحذوف اى كائنا بين السماء وفى الكشاف السحاب مسخر للرياح تقلبه فى الجو بمشيئة الله يمطر حيث شاء والسحب الجر تقول سحبت ذيلى فانسحب اى جررته فانجر والسحاب اسم جنس واحدته سحابة سمى بذلك لانسحابه فى الهواء ﴿قوله لآيات﴾ اسم ان وقوله فى خلق السموات والارض الخ خبر مقدم ودخلت اللام على الاسم لتأخره عن الخبر ولو كان فى موضعه لما جاز دخول اللام عليه وقوله يعقلون جملة فى محل الجر لانها صفة لقوم ﴿قوله صلى الله عليه وسلم ومج بها﴾ المج حقيقة فى قذف الريق ونحوه من الفم وعدى بالباء لمافيه من معنى الرمى استعير ههنا لعدم الاعتبار والاعتداد بها بان يتفكر فيها ليكون بذلك من اصحاب اليقين فان من تفكر فيها فكأنه حفظها ولم يلقها من فيه ﴿قوله تعالى ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا﴾ الآية انه تعالى لما قرر التوحيد بمايدل عليه من الدلائل القاطعة اردفه بتقبيح مايضاده لان تقبيح هذا الشئ ممايؤكد حسن ذلك الشئ ولذلك قال الشاعر * وبضدها تتبين الاشياء * فقوله من يتخذ فى محل الرفع بالابتداء قدم عليه خبره ويتخذ يفتعل من الاخذ وهو متعد الى واحد وهو اندادا ومن دون الله متعلق بيتخذ ودون ههنا بمعنى غير وهو فى الاصل ظرف مكان استعمل بمعنى غير مجازا فان المعنى الاصلى لقولك اتخذت من دونك صديقا اتخذت من جهة ومكان دون جهتك ومكانك صديقا واذا كان المكان المتخذ منه الصديق غير مكانك وجهتك وجهته منحطة عنك ودونك لزم ان يكون غير الله ليس اياه ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه فاستفيد مغايرة المتخذ للمخاطب بهذا الطريق لا بطريق الوضع اللغوى ثم انهم اختلفوا فى الانداد فقال اكثر المفسرين هى الاصنام التى بعضها انداد لبعض اى امثال او انها انداد الله تعالى بحسب ظنونهم الفاسدة من حيث انهم كانوا يرجون منها النفع والضر وقصدوها بالمسائل وقربوا لها القرابين وقال السدى انها السادة الذين كانوا يطيعونهم فيحلون بسبب طاعتهم ماحرم الله تعالى ويحرمون ما احل الله تعالى ويدل على هذا القول وجوه الاول ضمير العقلاء فى يحبونهم فانه يبعد أن يراد به الاصنام والثانى انه يبعد انهم كانوا يحبون الاصنام محبتهم لله تعالى مع علمهم بانها لاتضر ولاتنفع والثالث ان الله تعالى ذكر بعد هذه اذتبرأ الذين اتبعوا وذلك لايليق

(وتصريف الرياح) فى مهابها واحوالها وقرأ حمزة والكسائى على الافراد (والسحاب المسخر بين السماء والارض) لاينزل ولاينقشع مع ان الطبع يقتضى احـ ـما حتى يأتى امر الله تعالى وقيل سخر الرياح تقلبه فى الجو بمشيئة الله واشتقاقه من السحب لان بعضه يجر بعضا (لآيات لقوم يعقلون) يتفكرون فيها وينظرون اليها بعيون عقولهم وعنه صلى الله عليه وسلم ويل لمن قرأ هذه الآية ومج بها اى لم يتفكر فيها واعلم ان دلالة هذه الآيات على وجود الاله ووحدته من وجوه كثيرة يطول شرحها مفصلا والكلام المجمل انها امور ممكنة وجد كل منها بوجه مخصوص من وجوه محتملة وانحاء مختلفة اذ كان من الجائز مثلا ان لاتتحرك السموات او بعضها كالارض وان تتحرك بعكس حركاتها وبحيث تصير المنطقة دائرة مارة بالقطبين وان لايكون لها اوج وحضيض اصلا او على هذا الوجه لبساطتها وتساوى اجزائها فلا بدلها من موجد قادر حكيم يوجدها على ماتستدعيه حكمته وتقتضيه مشيئته متعاليا عن معارضة غيره اذ لو كان معه اله يقدر على مايقدر عليه فان توافقت ارادتهما فالفعل ان كان لهما لزم اجتماع مؤثرين على اثر واحد وان كان لاحدهما لزم ترجيح الفاعل بلا مرجح وعجز الآخر المنافى لالهيته وان اختلفت لزم التمانع والتطارد كما اشار اليه بقوله تعالى لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وفى الآية تنبيه على شرف علم الكلام واهله وحث على البحث والنظر فيه (ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا) من الاصنام وقيل من الرؤساء الذين كانوا يطيعونهم لقوله اذتبرأ الذين اتبعوا ولعل المراد اعم منهما وهو مايشغله عن الله

الا بالعقلاء، وقال الصوفية والعارفون كل شئ شغلت به قلبك سوى الله تعالى فقد جعلته فى قلبك ندا لله تعالى ويدل عليه قوله تعالى افرأيت من اتخذ آلهه هواه وجلة يحبونهم فى محل النصب على الحالية من ضمير يتخذ والضمير المرفوع فى يحبونهم عائد الى مارجع اليه ضمير يتخذ وافرد ضمير يتخذ حملا على لفظ من وجمع المرفوع فى يحبونهم حملا على معناه والضمير المنصوب فيه للانداد ويجوز ان يكون وجه انتصابها كونها صفة اندادا والكاف فى محل النصب على انها صفة مصدر محذوف اى يحبونهم حبا مثل حب الله ﴿ قوله يعظمونهم ويطيعونهم ﴾ الثانى على ان يراد بالانداد الرؤساء والاوّل ان يراد بهم الاعم وفسر المحبة ولم يبقها على ظاهرها لئلا يرد مايقال ان الذين يتخذون الانداد من دون الله كانوا مقرّين بان لهذا العالم صانعا مدبرا حكيما ويدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولنّ الله وقوله تعالى فى حقهم انهم قالوا مانعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى ومن كان هذا اعتقاده كيف يتصوّر منه ان تكون محبته للانداد كمحبته لله تعالى فاذن لا يرد ذلك لان التسوية فى التعظيم لاتنا فى الاعتقاد المذكور والمقصود من التشبيه بيان حال المشبه فى الوصف من القوّة والضعف والتسوية والمراد ههنا التسوية لقوله يسوّون بينه وبينهم لينطبق عليه قوله تعالى والذين آمنوا اشدّ حبا لله ولفظ المحبة مأخوذ من الحب كحب الحنطة والشعير شبه حبة القلب بالحب المعروف فاستعير اسم الحب لها ثم اشتق من الحب المستعار لقلب الحب بمعنى ميل القلب وتشعب منه الافعال ومايشتق منها فقيل حببته فهو محبوب واحببته فانا محب اى اصاب حبه حبة قلبى ورسخ فيها او حببته بمحبة قلبى اى ضربته بها كما يضرب الطين على البناء كما يقال رمحته وعنته اى اصبته بالرمح والعين وضربته بهما فمدلول قولك حببته واحببته وان كان من قبيل الفعل بحسب ظاهر اللفظ الا انه فى الحقيقة قد يكون من قبيل الانفعال لان قلب المحب منفعل من المحبوب غالبا واذا استعمل فى الله عز وجل فقيل احب الله فلانا فلا مدلول له سوى الفعل فان معناه اصاب الله حبة قلبه فجعلها مصونة عن الهوى والشيطان وسائر اعداء الله تعالى ﴿ قوله تعالى والذين آمنوا اشدّ حبا لله ﴾ المفضل عليه محذوف وهم الذين اتخذوا من دون الله اندادا اى انهم اشدّ حبا لله من المتخذين الانداد لاوثانهم قال ابو البقاء مايتعلق باشدّ محذوف تقديره اشدّ حبا لله من حب هؤلاء الانداد فان الكافر يعرض عن معبوده فى وقت البلاء ويقبل على الله كما اخبر الله تعالى عنهم بقوله فاذا ركبوا فى الفلك دعوا الله مخلصين له الدين والمؤمن لايعرض عن الله فى السرّاء ولا فى الضرّاء ﴿ قوله واجرى المستقبل ﴾ يعنى ان مقتضى الظاهر ان يقال اذ بدل اذا الذى هو ظرف للماضى واذا ظرف للمستقبل لان اذ يرون ظرف لمضمون الجملة الواقعة موقع مفعولى يرى ومايرى فى المستقبل يجوز ان يكون ظرفه ظرفا للماضى ﴿ قوله اى لو يعلمون ان القوّة لله جميعا اذا عاينوا العذاب ﴾ معناه ولو يرى الذين ظلموا اشدّة عذاب الله لكماله فى القدرة والغلبة لما اتخذوا من دونه اندادا ولندموا على اتخاذهم اياها وحذف جواب لو كثير فى التنزيل قال تعالى ولو ترى اذ وقفوا على النار ولو ترى اذ الظالمون فى غمرات الموت وفى كلام الناس لو رأيت فلانا والسياط تزدحم عليه قالوا وهذا الحذف اقوى واشدّ فى التخفيف مما عين له ذلك الوعيد فالحذف لكونه يذهب خاطر المخاطب الى كل ضرب من الوعيد يكون ادل على استعظامه لانه لو ذكر يكون فهم السامع مقصورا على ماذكر وقرأ ابن عامر يرون بضم الياء على وفق قوله تعالى كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم والباقون يرون بالفتح على اسناد الرؤية اليهم واتفقت القرّاء السبعة على فتح همزة ان فى قوله تعالى ان القوّة لله جميعا وان الله الا ان نافعا وابن عامر قرآ ولو ترى بتاء الخطاب وقرأ الحسن وقتادة وشعبة ويعقوب وابو جعفر ولو ترى بتاء الخطاب وان القوّة وان الله بكسر الهمزة فيهما على الاستئناف او على اضمار القول قال الامام الواحدى والاختيار كسر ان مع المخاطبة لان الرؤية واقعة على الذين ظلموا فكان وجه الكلام استئناف ان وجواب لو مقدر تقديره حينئذ ولو ترى الذين ظلموا اذ يرون لعجبت او لرأيت امرا عظيما ثم يستأنف ان القوّة لله وقال الامام الرازى ان قرئ ولو يرى الذين بالياء المنقوطة من تحت مع كسر همزة ان يكون التقدير ولو يرى الذين ظلموا عجزهم حال مشاهدتهم عذاب الله تعالى لقالوا ان القوّة لله وان قرئ بالتاء المنقوطة من فوق وفتح همزة ان وهى قرآءة نافع وابن عامر فقد قال الفرّاء الوجه تكرير الرؤية والتقدير ولو ترى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ترى ان القوّة لله جميعا ثم انه تعالى لما هدّد الذين اتخذوا من دون الله اندادا بقوله ولو يرى الذين ظلموا زاد فى التهديد والوعيد بقوله اذ تبرأ الذين اتبعوا الآية فاذ بدل من اذ يرون كما اختاره الواحدى وبين ان من

(يحبونهم) يعظمونهم ويطيعونهم (كحب الله) كتعظيمه والميل الى طاعته اى يسوّون بينه وبينهم فى المحبة والطاعة والمحبة ميل القلب من الحب استعير لحبة القلب ثم اشتق منه الحب لانه اصابها ورسخ فيها ومحبة العبد لله تعالى ارادة طاعته والاعتناء بتحصيل مراضيه ومحبة الله للعبد ارادة اكرامه واستعماله فى الطاعة وصونه عن المعاصى (والذين آمنوا اشدّ حبا لله) لانه لاينقطع محبتهم لله تعالى بخلاف محبة الانداد فانها لاغراض فاسدة موهومة تزول بادنى سبب ولذلك كانوا يعدلون عن آلهتهم الى الله تعالى عند الشدائد ويعبدون الصنم زمانا ثم يرفضونه الى غيره (ولو يرى الذين ظلموا) ولو يعلم هؤلاء الذين ظلموا باتخاذ الانداد (اذ يرون العذاب) اذا عاينوه يوم القيامة واجرى المستقبل مجرى الماضى لتحققه كقوله تعالى ونادى اصحاب الجنة (ان القوّة لله جميعا) ساد مسدّ مفعولى يرى وجواب لو محذوف اى لو يعلمون ان القوّة لله جميعا اذا عاينوا العذاب لندموا اشدّ الندم وقيل هو متعلق الجواب والمفعولان محذوفان والتقدير ولو يرى الذين ظلموا اندادهم لاتنفع لعلموا ان القوّة لله كلها لاينفع ولا يضرّ غيره وقرأ ابن عامر ونافع ويعقوب ولو ترى على انه خطاب للنبى صلى الله عليه وسلم اى ولو ترى ذلك لرأيت امرا عظيما وابن عامر اذ يرون على البناء للمفعول ويعقوب ان بالكسر وكذا (وان الله شديد العذاب) على الاستئناف او اضمار القول

اتخذ الانداد واعتقدانهم سبب نجاتهم يتبرأون منهم يوم القيامة ونظيره قوله تعالى ويوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا وقوله تعالى الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدوّ الا المتقين وقوله كلما دخلت امة لعنت اختها ﴿ قوله وقيل عطف على تبرأ ﴾ فيكون داخلا في حيز الظرف والتقدير اذ تبرأ الذين واذ رأوا العذاب ولم يرض به المصنف لانه اختار ان يكون اذ تبرأ بدلا من قوله اذ يرون العذاب وهو يؤول الى اتحاد البدل والمبدل بحسب المفهوم واختار كونه حالا باضمار قد وعاملها تبرأ اى تبرأوا في حال رؤيتهم العذاب ورجح احتمال ان يكون وتقطعت معطوفا على تبرأ على معنى اذ تبرأ وتقطعت لانه قد ذكر ان رأوا حال من معمول تبرأ وقيد للتبرى على مايقتضيه المقام لان الكلام مسوق لاستعظام العذاب واستفظاعه والمناسب له ان يقيد تبرؤهم من الانداد بكونه في حال رؤية العذاب فلوجعل وتقطعت معطوفا على رأوا لكان تقطع الاسباب مثل رؤيتهم العذاب في كون كل منهما قيدا للتبرى ولا وجه له لان دلالة التقطع على الاستعظام ليس من حيث انه تابع للتبرئ وقيدله بل هو مستقل في الدلالة على تفظيع ما في ذلك اليوم غير تابع لشئ في الدلالة عليها وكذا الحال على تقدير جعله حالا اما من معمول تبرأ على الترادف واما من ضمير رأوا على التداخل فقول المصنف او الحال منصوب معطوف على العطف في قوله يحتمل العطف والوصل بضم الواو وفتح الصاد جمع وصلة بمعنى الاتصال والارتباط كالاتباع والاستتباع ونحوهما ﴿ قوله الحبل الذي يرتقى به الشجر ﴾ اى يتوصل به الى نيل المقصود ثم اتسع حتى قيل لكل شئ يتوصل به الى موضع او يتوسل به الى حاجة تريدها سبب فيقال للطريق سبب لانك بسلوكه تصل الى الموضع الذي تريده قال تعالى فاتبع سببا اى طريقا واسباب السموات ابوابها لان الوصول اليها يكون بدخول ابوابها والمودة التي بين القوم تسمى سببا لانهم بها يتواصلون والباء في بهم يحتمل ان تكون بمعنى عن اى تقطعت عنهم كما في قوله تعالى فاسأل به خبيرا اى عنه وفي قول الشاعر ۞ فان تسألوني بالنساء فانني ۞ خبير باحوال النساء طبيب ۞ اى عن النساء ويحتمل ان تكون للسببية اى تقطعت بسبب كفرهم الاسباب التي كانوا يرجون بها النجاة ويحتمل ان تكون للتعدية اى قطعتهم الاسباب كما تقول فرّقت بهم الطريق اى فرّقتهم ﴿ قوله ولذلك اجيب بالفاء ﴾ يعني ان قوله تعالى فنتبرأ منهم منصوب بعد الفاء بان مضمرة في جواب التمني الذي دل عليه لو ولذلك اجيب بالفاء كما اجيب بها ليت في قوله تعالى ياليتني كنت معهم فافوز فوزا عظيما تمنى الاتباع ان يكون لهم كرة اى رجعة الى الدنيا فان الكرة العود وفعلها كر يكر كرا والكاف في كما تبرأوا منصوب المحل على انها صفة مصدر محذوف اى تبرئا مثل تبرئهم ﴿ قوله مثل ذلك الارآء ﴾ المشهور الارآءة لكن العرب ربما تحذف التاء كما في قوله واقام الصلاة كذا نقله الزمخشري عن سيبويه ثم قال ولذلك وقعت الاشارة بكذلك الى مذكر وعبر عن المشار اليه بلفظ الارآء لانه يحتاج في تذكير اسم الاشارة الى تأويل ليطابق التفسير المفسر في التذكير بعده على مامر في قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وقوله كذلك اشارة الى ارآء اخر يقصد تشبيه هذا الارآء به اى يريهم الله اعمالهم مثل ذلك الارآء ويجوز ان يكون ذلك اشارة الى ارآئهم الاهوال المذكورة سابقا من شدة عذاب الله تعالى بحيث يتقنوا بها ان الله قوى عزيز وتقطع مابينهم من الاسباب اى مثل ارآئهم ماذكر من الاحوال يريهم الله اعمالهم حسرات ﴿ قوله ندامات ﴾ يريد ان الحسرات جمع حسرة وهي شدة الندم والندم تألم القلب بانحساره عما يهواه تألما بحيث يبقى النادم كالحسير من الدواب وهو الذي انقطعت قوته فصار بحيث لا ينتفع به واصل الحسرة الكشف يقال حسرت المرأة قناعها اذا كشفته تحسر حسرا من باب ضرب وحسر البعير يحسر حسورا اى اعيى مثل دخل يدخل دخولا ومن فات عنه مايهواه وانكشف قلبه عنه يلزمه الندم والتأسف على فواته فلذلك عبر عن الحسرة التي هي انكشاف القلب عما يهواه بلازمه الذي هو الندم والرؤية ههنا ان كانت بصرية تعدى الى اثنين بنقلها من باب الافعال اولهما الضمير وثانيهما اعمالهم ويكون حسرات على هذا حالا من اعمالهم والمعنى ان اعمالهم تنقلب حسرات فلا يرون اعمالهم الا حال كونها حسرات وان كانت قلبية تعدى بالنقل الى ثلاثة مفاعيل ثالثها حسرات والمعنى ماذكر وعليهم فيه وجهان احدهما ان يتعلق بحسرات لان تحسر يعدى بعلى وحينئذ لابد من تقدير مضاف اى على تفريطهم وثانيهما ان يتعلق بمحذوف منصوب على انه صفة لحسرات اى حسرات مستولية عليهم فان ماعملوه من المبرات محبطة بالكفر فيتحسرون لم ضيعوها ويتحسرون على مافعلوا من المعاصي لم عملوها عن السدي ترفع لهم الجنة فينظرون اليها والى بيوتهم فيها فيقال لهم تلك مساكنكم لو اطعتم الله ثم تقسم بين المؤمنين فذلك حين يتحسرون

(اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا) بدل من اذ يرون اى اذ تبرأ المتبوعون من الاتباع وقرئ بالعكس اى تبرأ الاتباع من الرؤساء (ورأوا العذاب) اى رآئين له والواو للحال وقد مضمرة وقيل عطف على تبرأ (وتقطعت بهم الاسباب) يحتمل العطف على تبرأ او رأوا او الحال والاول اظهر والاسباب الوصل التي كانت بينهم من الاتباع والاتفاق على الدين والاغراض الداعية الى ذلك واصل السبب الحبل الذي يرتقى به الشجر وقرئ تقطعت على البناء للمفعول (وقال الذين اتبعوا لو ان لنا كرة فنتبرأ منهم كما تبرأوا منا) لو للتمني ولذلك اجيب بالفاء اى ليت لنا كرة الى الدنيا فنتبرأ منهم (كذلك) مثل ذلك الارآء الفظيع (يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم) ندامات وهي ثالث مفاعيل يرى ان كان من رؤية القلب والا فحال

قوله اصله ومايخرجون الخ يعنى ان تقديم المسند قديكون لتقوية الحكم فقط وقديكون لاختصاصه بالمسند اليه والاختصاص غير مناسب بهذا المقام اذليس المقام مقام تردد ونزاع فى ان الخارج هم او غيرهم على الشركة او الانفراد بل اللائق بالمقام القطع والبت بانهم لايخرجون من النار البتة فلذلك حمل التقديم على افادة التقوى ثم ان الله تعالى لمابين التوحيد ودلائله واتبعه بذكر الشرك ومايترتب عليه من الاهوال العظام ذكر بعده ماانعم به على الفريقين وان معصية من عصاه وكفر به لم يؤثر فى قطع نعمه واحسانه اليهم فقال ياايها الناس كلوا مما فى الارض حلالا طيبا ذكر المصنف لانتصاب حلالا ثلاثة أوجه الاول ان يكون مفعول كلوا والظاهران تكون من التبعيضية متعلقة بمحذوف منصوب على انه حال من حلالا وكان فى الاصل صفة له فلما قدم عليه انتصب حالا اى كلوا كائنا من الذى اى حال كونه من الذى فى الارض حلالا والثانى ان يكون صفة مصدر محذوف وحينئذ يكون مفعول كلوا محذوفا ومافى الارض صفة لذلك المفعول المحذوف اى كلوا حلالا شيأ اورزقا كائنا مما فى الارض والثالث ان يكون حالا من ما بمعنى الذى اى كلوا من الذى فى الارض حال كونه حلالا ومن التبعيضية فى موضع المفعول اى كلوا مافى الارض حلالا قوله ومن للتبعيض على تقدير ان يكون حلالا حالا اذلو كان مفعولا يكون من لابتداء الغاية متعلقا بكلوا لاللتبعيض لان من التبعيضية تكون فى موقع المفعول ولايجوز ان تكون حالا من حلالا قدم عليه لتنكيره لان كون من التبعيضية ظرفا مستقرا وكون اللغو حالا لايقول به النحاة كذا فى الحواشى السعدية قوله يستطيبه الشرع فيكون الطيب بمعنى الحلال وحينئذ لايكون لذكر الطيب بعده كثير فائدة فينبغى ان يفسر بما يستلذ ويستطيبه الشهوة المستقيمة لئلا يكون ذكره تكرارا قوله لاتقتدوا به فى اتباع الهوى اى مايزينه الشيطان لكم من تحريم حلال واستحلال حرام فى الشرع قرأ ابن عامر والكسائى وقنبل وحفص عن عاصم ويعقوب خطوات بضم الخاء والطاء وباقى السبعة بسكون الطاء وهما اى تسكين الطاء وضمها لغتان فى خطوة بضم الخاء فان فعلة الساكنة العين السالمة اذا كانت اسما جاز فى جمعها بالالف والتاء ثلاثة اوجه كلها لغات مسموعة عن العرب سكون العين وضمها اتباعا للفاء وفتحها تخفيفا قيل تحريك العين فى جمع فعلة هو الفارق بين كونها اسما وصفة فان ماكان اسما منها جمعته بتحريك العين نحو غرفة وغرفات وظلمة وظلمات وتمرة وتمرات وماكان صفة جمعته بسكون العين نحو ضخمة وضخمات وعبلة وعبلات فان الضخم الغليظ من كل شئ والانثى ضخمة والجمع ضخمات بالتسكين لانه صفة وانما يحرك اذا كان اسما مثل جفنات وتمرات ورجل عبل الذراعين ضخمهما وفرس عبل الشوى اى غليظ القوآئم وامرأة عبلة اى تامة الخلق والجمع عبلات وعبال مثل ضخمات وضخام كذا فى الصحاح بعبارته والخطوة من الاسماء لامن الصفات فينبغى ان تجمع بتحريك العين وقرئ خطوات بفتح الخاء والطاء وهى جمع خطوة بفتح الخاء والفرق بين الخطوة بالضم والفتح ان المفتوح مصدر دال على المرة من خطا يخطو اذا مشى والمضموم اسم لما بين القدمين من المسافة كالغرفة اسم للشئ المغترف وقيل انهما لغتان بمعنى واحد ذكره ابو البقاء وعلى التقديرين يكون المعنى لاتتبعوا سبيله ولاتسلكوا طريقه ولاتقتفوا اثره ولاتأتموا به ولاتطيعوه فيما يزين لكم من المعاصى ومن قرأها بضم الخاء والطاء وبالهمزة بدل الواو ابدل الهمزة من الواو وان لم تكن الواو مضمومة بناء على انها جاورت الضمة قبلها فصارت الضمة كأنها على الواو فقلبت همزة كما تقلب اذا كانت نفسها مضمومة فى نحو وجوه ووقتت فقيل اجوه واقتت قوله ظاهر العداوة على ان يكون مبين من ابان بمعنى بان وظهر وجعله الواحدى من ابان المتعدى حيث قال انه عدو مبين فقد ابان عداوته لكم باباءه السجود لابيكم آدم وهو الذى اخرجه من الجنة قوله واستعير الامر لتزيينه جواب عمايقال كيف يكون الشيطان آمرا ولاعلو له ولاتسلط لقوله ليس لك عليهم سلطان والامر لايتصور الا ممن له علو وغلبة وهذا السؤال انما يتجه على قول من لم يكتف فى صحة الامر بالاستعلاء بل شرط ان يكون الآمر غالبا فى الحقيقة فان مجرد الاستعلاء لاينافى ان لايكون له سلطان اى غلبة وعلو * وتقرير الجواب ان قوله يأمركم من قبيل الاستعارة التبعية حيث شبه بعثه على الشر بامر الآمر به فى ان كلا منهما سبب لوقوع الشر فاطلق اسم المشبه به على المشبه ثم اشتق من الامر بمعنى البعث لفظ يأمركم فيكون استعارة تبعية قوله تسفيها لرأيهم علة لقوله واستعير يعنى عدل عن التصريح بلفظ الوسوسة والبعث وسلك مسلك الاستعارة بناء على ان تنزيل وسوسة الشيطان منزلة امره يستلزم تنزيل من يطيعه ويقبل وسوسته منزلة المأمور فكان فى سبيل سلوك الاستعارة رمز الى انهم بمنزلة المأمورين

(وماهم بخارجين من النار) اصله ومايخرجون فعدل به الى هذه العبارة للمبالغة فى الخلود والاقناط من الخلاص والرجوع الى الدنيا (ياايها الناس كلوا مما فى الارض حلالا) نزلت فى قوم حرموا على انفسهم رفيع الاطعمة والملابس وحلالا مفعول كلوا او صفة مصدر محذوف او حال مما فى الارض ومن للتبعيض اذلا يؤكل كل ما فى الارض (طيبا) يستطيبه الشرع او الشهوة المستقيمة اذ الحلال دل على الاول (ولاتتبعوا خطوات الشيطان) لاتقتدوا به فى اتباع الهوى فتحرموا الحلال وتحللوا الحرام وقرأ نافع وابوعمرو وحمزة والبزى وابوبكر بتسكين الطاء وهما لغتان فى جمع خطوة وهى مابين قدمى الخاطى وقرئ بضمتين وهمزة جعلت ضمة الطاء كأنها عليها وبفتحتين على انه جمع خطوة وهى المرة من الخطو (انه لكم عدو مبين) ظاهر العداوة عند ذوى البصيرة وان كان يظهر الموالاة لمن يغويه ولذلك سماه وليا فى قوله اولياؤهم الطاغوت (انما يأمركم بالسوء والفحشاء) بيان لعداوته ووجوب التحرز عن متابعته واستعير الامر لتزيينه وبعثه لهم على الشر تسفيها لرأيهم وتحقيرا لشأنهم

المنقادين له تحقيرا و تسفيها لرأيهم ﴿قوله فانه سوء لاغتمام العاقل به﴾ اى لحزنه جعل عطف الفحشاء على السوء من قبيل عطف الصفة مع اتحاد الذات بناء على انه فسرهما بما يعم جميع المعاصى سوآء كانت من افعال الجوارح او من افعال القلوب ثم اشار الى ان بين السوء و الفحشاء مغايرة بحسب المفهوم قال سيبويه السوء مصدر ساءه يسوء سوءا ومساءة اذا احزنه وسؤته فسيء اى احزنته فحزن قال تعالى سيئت وجوه الذين كفروا وقال الشاعر

❊ ان يك هذا الدهر قدساءنى ❊ فطالما قدسرنى الدهر ❊

وسميت المعصية سوءا لانها تسوء صاحبها اى تحزنه لسوء عاقبتها و الفحشاء مصدر من الفحش كالبأساء من البأس و الفحش قبح المنظر ثم توسع فيه حتى صار يعبر به عن كل مستقبح معنى كان او عينا فاطلاق السوء و الفحشاء على المعصية من قبيل التوصيف بالمصدر للمبالغة مثل رجل عدل ﴿قوله تعالى وان تقولوا﴾ عطف على قوله بالسوء تقديره وبان تقولوا وهو اقبح ما امر به الشيطان من القبائح لان وصفه بما لاينبغى ان يوصف به من اعظم انواع الكبائر كان الفحشاء اقبح انواع السوء على ماقيل ﴿قوله واما اتباع المجتهد الخ﴾ اشارة الى جواب مايقال اذا دل الدليل على حرمة اتباع الظن رأسا وكونه مما بعث الشيطان عليه ووسوس به فكيف يصح الحكم بغالب الظن فى كثير من الاحكام فان عامة الاحكام الفقهية مبنية على غلبة الظن فان المجتهدين يستنبطون اكثر الاحكام بادلة ظنية واجمع الائمة على انه يجب علينا اتباع ظن المجتهد وانما قلنا الاحكام الفقهية مبنية على الظن لانها تستفاد من الادلة السمعية وهى انما تفيد الظن لان افادتها للاحكام يقينا تتوقف على العلم باحوال الرواة وانهم بلغوا عدد التواتر وبانعدام المجاز والحذف والاضمار والاشتراك والنسخ والمعارض وشئ منها غير معلوم قال المصنف فى اصوله المسمى بالمنهاج المجتهد اذا ظن الحكم وجب عليه الفتوى والعمل به للدليل القاطع على اتباع الظن فالحكم مقطوع فى طريقه انتهى كلامه بعبارته قوله للدليل القاطع وهو اجماع المجتهدين على ان كل مظنون يجب العمل به وايضا ان الحكم المظنون اما ان يعمل بكل واحد من طرفيه فيلزم الجمع بين النقيضين او بترك العمل بكل واحد من الطرفين فيلزم رفع النقيضين او يعمل بالطرف المرجوح فقط وهو خلاف المعقول فتعين ان كل مظنون يجب العمل به فنقول فى حق الحكم الذى ادى اليه ظن مسند الى مدرك شرعى انه حكم مظنون ونجعله صغرى ونضم اليه قولنا فكل مظنون يجب العمل به لينتج قطعا ان هذا الحكم يجب العمل به وتمسك نفاة القياس على مذهبهم بقوله تعالى وان تقولوا على الله مالاتعلمون والجواب عنه انه متى قام الدليل على ان العمل بالقياس واجب كان العمل بالقياس قولا بما نعلم لا بما لا نعلم ﴿قوله الضمير للناس﴾ اى فى قوله ياايها الناس كلوا فيكون التفاتا من الخطاب الى الغيبة والنكتة انهم ابرزوا فى صورة الغائب الذى يتعجب من فعله حيث دعى الى الله والنور والهدى فاجاب باتباع ابيه وبل فى قوله تعالى بل نتبع عاطفة لهذه الجملة على جملة محذوفة قبلها تقديره لانتبع ما انزل الله بل نتبع كذا فاجابهم بقوله اولو كان آباؤهم ولما اقتضت الهمزة صدر الكلام واقتضت الواو سوآء كانت عاطفة او حالية وسطه قدر الزمخشرى بين الهمزة والواو جملة لتقع الهمزة فى صدرها فقال ايتبعونهم ولو كان آباؤهم لايعقلون شيأ من الدين ولا يهتدون للصواب ثم ان كانت الواو عاطفة تحتاج الى ان يقدر بعد تلك الجملة المقدرة جملة اخرى ليعطف عليها مابعد الواو تقديرها ايتبعون آباءهم لو كانوا يعقلون شيأ بل ولو كانوا لايعقلون وجواب لو محذوف والجملة المقدرة المصدرة بالهمزة دليل الجواب لانفس الجواب عند البصريين وان كانت حالية يكون المقصود استقصاء الاحوال التى يقع فيها الفعل والدلالة على ان الفعل هل يوجد فى كل حال حتى فى هذه الحال التى يبعد وجود الفعل فيها كل البعد فعلى هذا يمكن ان يجمع بين احتمال كون الواو عاطفة وبين احتمال كونها حالية لان الواو التى للحال فى الاصل عاطفة استعملت لمجرد الدلالة على الربط فجاز ان تكون عاطفة للحال المذكورة بعدها على الحال المقدرة قبلها والمعطوف على الحال حال فصح ان يقال انها للحال من حيث انها عطفت جملة حالية على حال مقدرة وصح ان يقال انها للعطف من حيث ذلك العطف ﴿قوله لمن قدر على النظر والاجتهاد﴾ قال القرطبى فرض العامى الذى لايستقل باستنباط الاحكام من اصولها لعدم اهليته له فيما لايعلمه من امر دينه ويحتاج اليه ان يقصد اعلم من فى زمانه ببلده فيسأله عن نازلته ويمتثل فيها فتواه لقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون وعليه ان يجتهد فى تعيين اعلم اهل زمانه بالبحث عنه حتى يتفق اكثر الناس عليه وعلى العالم ايضا ان يقلد عالما مثله فى نازلة خفى عليه وجه الدليل فيها ثم ان

سوء والفحشاء ماانكره العقل واستقبحه
رع والعطف لاختلاف الوصفين فانه
لاغتمام العاقل به وفحشاء باستقباحه
وقيل السوء يعم القبائح والفحشاء ما يجاوز
فى القبح من الكبائر وقيل الاول مالا
فيه والثانى ماشرع فيه الحد (وان تقولوا
الله مالاتعلمون) كاتخاذ الانداد وتحليل
مات وتحريم الطيبات وفيه دليل على
من اتباع الظن رأسا واما اتباع المجتهد
دى اليه ظن مستند الى مدرك شرعى
عوبه قطعى والظن فى طريقه كما بيناه
كتب الاصولية (واذا قيل لهم اتبعوا
زل الله) الضمير للناس وعدل عن الخطاب
م للنداء على ضلالهم كأنه التفت الى
لاء وقال لهم انظروا الى هؤلاء الحمقى
يجيبون (قالوا بل نتبع ماألفينا عليه
) ماوجدناهم عليه نزلت فى المشركين
وا باتباع القرءان وسائر ما انزل الله من الحجج
ايات فجنحوا الى التقليد وقيل فى طائفة
اليهود دعاهم رسول الله صلى الله عليه
الى الاسلام فقالوا نتبع ماوجدنا عليه
لانهم كانوا خيرا منا وأعلم وعلى هذا
ما انزل الله التوراة لانها ايضا تدعو الى
لام (اولو كان آباؤهم لايعقلون شيأ
يهتدون) الواو للحال او العطف والهمزة
د والتعجيب وجواب لو محذوف اى لو
آباؤهم جهلة لايتفكرون فى امر الدين
يهتدون الى الحق لاتبعوهم وهو دليل
المنع من التقليد لمن قدر على النظر
جتهاد واما اتباع الغير فى الدين اذا علم
ما انه محق كالانبياء والمجتهدين
لاحكام فهو فى الحقيقة ليس بتقليد بل
لما انزل الله

(ومثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لايسمع الادعاء ونداء) على حذف مضاف تقديره ومثل داعى الذين كفروا كمثل الذى ينعق اومثل الذين كفروا كمثل بهائم الذى ينعق والمعنى ان الكفرة لانهماكهم فى التقليد لا يلقون أذهانهم الى مايتلى عليهم ولايتأملون فيما يقرّر معهم فهم فى ذلك كالبهائم التى ينعق عليها فتسمع الصوت و لاتعرف مغزاه وتحس بالنداء ولاتفهم معناه وقيل هو تمثيلهم فى اتباع آبائهم على ظاهر حالهم جاهلين بحقيقتها بالبهائم التى تسمع الصوت ولاتفهم ماتحته اوتمثيلهم فى دعائهم الاصنام بالناعق فى نعقه وهو التصويت على البهائم وهذا يغنى عن الاضمار ولكن لايساعده قوله الادعاء ونداء لان الاصنام لاتسمع الاان يجعل ذلك من باب التمثيل المركب (صم بكم عمى) رفع على الذم (فهم لايعقلون) اى بالفعل للاخلال بالنظر (ياايها الذين آمنوا كلوا من طيبات مارزقناكم) لما وسع الامر على الناس كافة واباح لهم مافى الارض سوى ماحرّم عليهم امر المؤمنين منهم ان يتحرّوا طيبات مارزقوا

الله تعالى لما حكى عن الكفار انهم عند الدعاء الى اتباع ما انزل الله تركوا النظر واخلدوا الى التقليد وقالوا بل نتبع ماألفينا عليه آباءنا ضرب لهم هذا المثل منبها للسامعين انهم انما وقعوا فيه بسبب ترك الاصغاء وقلة الاهتمام بالدين فصيرهم من هذا الوجه بمنزلة الانعام ومثلهم بهذا المثل حيث صيرهم كالبهيمة فكان ذلك فى نهاية الزجر والردع لمن يسمعه عن التقليد فقال ومثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لايسمع الادعاء ونداء النعيق صوت الراعى على غنمه يقال نعق ينعق نعقا ونعيقا اذا صاح بالغنم زجرا واختلف فى معنى الآية فذكر المصنف اوّلا ان المثل مضروب لتشبيه داعى الكفرة بالناعق ونفس الكفرة بالانعام كأنه قيل ومثلك يامحمد ومثل الذين كفروا فى وعظهم ودعائهم الى الله كمثل الراعى الذى يصيح بالغنم ويكلمها ويقول كلى واشربى وارعى وهى لاتفهم شيأ مماتقول لها كذلك هؤلاء الكفار كالبهائم لايعقلون عنك ولاعن الله شيأ وهذا المعنى لايستفاد من نظم الآية الابان يقدّر المضاف فى احد الموضعين امافى جانب المبتدأ اى ومثل داعى الذين كفروا وامافى جانب الخبر اى كمثل بهائم الذى ينعق اى كبهائم الشخص الذى ينعق بمالايسمع والمراد بمالايسمع البهائم وضع موضع المضمر وعلى التقديرين يكون المعنى ماذكره وتقدير المضاف انمايحتاج اليه اذاجعل الكلام من قبيل التشبيه المفروق فان مطابقة المفردات المشبهة بها لاتحصل الابالتقدير فى احد الجانبين وتوضيح المقام ان قوله الذى ينعق بمالايسمع الادعاء يشتمل على امور الناعق ونعيقه والبهائم المنعوق بها وكذا فى جانب المشبه امور الذين كفروا وداعيهم ودعاؤه فجاز ان يكون التشبيه المذكور فى الآية من قبيل التشبيه المفروق حتى يكون الداعى كالناعق والكفرة كالبهائم ودعاء الداعى بالكفرة كنعيق الناعق بالبهائم وجاز ايضا ان يكون من قبيل الهيئات المشبهة بان يشبه المجموع بالمجموع ولايلزم فيه مطابقة اجزاء احد الطرفين باجزاء المجموع الآخر ومثل هذا التشبيه يسمى تشبيها تمثيليا لان وجه الشبه منتزع من عدّة امور متوهمة ولمالم يقصد تشبيه المفردات بالمفردات لم يحتج الى تقدير المفردات فى احد الجانبين والى هذا الوجه اشار المصنف بقوله وقيل هو تمثيلهم فى اتباع آبائهم على ظاهر حالهم الخ فانه مبنىّ على ان يكون الكلام من قبيل المركب التمثيلى بان يشبه حالهم فى اتباعهم آباءهم الذين يدعونهم الى الكفر بحال البهائم فى استماع الاصوات فكما انها لاتسمع الاظاهر الصوت ولاتفهم ماتحته من المعنى فكذلك هؤلاء لايتبعون الاظاهر حال الآباء ولايفهمون أهم على حق ام باطل فالداعى على هذا الوجه هو الداعى الى الكفر وهم الآباء فانهم فى دعاء اعقابهم الى التقليد بمنزلة الرعاة الذين ينعقون بالبهائم فى ان كلا منهما تعامل مع من لايحس منه الاظاهر حاله وكذا قوله اوتمثيلهم فى دعائهم الاصنام فانه ايضا تشبيه تمثيلى لايحتاج فيه الى اعتبار الحذف والمعنى مثل الذين كفروا فى عقلهم فى عبادتهم لهذه الاصنام كمثل الراعى اذاتكلم مع البهائم فكما انه يقضى على ذلك الراعى بقلة العقل فكذا ههنا والمصنف جعل التشبيه الواقع فى الآية على جميع التقادير من قبيل التشبيه المفروق فلذلك زيف الوجه الرابع بانه لاوجه حينئذ للاستثناء اعنى قوله الادعاء ونداء اذلاوجه له فى التشبيه ولان الاصنام لاتسمع شيأ فان قوله الادعاء استثناء مفرّغ لان قوله بما لايسمع لم يأخذ مفعوله فيكون صورة التشبيه هكذا دعاء الاصم كمن ينعق بما لاينحصر مسموعه فى الدعاء لايسمع غيره ولاوجه له * فان قيل كيف ذم البهائم بانها لاتسمع الاالدعاء مع ان مدلولات الالفاظ لاتسمع انما المسموع هو الصوت والنداء وقولنا لايسمع الاالمسموع لايكون ذما لاحد * والجواب ان المراد كمثل الذى ينادى بمالايؤدّى سماعه الى فهم المعنى فكأنه قيل لايفهم الاالصوت والنداء قيل الفرق بين الدعاء والنداء ان الدعاء للقريب والنداء للبعيد ويحتمل ان يكون الدعاء اعم من النداء **قوله رفع على الذم** اى على تقدير هم ثم انه تعالى لماشبههم بالبهائم زاد فى تقبيح حالهم فقال صم بكم عمى على التشبيه البليغ لانهم صاروا بمنزلة الصم فى ان الدعاء الذى سمعوه كأنهم لم يسمعوه وبمنزلة البكم فى انهم لم يستجيبوا لما دعوا اليه وبمنزلة العمى من حيث اعراضهم عن الدلائل كأنهم لم يشاهدوها ثم انه تعالى لماشبههم بعادمى هذه القوى الثلاث التى يتوسل بها الى تمييز الحق من الباطل واختيار الحق فرّع على هذا التشبيه قوله فهم لايعقلون اى لايكسبون الحق انما جبلوا عليه من العقل الغريزى لان اكتسابه انما يكون بالنظر والاستدلال ومن كان كالاصم والاعمى فى عدم استماع الدلائل ومشاهدتها كيف يستدل على الحق وبعقله ولهذا قيل من فقد حسا فقد فقد علما وليس المراد نفى اصل العقل عنهم لان نفيه رأسا لايصلح طريقا للذم واشار المصنف رحمه الله الى هذا المعنى بقوله اى بالفعل **قوله سوى ماحرّم عليهم** مبنىّ على ان الكفار مخاطبون بالفروع والمراد بالرزق فى قوله ان يتحرّوا

طيبات مارزقوا الحلال قال تعالى ولاتتبدّلوا الخبيث بالطيب اى لاتتبدّلوا الحرام بالحلال و الثانى بمعنى الطاهر
قال تعالى فتيمموا صعيدا طيبا و الثالث بمعنى الحسن قال تعالى اليه يصعد الكلم الطيب اى الحسن من كلام المؤمنين
و الرابع بمعنى المؤمن قال تعالى ليميز الله الخبيث من الطيب يعنى الكافر من المؤمن و قد فسره المصنف عن قرب بما
تستطيبه الشهوة المستقيمة اى يستلذه الطبع السليم و هذا المعنى هو المناسب بهذا المقام من جملة الكلام على الحلال
و الظاهر من الشكر لان المقام مقام امتنان بما رزقهم من لذآئذ الاحسان و طلب شكر النعم المنان بخلاف ماسبق
فانه مقام الاحتياط و التحرّز من الشهوات و عن اتباع خطوات الشيطان و الميل الى مازينه من العصيان و مقصود
المصنف هنا بيان الفرق بين الخطاب الاوّل بقوله ياايها الناس كلوا مما فى الارض حلالا طيبا و بين قوله هنا ياايها
الذين آمنوا كلوا من طيبات مارزقناكم يعنى ان الخطاب بقوله ياايها الناس يعم الناس كافة و وسع الامر عليهم حيث
اباح لهم مافى الارض سوى ماحرّم عليهم فان قوله كلوا حلالا تنبيه على انه لم يحظر عليهم الاتناول المحرّم و عقبه
بالنهى عن اتباع خطوات الشيطان و جعل الخطاب فى هذه الآية مختصا بالمؤمنين و امرهم ان لايتوسعوا فى تناول
مارزقوه بل يتخيروا من الطيب بخير الناس مما فى الارض و امر فى الاولى بالتحرز عن خطوات الشيطان و عن
الانقياد له فيما زينه من العصيان و امرهنا بالشكر لله تعالى الذى هو ارفع المنازل للعباد و نبه بقوله ان كنتم اياه
تعبدون على ان عبادته تعالى لاتتم الابشكره و هذا الامر ليس امر اباحة بل هو للايجاب اذ لاشك فى انه يجب على
العاقل ان يعتقد بقلبه ان من اوجده و انعم عليه بما لم يحص من النعم الجليلة مستحق لغاية التعظيم و ان يظهر ذلك
بلسانه و بسائر جوارحه و جواب قوله ان كنتم اياه محذوف اى فاشكروا له على ما اباح لكم من الطيبات المستلذات
و اياه تعبدون قدّم عليه ليفيد الاختصاص مع ان عامله رأس آية تقدّم عليه لرعاية الفواصل اى اشكروا له ان صح
انكم تخصونه بالعبادة و تقرّون انه هو الهكم و مولى نعمكم ﴿قوله فان المعلق بفعل العبادة﴾ جواب سؤال
يتوقف بيانه على مقدمة و هى ان الامام الشافعى رحمه الله ذهب الى ان الحكم المعلق على مادخلت عليه كلمة ان ينتفى عند
انتفاء مدخولها و استدل عليه بانها انما تدخل على الشرط و من المعلوم ان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط
و خالفه الحنفية مستدلين بقوله تعالى و اشكروا لله ان كنتم اياه تعبدون فانه تعالى علق الامر بالشكر و ايجابه
بكلمة ان على فعل العبادة مع ان من لم يفعل هذه العبادات يجب الشكر عليه ايضا فاذكرتم من الدليل الدال على ان
المعلق بالشرط يعدم عند عدمه معارض بهذه الآية و المصنف اجاب عن معارضة خصمه بمنع دلالة الآية على
خلاف مذهبه و ذلك لان الحكم المعلق بفعل العبادة هو الامر بالشكر لاتمام ذلك الفعل و عند انتفاء الفعل لايتصوّر
تمامه فينتفى الامر بالشكر بانتفائه لان الامر لايتعلق بالمستحيل و استدلت الحنفية ايضا بقوله تعالى و لاتكرهوا
فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه تعالى علق النهى عن الاكراه على الزنى على ارادتهن التحصن مع ان النهى
عن الاكراه لاينعدم بانعدام ارادتهن التحصن و اجاب المصنف عن هذه المعارضة فى اصوله بقوله قلنا لانسلم
بل انتفى الحرمة لامتناع الاكراه انتهى جوابه بعبارته اى قلنا لانسلم عدم انتفاء المشروط و هو حرمة الاكراه بانتفاء
الشرط الذى هو ارادة التحصن بل انتفى الحرمة بانتفاء الارادة لامتناع الاكراه عند انعدام ارادتهن التحصن
فينعدم النهى عن الاكراه حينئذ لان النهى عن الشئ يتوقف على امكانه لان النهى عن الممتنع غير مفيد فهذه
المعارضة مع جوابها نظير لما نحن فيه ﴿قوله صلى الله عليه وسلم الانس و الجن﴾ منصوبان بالعطف على اسم ان
و فى نبأ عظيم خبرها ﴿قوله اخلق الخ﴾ استئناف ثم انه تعالى لما امر فى الآية المتقدمة باكل الحلال الطيب
فصل المحرّمات بقوله انما حرّم عليكم الميتة و الدم و هذه الآية عامة تخصصت بقوله عليه الصلاة و السلام *احلت
لنا ميتتان السمك و الجراد و دمان الكبد و الطحال* و قوله صلى الله عليه وسلم فى البحر * الطهور ماؤه الحل ميتته *
و قال عبدالله بن ابى اوفى رحمه الله غزونا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات نأكل الجراد و ظاهره
اكل الجراد كيفما مات و تقول الميتة و ان كانت متناولة للسمك و الجراد بحسب اللغة و كذا الدم و ان كان متناولا
للكبد و الطحال لغة الا ان الميتة و الدم لايتناول ماذكر بحسب العرف و المراد منهما مفهومهما العرفى و هذا
معنى قوله اخرجهما العرف فاذا ذكيت الناقة او البقرة او الشاة فذكاة جنينها ذكاتها الا ان ينفصل حيا فلابدّ
من ذكاته ﴿قوله و الحرمة المضافة الى العين الخ﴾ يعنى ان نحو الحل و الحرمة اذا اضيف الى الاعيان لايمكن
ان تجعل الاضافة حقيقية بل لابدّ من تقدير المضاف نحو حل اكلها او شربها او لبسها او غير ذلك لان الاحكام

ويقوموا بحقوقها قال ﴿ واشكروا لله ﴾
على مارزقكم واحل لكم ﴿ ان كنتم اياه
تعبدون ﴾ ان صح انكم تخصونه بالعبادة
وتقرّون انه مولى النعم فان عبادتكم لاتتم
الابالشكر فان المعلق بفعل العبادة هو الامر
بالشكر لاتمامه وهو عدم عند عدمه وعن النبى
صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى انى
والانس والجن فى نبأ عظيم اخلق ويعبد
غيرى وارزق ويشكر غيرى ﴿ انما حرّم
عليكم الميتة ﴾ اكلها او الانتفاع بها وهى
التى ماتت من غير ذكاة والحديث الحق
بها ماابين من حىّ والسمك والجراد اخرجهما
العرف عنها اواستثنى الشرع والحرمة
المضافة الى العين تفيد عرفا حرمة التصرف
فيها مطلقا الا ما خصه الدليل كالتصرف
فى المدبوغ

(الشرعية)

الشرعية انما تتعلق بافعال المكلفين لابالاعيان الخارجية فلذلك اختلفوا في ان التحريم المضاف الى الاعيان هل يقتضي الاجمال اولا فقال الكرخي انه يقتضي الاجمال اذلا يمكن وصفها بالحل و الحرمة فلابدّ من صرفهما الى فعل خاص مما يتعلق بهـا من الافعال فان تبعيد النجس مثـلا عن البدن و الثوب و المكان فعل من الافعال المتعلقة به وليس بمحرم فاذاقلنا النجس حرام فلابدّ من صرف هذا التحريم الى فعل خاص وليس بعض الافعال اولى من بعض فوجب صيرورة الآية مجملة واما اكثر العلماء فقالوا انها ليست مجملة بل هذه اللفظة تفيد في العرف حرمة التصرف في تلك الاعيان مطلقا الا ماخصه الدليل كالتصرّف في الجلد المدبوغ و ازالة النجاسات عما لايلابس المصلي في الصلاة ﴿قوله انما خص اللحم﴾ يعني انه انعقد اجماع الامة على ان الخنزير حرام لعينه فيكون بجميع اجزآئه محرما وانما ذكر الله لحمه بناء على انّ معظم الانتفاع بالخنزير هو الانتفاع باكل لحمه و ما في قوله تعالى و ما اهل به لغير الله موصولة بمعنى الذي و محلها النصب عطفا على الميتة و اهل مبني للمفعول و القائم مقام الفاعل هو الجار و المجرور في به و الضمير يعود على ما والباء بمعنى في ولابدّ من حذف مضاف اي في ذبحه لان المعنى و ماصيح في ذبحه لغير الله و العرب كانوا يسمون الاوثان عند الذبح و يرفعون اصواتهم عند ذبحهم بذكرها فعني قوله و مااهل به لغير الله ماذبح للاصنام و الطواغيت قال العلماء لو ذبح مسلم ذبيحة و قصد بها التقرب الى غير الله تعالى صار مرتدا و ذبيحته ميتة و هذا الحكم في ذبائح غير اهل الكتاب و اما ذبائح اهل الكتاب فتحل لنا لقوله تعالى و طعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم روي عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه قال اذا سمعتم اليهود و النصارى يهلون لغير الله تعالى فلا تأكلوا واذا لم تسمعوا فكلوا فان الله تعالى قد احل ذبائحهم و هو يعلم مايقولون و الحاصل ان الامام مالكا و الامام الشافعي و اباحنيفة و الامام احمد اتفقوا على انه لاتحل ذبيحة الكتابي اذا سمي عليها غير الله لهذه الآية فان قوله تعالى و طعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم عام و قوله و مااهل به لغير الله خاص و الخاص مقدم على العام و من في قوله تعالى فمن اضطر يحتمل ان تكون شرطية فيكون اضطر في محل الجزم بها على انه فعل الشرط و قوله فلا اثم جواب الشرط و الفاء فيه لازمة و يحتمل ان تكون موصولة بمعنى الذي و اضطر صلتها فلا محل له من الاعراب و محل فلا اثم الرفع على الخبرية لتضمن المبتدأ معنى الشرط و قوله غير باغ نصب على انه حال من فاعل فعل محذوف بعد قوله اضطر تقديره فمن اضطره احدامرين احدهما الجوع الشديد مع عدم وجدان مأكول حلال يسدّ رمقه و ثانيهما الاكراه على تناوله فتناوله غير باغ على مضطر آخر بان حصل ذلك المضطر الآخر من الميتة مثلا قدر مايسد به جوعته فاخذه منه و تفرد باكله و هلك الآخر جوعا و هذا حرام لان موت الآخر جوعا ليس اولى من موته و الاستئثار التفرد بالشيء دون غيره ﴿قوله ولاعاد﴾ من العدو و هو التعدي و التجاوز في الامر عما حدّ له فيه واختلف في تعيين ذلك الحدّ قال الامام الشافعي و ابو حنيفة واصحابه رحمهم الله لا يأكل المضطر الميتة الا قدر مايمسك به رمقه وقال عبدالله بن الحسن العنبري يأكل منها مايسدّ جوعته و عن الامام مالك يأكل حتى يشبع و يتزوّد فان وجدغني عنها طرحها والاقرب في دلالة الآية ماذكرناه اولا لان سبب الرخصة اذا كان الالجاء فمتى ارتفع الالجاء ارتفعت الرخصة كمن وجد من الحلال قدرا يمسك به رمقه لم يحل له تناول الميتة لارتفاع الالجاء الى اكلها بوجود ذلك المقدار من الحلال فكذا اذازال الاضطرار باكل قدر منه فالزآئد محرم و الاعتبار في ذلك بسدّ الجوعة على قول العنبري و اشار المصنف الى هذين القولين بقوله سدّالرمق او الجوعة ﴿قوله وقيل غير باغ على الوالي﴾ قال الرازي قال الامام الشافعي رحمه الله قوله فمن اضطر غير باغ ولاعاد معناه ان من كان مضطرا فلا يكون موصوفا بصفة البغي و لا بصفة العدو ان البتة فاكل فلا اثم عليه و قال ابو حنيفة رحمه الله معناه فمن اضطر غير باغ و لاعاد في الاكل فلا اثم عليه فجعل الحلال قيدا للاكل المقدر لا للاضطرار و يتفرع على هذا الاختلاف ان العاصي بسفره هل يترخص اولا فقال الامام الشافعي لايترخص لانه موصوف بالعدوان فلايندرج تحت الآية و قال ابو حنيفة بل يترخص لانه مضطر وغير باغ ولاعاد في الاكل فيندرج تحت الآية فقوله وقيل غير باغ على الوالي اي قال بعضهم قوله غير باغ معناه غير خارج على السلطان وقوله ولاعاد اي متعد بسفره بان خرج لقطع الطريق او الفساد في الارض و هو قول ابن عباس و مجاهد رضي الله عنهم و سعيد بن جبير فانهم قالوا لايجوز للعاصي بسفره ان يأكل الميتة اذا اضطر اليها ولا ان يترخص في السفر بشيء من الرخص حتى يتوب ﴿قوله انما تفيد قصر الحكم على ماذكر﴾ فيلزم ان تقصر الحرمة على ماذكره في هذه الآية وقد ذكر في سورة المائدة هذه المحرمات و زاد فيها

(والدم ولحم الخنزير) انما خص اللحم بالذكر لانه معظم مايؤكل من الحيوان وسائر اجزآئه كالتابع له (و مااهل به لغير الله) اي رفع به الصوت عند ذبحه للصنم و الاهلال اصله رؤية الهلال يقال اهل الهلال و اهللته لكن لماجرت العادة ان يرفع الصوت بالتكبير اذا رؤي سمي ذلك اهلالا ثم قيل لرفع الصوت و ان كان بغيره (فمن اضطر غير باغ) بالاستئثار على مضطر آخر وقرأ عاصم و ابو عمرو و حمزة بكسر النون (ولاعاد) سدّ الرمق او الجوعة وقيل غير باغ على الوالي ولاعاد بقطع الطريق فعلى هذا لايباح للعاصي بالسفر و هو ظاهر مذهب الشافعي وقول احمد رحمهما الله تعالى (فلا اثم عليه) في تناوله (ان الله غفور) لما فعل (رحيم) بالرخصة فيه فان قيل انما تفيد قصر الحكم على ماذكر وكم من حرام لم يذكر قلت المراد قصر الحرمة على ماذكر مما استحلوه لامطلقا اوقصر حرمته على حالة الاختيار كأنه قيل انما حرم عليكم هذه الاشياء مالم تضطروا اليها

اما في الحال لانهم اكلوا ماتلبس بالنار لكونها عقوبة عليه فكأنه اكل النار كقوله

اكلت دما ان لم ارعك بضرة *
بعيدة مهوى القرط طيبة النشر *

يعني الدية او في المآل اى لا يأكلون يوم القيامة الا النار ومعنى في بطونهم ملء بطونهم يقال اكل في بطنه واكل في بعض بطنه كقوله * كلوا في بعض بطنكمو تعفوا * (ولا يكلمهم الله يوم القيامة) عبارة عن غضبه عليهم وتعريض بحرمانهم حال مقابليهم في الكرامة والزلفى من الله (ولا يزكيهم) لا يثني عليهم (ولهم عذاب اليم) مؤلم (اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى) في الدنيا (والعذاب بالمغفرة) في الآخرة بكتمان الحق للمطامع والاغراض الدنيوية (فما اصبرهم على النار) تعجب من حالهم في الالتباس بموجبات النار من غير مبالاة وما تامة مرفوعة بالابتداء وتخصيصها كتخصيص قولهم * شر أهر ذاناب * او استفهامية وما بعدها الخبر او موصولة وما بعدها صلة والخبر محذوف (ذلك بان الله نزل الكتاب بالحق) اى ذلك العذاب بسبب ان الله نزل الكتاب بالحق فرفضوه بالتكذيب او الكتمان (وان الذين اختلفوا في الكتاب) اللام فيه اما للجنس واختلافهم ايمانهم ببعض كتب الله وكفرهم ببعض او للعهد والاشارة اما الى التوراة واختلفوا بمعنى تخلفوا عن المنهج المستقيم في تأويلها او خلفوا خلاف ما انزل الله تعالى مكانه اى حرفوا ما فيها واما الى القرآن واختلافهم فيه قولهم سحر وتقول وكلام علمه بشر واساطير الاولين (لفي شقاق بعيد) لفي ضلال بعيد عن الحق (ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب) البر كل فعل مرضي والخطاب لاهل الكتاب فانهم اكثروا الخوض في امر القبلة حتى حولت وادعى كل طائفة ان البر هو التوجه الى قبلته فرد الله عليهم وقال ليس البر ما انتم عليه فانه منسوخ ولكن البر ما بينه الله واتبعه المؤمنون

المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع فاوجه هذا الحصر واجاب بان المقصود ليس حصر مطلق المحرمات في هذه الاربع حتى يرد ماذكر بل المقصود قصر المحرمات التي استحلوها على هذه الاربع كانه قيل لم يستحلون هذه الاربع وقد حرمها الله تعالى فانهم كانوا يستحلونها وكانوا يأكلون الميتة ويقولون تأكلون ما قتلتموه ولا تأكلون ما اماته الله تعالى وكذا كانوا يأكلون الدم ولحم الخنزير وذبائح الاصنام فبين انه حرمها او المقصود قصر حرمة ماذكر على حال الاختيار وقيل في الجواب ان الميتة تتناول المتردية والموقوذة والمنخنقة والنطيحة وما اكل السبع ومتروك التسمية عمدا ونحوها ﴿ قوله تعالى ان الذين يكتمون الآية ﴾ نزلت في رؤساء اليهود كتموا امر محمد صلى الله عليه وسلم بان غيروا صفته ثم اخرجوها الى سفلتهم لئلا يتبعوه صلى الله عليه وسلم بسبب ما رأوا النعوت المغيرة مخالفة لنعته صلى الله عليه وسلم وقصدوا بذلك ان لا تنقطع الهدايا التي كانوا يأخذونها من اتباعهم وهو قوله تعالى ان كثيرا من الاحبار والرهبان ليأكلون اموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله ﴿ **قوله** من الكتاب ﴾ حال اما من العائد المحذوف اى انزله الله حال كونه من الكتاب فالعامل فيه انزل واما من الموصول نفسه فالعامل فيه حينئذ يكتمون والضمير المجرور في قوله ويشترون به راجع الى الكتمان المفهوم من يكتمون ﴿ **قوله** ماتلبس بالنار ﴾ اى ملابسة السببية فان اكلهم ما اخذوه من اتباعهم مؤد الى ان يعاقبوا بالنار فاطلاق النار من اطلاق اسم المسبب على السبب كما اطلق الدم الذي هو سبب لاخذ الدية المسببة عنه في قوله

* اكلت دما ان لم ارعك بضرة * بعيدة مهوى القرط طيبة النشر *

يدعو على نفسه باكل الدية بالاعراض عن ادراك ثار قتيله ان لم يتزوج على زوجته بضرة طويلة العنق فان بعد مهوى القرط كناية عن طول العنق وذلك لان ترك اخذ الثار الى اخذ الدية عار عظيم عند العرب والنشر الرائحة ﴿ **قوله** ومعنى في بطونهم ملء بطونهم ﴾ وجه الدلالة ان المقصود من ذكر في بطونهم متعلقا بقوله يأكلون انما هو بيان محل الاكل فلما لم يقل يأكلون في بعض بطونهم دل على ان محل الاكل هو تمام بطونهم فيلزم امتلاؤها ﴿ **قوله** تعفوا ﴾ من العفة وهو الكف عن الحرام وتمامه فان زمانكم زمن خميص * اى جائع اهله فهو من الاسناد المجازي ﴿ **قوله** عبارة عن غضبه ﴾ اشارة الى ان هذه الآية لا تعارض نحو قوله فوربك لنسألنهم اجمعين وقوله فلنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين بناء على ان السؤال لا يكون الا بالكلام ووجه الاشارة ان قوله لا يكلمهم الله ليس المراد به نفي اصل الكلام بل هو كناية عن الغضب لان عادة الملوك عند الغضب انهم يعرضون عن المغضوب عليهم لا يكلمونهم كما انهم عند الرضى يتوجهون اليهم بالملاطفة ﴿ **قوله** بموجبات النار ﴾ على ان يراد بالنار سببها اطلق عليه اسم النار للملابسة بينهما فالمعنى فما اصبرهم على اعمال اهل النار حين تركوا الهدى وسلكوا مسالك الضلال قال الحسن وقتادة ما اجرأهم على اعمال اهل النار قال الفراء وهذه لغة يمانية تقول للرجل ما اصبرك على كذا تريد ما اجرأك عليه وذكر لكلمة ما ثلاثة اوجه الاول ماذهب اليه الجمهور من انها نكرة تامة غير موصولة وان معناها التعجب وهو من الله تعالى ما يعجب المخاطبين ويدلهم على انهم قد حلوا محل من يتعجب منهم فاذا قلت ما احسن زيدا فالمعنى شيء صير زيدا حسنا والثاني قول الفراء انها استفهامية صحبها معنى التعجب نحو كيف تكفرون ومعناه ما الذي صبرهم على النار حتى تركوا الحق واتبعوا الباطل قال الحسن وقتادة والله ما لهم عليها من صبر ولكن ما اجرأهم على العمل الذي يقربهم الى النار والثالث ينسب الى الاخفش انها موصولة وما بعدها صلتها وعلى هذا الوجه يكون الخبر محذوفا وعلى الوجهين الاولين يكون الخبر هو الجملة الفعلية بعدها ﴿ **قوله** او خلفوا ﴾ على ان يكون الاختلاف بمعنى التخليف واقامة شيء مقام آخر ﴿ **قوله** تعالى ليس البر ان تولوا وجوهكم ﴾ قرأ حمزة وحفص عن عاصم ليس البر بنصب الراء وقرأ الباقون برفعها وكلاهما حسن لان اسم ليس وخبرها اجتمعا في التعريف فجاز ان يكون واحد منهما اسما والآخر خبرا ورجحت قراءة الجمهور باستلزامها تقدم اسم ليس على خبرها فان تقدم خبرها على اسمها قليل حتى زعم بعض النحاة امتناعه ورجحت قراءة حمزة وحفص بان المصدر المؤول اعرف من المحلى بالالف واللام لانه يشبه الضمير من حيث انه لا يوصف ولا يوصف به والاولى ان يجعل الاعرف اسما وغير الاعرف خبرا فينبغي ان يجعل البر منصوبا على انه ظرف مكان لقوله تولوا لما ادعى اليهود ان البر هو التوجه الى المغرب وقالت النصارى هو التوجه الى المشرق قال الله تعالى ان صفة البر لا تحصل بمجرد استقبال المشرق والمغرب بل لا تحصل الا بمجموع امور احدها الايمان بالله واهل الكتاب اخلوا بذلك اما اليهود

(فلقولهم)

فلقولهم بالتجسيم وقولهم عزير ابن الله واما النصارى فلقولهم المسيح ابن الله ووصفوا الله تعالى بالبخل حيث قالوا يد الله مغلولة غلت ايديهم وثانيها الايمان باليوم الآخر واهل الكتاب اخلوا بذلك حيث قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة والنصارى انكروا المعاد الجسمانى وكل ذلك تكذيب باليوم الآخر وثالثها الايمان بالملائكة واليهود اخلو بذلك حين اظهروا عداوة جبريل ورابعها الايمان بكتب الله واليهود اخلوا بذلك لانه مع قيام الدليل على ان القرآن كتاب الله ردوه ولم يقبلوه وخامسها الايمان بالنبيين واليهود اخلوا بذلك حيث قتلوا الانبياء وطعنوا فى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وسادسها بذل الاموال على وفق امر الله تعالى واليهود اخلوا بذلك حيث اكلوا اموال الناس بالباطل حيث كتموا حقيقة الاسلام على اتباعهم واشتروا بها ثمنا قليلا وعرضا يسيرا وهو ما يعود اليهم من هدايا السفلة وسابعها اقامة الصلاة وايتاء الزكاة واليهود كانوا يمنعون الناس منهما وثامنها الوفاء بالعهود واليهود نقضوا العهود قال تعالى اوفوا بعهدى اوف بعهدكم وتاسعها الصبر فى البأساء والضراء وحين البأس والمراد بذلك المحافظة على الجهاد واهل الكتاب اخلوا بذلك حيث كانوا فى غاية الخوف والجبن كما قال تعالى لا يقاتلونكم جميعا الا فى قرى محصنة او من وراء جدر بأسهم بينهم شديد تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى والحاصل انه لما حولت القبلة وكثر خوض اهل الكتاب فى نسخها صاروا كانهم قالوا مدار البر والطاعة هو الاستقبال فانزل الله هذه الآية كانه قال ما هذا الخوض الشديد فى امر القبلة مع الاعراض عن كل اركان الدين **(قوله وقيل عام لهم وللمسلمين)** وجه دخول اهل الكتاب فيه ما مر من كثرة خوضهم فى شأن تحويل القبلة ووجه دخول المسلمين فيه انه لما حولت القبلة ظنوا ان المقصود الاكبر من امر الدين هو التوجه الى الكعبة فاغيظ اليهود بذلك والمسلمون فرحوا به فرحا عظيما لما كانوا يحبون ذلك لتضمنه مخالفة اهل الكتاب من حيث القبلة حتى ظنوا انه المقصود الاكبر فى امر الدين فعاتبهم الله تعالى بهذا الخطاب على ان البر لا يتم بمجرد تعيين جهة الاستقبال بل مدار البر هو الانقياد لله تعالى فى جميع تكاليفه وفضل بعض الجهات على بعض ليس لاقتضاء ذاتها اياه وانما الفضل لموافقة الامر وطاعة الملك القادر **(قوله اى ليس البر مقصورا بامر القبلة)** يعنى ان المعرف بلام الجنس ان جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر تحقيقا نحو الامير زيد اذا لم يكن امير سواه او مبالغة لكمال ذلك الخبر فى ذلك الجنس نحو الشجاع عمرو اذ كان هو الكامل فى الشجاعة كأنه لا اعتداد بشجاعة غيره لقصورها عن رتبة الكمال وان جعل خبرا فهو مقصور على المبتدأ كذلك اى تحقيقا او مبالغة نحو زيد الامير وعمرو الشجاع اى لا امير سواه حقيقة وعمرو هو الكامل فى الشجاعة ولا تفاوت بين جعله مبتدأ او خبرا فى افادة قصر الامارة على زيد والشجاعة على عمرو واذا قلت ليس الامير زيدا او ليس زيد الامير يكون المعنى نفى ان يكون جنس الامارة مقصورا على زيد حقيقة او مبالغة على معنى ان الامير الكامل الذى لا يعتد بجنس امارة غيره زيد فقوله ليس البر ان تولوا وجوهكم يحتمل ان يكون المنفى جنس البر منحصرا فى تولية الوجوه وان يكون المنفى انحصار البر الكامل فيها وانما حمله على نفى انحصار اصل البر وانحصار البر الكامل فى التولية اذ لا يصح نفى كونها من عداد البر ضرورة كونها من الافعال المرضية قطعا **(قوله بر من آمن)** لما كان اسم ليس من اسماء المعانى وخبرها من اسماء الاعيان امتنع الحمل لذلك قال الزجاج معناه ولكن ذا البر فحذف المضاف من الاسم كقوله هم درجات اى ذو درجات وقال قطرب والفراء معناه ولكن البر بر من آمن فحذف المضاف من الخبر واختاره سيبويه لكون الذى يستدرك بيان ان البر ما هو وتعين ان ذا البر من هو لا يناسب النفى السابق فلذلك قدم المصنف هذا الوجه وجعله اوفق واحسن واعلم انه تعالى اعتبر فى تحقيق البر امورا احدها الايمان بخمسة اشياء بالله واليوم الآخر والملائكة والنبيين ولما كان الايمان بالله اصلا لجميع الكمالات العلمية والعملية قدم فى الذكر ولما كان الايمان باليوم الآخر متفرعا على الايمان بالله لانا ما لم نعلم باستحقاق الالوهية وقدرته على جميع الممكنات لا يمكننا ان نعلم صحة الحشر والنشر ولما كان الايمان به محركا وداعيا الى الانقياد لله فى جميع ما امر به ونهى عنه خوفا وطمعا ذكر الايمان به عقيب الايمان بالله ثم ان الايمان بالملائكة والكتاب لما كان متوقفا على الايمان بالانبياء اذ لا طريق لنا الى الايمان بهما الا بواسطة الايمان بالنبيين كان المناسب بحسب الظاهر ان يقدم ذكر الايمان بهم على ذكر الايمان بالملائكة والكتاب الا انه قدم الايمان بهما فى الذكر رعاية للترتيب بحسب الوجود الخارجى ولم ينظر الى الترتيب فى العلم فان الملك يوجد اولا ثم يحصل بواسطته

وقيل عام لهم وللمسلمين اى ليس البرُّ مقصوراً بامر القبلة اوليس البرُّ العظيمُ الذى يحسن ان تذهلوا بشأنه عن غيره امرَها وقرأ حمزةُ وحفصُ البرَّ بالنصب (ولكن البرَّ من آمن باللهِ واليومِ الآخر والملائكةِ والكتابِ والنبيين) ولكنّ البر الذى ينبغى ان يُهتم به برّ من آمن بالله اولكن ذا البر من آمن ويؤيده قرآءة من قرأ ولكن البار والاول اوفق واحسن والمراد بالكتاب الجنس او القرآن وقرأ نافعُ وابنُ عامر ولكن بالتخفيف ورفع البر

نزول الكتب الى الرسل ويدعو الرسل الى مافيها من الاحكام والثاني من الامور التي اعتبرها الله في تحقيق البرّ صرف المال الى المصارف الستة المذكورة لا بطريق ايتاء الزكاة لذكره بعده بطريق العطف عليه حيث قال واقام الصلاة وآتى الزكاة ومن حق المعطوف ان يكون مغايرا للمعطوف عليه بل بطريق اداء الحقوق المالية سوى الزكاة كدفع الحاجات الضرورية كما روى عن الشعبي رحمه الله ان في المال حقا سوى الزكاة وتلا هذه الآية وما قيل من ان الزكاة نسخت الحقوق المالية ممنوع لقوله صلى الله عليه وسلم * في المال حقوق سوى الزكاة * ولقوله عليه الصلاة والسلام * ولا يؤمن بالله واليوم الآخر من بات شبعانا وجاره طاويا الى جنبه * وقول الرسول اولى بالقبول ولان الامة اجمعوا على انه يجب ان يدفع الى المضطر ما تندفع به ضرورته سواء وجبت الزكاة على الدافع او لم تجب فلا يكون المدفوع زكاة وان سلمنا ان الزكاة نسخت الحقوق المالية فالمراد انها نسخت الحقوق المقدرة واما الذي لا يكون مقدرا فغير منسوخ بدليل انه يلزم النفقة على الاقارب والمماليك ونحوها والحكمة في ترتيب المصارف على الوجه المذكور ان قرابة الفقير اشدّ تأثيرا في استحقاقه الصلة والمبرّة المالية ولذلك يستحق بها الارث ويحجر على الموصي في الوصية بما زاد على الثلث والفقير الذي لا والد له ولا كاسب اشدّ احتياجا من المساكين وما ذكر بعدهم ثم ابن السبيل وان كان له مال في وطنه اذا احتاج الى الانفاق وتعفف عن السؤال وكذا المسكين الغير السائل اشدّ احتياجا من السائل منهما وابن السبيل لغربته احوج من المسكين المقيم ﴿قوله عليه الصلاة والسلام ان تؤتيه﴾ اجاب به عليه الصلاة والسلام لمن قال ايّ الصدقة اعظم اجرا لكن الرواية في البخاري ومسلم عن ابي هريرة رضي الله عنه جاء رجل الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يارسول الله ايّ الصدقة اعظم اجرا قال ان تصدّق وانت صحيح شحيح تأمل الغنى وتخشى الفقر ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وقد كان لفلان اورد الحديث لتأييد ان ضمير حبه راجع الى المال ﴿قوله او للمصدر﴾ وهو الايتاء المدلول عليه بقوله وآتى اي على حب الايتاء رغبة في ثواب الله بل المجبول على الجود لا يحمله الاحب الاعطاء كقوله

ليس يعطيك للرجاء ولا للخوف لكن يلذ طعم العطاء

اخر هذا الوجه لبعده من حيث اللفظ والمعنى اما من حيث اللفظ فلأن ارجاع الضمير على غير المذكور خلاف الاصل واما من حيث المعنى فلأن فعل الانسان لما يحبه ويساعده عليه هواه لا يكون سببا للمدح ﴿قوله والجار والمجرور﴾ وهو على حبه في محل النصب على الحال والعامل فيه آتى اي آتى المال حال محبته له وذوي القربى لا يقتصر على ذي الرحم المحرم كما حكى عن قوم لان المحرمية حكم شرعي في القرابة فقط والقربى حقيقة لغوية موضوعة في القرابة والنسب وان تفاوتوا في القرب والبعد ﴿قوله اسكنته الخلة﴾ هي بفتح الخاء المعجمة الحاجة والفقر يريد ان المسكين مبالغة الساكن فان المحتاج يزداد سكونه الى الناس على حسب ازدياد حاجته والمسكين ضربان من يكف عن السؤال وهو المراد ههنا ومنهم من يبسط ويسأل وهذا القسم داخل في قوله والسائلين ﴿قوله لملازمته السبيل﴾ اي الطريق اولان الطريق تبرزه فكأنها ولدته ﴿قوله لان السبيل يرعف به﴾ اي يقدمه الى بيت المضيف فكأنه ولد من السبيل وفي الصحاح الراعف الفرس الذي يتقدم الخيل ﴿قوله وفي تخليصها﴾ اشارة الى ان في الآية حذف الجار وحذف المفعول الثاني اي آتى المال اصحاب الرقاب في فكها وتخليصها والرقاب جمع رقبة وهي مؤخر اصل العنق واشتقاقها من المرقبة لانها مكان الرقيب المشرف على القوم واذا قيل اعتق الله رقبته يريد ان الله تعالى خلصه من مراقبة العذاب اياه وذهب اكثر المفسرين الى ان المراد باصحاب الرقاب المكاتبون فاصحاب المال يعاونونهم باعطائهم من المال حتى يفكوا رقابهم وقيل المراد بهم الارقاء بشتريهم الاغنياء لاعتاقهم وقيل المراد بهم الاسارى فان الاغنياء يؤتون المال في تخليصهم ﴿قوله تعالى واقام الصلاة﴾ عطف على صلة من وهي آمن اي من آمن واقام الصلاة وآتى الزكاة ﴿قوله ولكن الغرض من الاوّل﴾ جواب لما يقال كيف يصح ان يقال المراد بقوله وآتى المال على حبه وبقوله وآتى الزكاة واحد مع ان عطف احدهما على الآخر يقتضي تغاير المراد منهما * وتقرير الجواب ان الله تعالى لما ذكر اقامة الصلاة ذكر شقيقتها مجملا بعد ما ذكرها مفصلا تأكيدا لامرها وحثا على ادائها واوقع الصلاة واسطة العقد بين المفصل والمجمل ليؤذن بان التعظيم لامر الله انما يحسن كل الحسن اذا كان مكتنفا بالشفقة على خلق الله تعالى ﴿قوله او حقوقا كانت في المال سوى الزكاة﴾ ولمن اوجب في المال حقا سوى الزكاة ان يتمسك بهذه الآية وبقوله تعالى وفي اموالهم حق للسائل والمحروم وبقوله عليه الصلاة والسلام * في المال

(حقوق)

وآتى المال على حبه) اى على حب المال قال عليه السلام لما سئل ايّ الصدقة افضل ان تؤتيه وانت صحيح شحيح تأمل العيش وتخشى الفقر وقيل الضمير لله او للمصدر والجار والمجرور في موضع الحال (ذوى القربى واليتامى) يريد المحاويج منهم ولم يقيد لعدم الالتباس وقدّم ذوى القربى لان ايتاءهم افضل كما قال عليه السلام صدقتك على المسكين صدقة وعلى ذوى رحمك صدقة وصلة (والمساكين) جمع مسكين وهو الذي اسكنته الخلة واصله دائم السكون كالمسكير للدائم السكر (وابن السبيل) المسافر سمي به لملازمته السبيل كما سمي القاطع ابن الطريق وقيل الضيف لان السبيل يرعف به (والسائلين) الذين الجأهم الحاجة الى السؤال وقال عليه السلام للسائل حق وان جاء على فرسه (وفي الرقاب) وفي تخليصها بمعاونة المكاتبين او فك الاسارى او ابتياع الرقاب لعتقها (واقام الصلاة) المفروضة (وآتى الزكاة) يحتمل ان يكون المقصود منه ومن قوله وآتى المال الزكاة المفروضة ولكن الغرض من الاوّل بيان مصارفها ومن الثاني اداؤها والحث عليها ويحتمل ان يكون المراد بالاوّل نوافل الصدقات او حقوقا كانت في المال سوى الزكاة وفي الحديث نسخت الزكاة كل صدقة

حقوق سوى الزكاة* وبقوله عليه الصلاة والسلام* لايؤمن بالله واليوم الآخر من بات شبعانا وجاره طاو الى جنبه* وبما روى ان الشعبي سئل عمن له مال فأدّى زكاته فهل عليه سواه قال نعم يصل القرابة ويعطي السائل ثم تلا هذه الآية وبالاجماع على وجوب دفع حاجة المضطر وان لم يجب عليه الزكاة فان استدل على قول من قال ليس في المال حق سوى الزكاة بقوله عليه الصلاة والسلام* نسخت الزكاة كل صدقة* اى نسخت وجوبها فله ان يجيب بان المراد منه ان الزكاة نسخت الحقوق المقدّرة كما ذكرنا آنفا ومقصود المصنف من ايراده هذا الحديث الذي هو دليل من انكر أن يكون في المال حق غير الزكاة ترجيح الاحتمالين الاوّلين على الاحتمال الثالث من الامور التي اعتبرت في تحقيق البر والوفاء بالعهود والرابع الصبر على الشدائد والخامس اقامة الصلاة والسادس ايتاء الزكاة فمن اخل بواحد منها لم يستحق لان يوصف بالبر قيل من عمل بقوله تعالى ليس البر أن تولوا وجوهكم الى قوله اولئك هم المتقون فقد استكمل الايمان **قوله** عطف على من آمن فانه في محل الرفع على انه خبر لكنّ اى ولكنّ ذا البر المؤمنون والموفون ويحتمل ان يكون وجه ارتفاعه كونه خبرا لمبتدأ محذوف اى هم المؤمنون وعلى هذين الوجهين يكون قوله والصابرين في البأساء منصوبا على المدح اى بتقدير اعني وهو في المعنى عطف على من آمن لكن لما تكرّرت الصفات خولف بين وجوه الاعراب قيل وهو ابلغ لان الكلام حينئذ يصير مشتملا على جمل متعددة بخلاف اتحاد الاعراب فان الكلام حينئذ يكون جملة واحدة وليس فيها من المبالغة ما في الجمل المتعددة قال ابو عبيدة ومن شأن العرب اذا طال الكلام ان يغيروا الاعراب والنسق كقوله تعالى في سورة النساء والمقيمين الصلاة وفي المائدة والصابئون وقال الفراء انما رفع الموفون ونصب الصابرون لطول الكلام بالمدح والعرب تنصب على المدح والذم واذا طال الكلام في الشئ الواحد لاتجعل الصفات باسرها جارية على الموصوف بها من حيث المعنى لان المقام حينئذ يكون مقام الاطناب في الوصف والابلاغ في القول فاذا خولف باعراب الاوصاف كان المقصود الجمل لان الكلام عند اختلاف الاعراب يصير كانه انواع من الكلام وضروب من البيان وعند الاتحاد في الاعراب يكون وجها واحدا وجملة واحدة فقول المصنف ولم يعطف لفضل الصبر اجمال لما ذكروه فان مجرّد تغيير اعراب الاوصاف تنبيه على امتيازه وانفراده من باقي الاوصاف بخصوصية مختصة به لاسيما اذا كان معمولا لفعل اعني المقدّر فانه دلالة واضحة على اختصاصه بفضيلة مختصة به **قوله** البأساء في الاموال المشهور ان البأساء والضراء معناهما الفقر والمرض وانهما اسمان مشتقان من البؤس والضر وألفهما للتأنيث فهما اسمان على فعلاء وليس لهما افعل لانهما ليسا نعتين وفي التيسير البأساء في اصل اللغة نقيض النعماء والبؤس نقيض النعم وبئس نقيض نعم والبائس نقيض الناعم فكانت عبارة عن عدم النعمة فدلت على الفقر والفاقة والضراء فعلاء من الضرر فدلت على انها عامة في اسباب الضرر كلها ويستعملان بمعنى المحاب والمكاره وحين البأس منصوب بالصابرين اى الذين صبروا وقت الشدّة والبأس شدّة القتال خاصة وهو في الاصل مطلق الشدّة يقال لابأس عليكم في هذا اى لاشدّة وعذاب بئيس اى شديد ويسمى الحرب بأسا لمافيه من الشدّة والعذاب ايضا يسمى بأسا لشدّته قال تعالى فلما رأوا بأسنا فمن ينصرنا من بأس الله ان جاءنا **قوله** تعالى ياايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى لفظ كتب في عرف الشرع يفيد الفرضية قال تعالى كتب عليكم الصيام وكذا لفظة عليكم مشعرة بها قال تعالى ولله على الناس حج البيت والقصاص ان يفعل بالانسان مثل مافعل وهو عبارة عن التسوية والمماثلة في الانفس والاطراف والجراحات وقوله في القتلى اى بسبب قتل القتلى فان كلمة في قد تكون للسبب كما في قوله عليه الصلاة والسلام* ان امرأة دخلت النار في هرة* اى بسببها وصيغة فعلى مطردة في فعيل بمعنى مفعول **قوله** وكان لاحدهما طول اى قوة وفضل كان من عادة العرب انه اذا وقع القتل بين قبيلتين احداهما اشرف من الاخرى كان الاشراف يقولون لنقتلن بالعبد منا الحر منهم وبالمرأة الرجل منهم وبالرجل الرجلين منهم وربما زادوا على ذلك فلما نزلت هذه الآية امرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يتباوأوا وتعادلوا من البوء وهو المساواة يقال باء فلان بفلان اى صار كفؤاله ويقال تبوأت القتلى اى تساوت فقوله يتباوأوا على وزن يتقاتلوا وقولهم هم بواء اى سواء معناه اكفاء لان السواء والبواء اسمان بمعنى الاستواء فظاهر قوله تعالى الحر بالحر اى مأخوذ ومقتول بمثله يقتضي ان لايكون القصاص مشروعا الابين الحرين وبين الانثيين وبين العبدين لانه تعالى اوجب في اوّل الآية رعاية المماثلة وهو قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى فلما ذكر عقيبه الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى دل ذلك

(والموفون بعهدهم اذا عاهدوا) عطف على من آمن (والصابرين في البأساء والضراء) نصبه على المدح ولم يعطف لفضل الصبر على سائر الاعمال وعن الازهري البأساء في الاموال كالفقر والضراء في الانفس كالمرض (وحين البأس) وقت مجاهدة العدوّ (اولئك الذين صدقوا) في الدين واتباع الحق وطلب البرّ (واولئك هم المتقون) عن الكفر وسائر الرذائل والآية كما ترى جامعة للكمالات الانسانية باسرها دالة عليها صريحا او ضمنا فانها بكثرتها وتشعبها منحصرة في ثلاثة اشياء صحة الاعتقاد وحسن المعاشرة وتهذيب النفس وقد اشير الى الاوّل بقوله من آمن الى والنبيين والى الثاني بقوله وآتى المال الى وفي الرقاب والى الثالث بقوله واقام الصلاة الى آخرها ولذلك وصف المستجمع لها بالصدق نظرا الى ايمانه واعتقاده وبالتقوى اعتبارا بمعاشرته للخلق ومعاملته مع الحق واليه اشار بقوله عليه السلام من عمل بهذه الآية فقد استكمل الايمان (ياايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحرّ بالحرّ والعبد بالعبد والانثى بالانثى) كان في الجاهلية بين حيين من احياء العرب دماء وكان لاحدهما طول على الآخر فاقسموا لنقتلن الحرّ منكم بالعبد والذكر بالانثى فلما جاء الاسلام تحاكموا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت وامرهم ان يتباوأوا

على ان رعاية التسوية فى الحرية و العبدية معتبرة لان قوله الحرّ بالحرّ الخ خرج مخرج التفسير و البيان لقوله تعالى كتب عليكم القصاص فى القتلى فايجاب القصاص على الحرّ بقتل العبد اهمال لرعاية التسوية فوجب ان لايكون مشروعا ثم قال اصحاب هذا القول ظاهر الآية يقتضى ان لايقتل العبد بالحرّ و لا الانثى بالذكر الا انا خالفنا هذا الظاهر بالقياس و الاجماع اما القياس فهو انه اذا قتل العبد بالعبد فلان يقتل بالحرّ و الذكر اولى و اما الاجماع فانه قد انعقد على ان الحرّ يقتل بالعبد و الذكر بالانثى و بالعكس وذهب ابوحنيفة و اصحابه رحمهم الله الى ان القصاص كما يثبت بين الذكر و الانثى يثبت ايضا بين الحرّ و العبد و يستدلون بعموم قوله تعالى النفس بالنفس و بقوله عليه الصلاة و السلام * المسلمون يتكافأ دماؤهم * و بان تفاضل الانفس غير معتبر فى باب القصاص بدليل ان جماعة لو قتلوا واحدا قتلوا به و قوله تعالى الحرّ بالحرّ لايفيد الحصر البتة بان لايجرى القصاص الا بين الحرين و بين العبدين و بين الانثيين بل يفيد شرع القصاص بين المذكورين من غير ان يكون فيه دلالة على سائر الاقسام فان قوله تعالى كتب عليكم القصاص فى القتلى جملة مستقلة بنفسها و قوله الحرّ بالحرّ تخصيص لبعض جزئيات تلك الجملة بالذكر و تخصيص بعض الجزئيات المستقلة بالذكر لايمنع من ثبوت الحكم لسائر الجزئيات بل ذلك التخصيص يمكن ان يكون لفائدة وهى لاتنفى الحكم عن سائر الصور ثم اختلفوا فى تلك الفائدة فذكروا فيها وجهين الاوّل وعليه الاكثرون ان فائدته ابطال ما كان عليه اهل الجاهلية من انهم كانوا يقتلون بالعبد منهم الحرّ من قبيلة القاتل ففائدة التخصيص زجرهم عن ذلك ﴿قوله و لايدل على ان لايقتل الحرّ بالعبد﴾ جواب مايقال لما اوجبت الآية بمنطوقها ان يتساوى القاتل و المقتول فى الاوصاف المذكورة لزم ان لايقتل الذكر بالانثى لعدم المساواة بينهما و قد دلت الآية بمفهومها على انه لايقتص من القاتل عند اختلاف الصفة بينه و بين المقتول * و تقرير الجواب ان الآية انما تدل على مشروعية القصاص عند تحقق الموافقة بين القاتل و المقتول ذكورة و حرية و لاتدل بمفهومها على انتفاء القصاص عند اختلافهما بحسب الذكورة او الحرية لان القول بالمفهوم انما هو على تقدير ان لايظهر للتقييد فائدة سوى الدلالة على انتفاء الحكم عنه عند انتفاء القيد وقد مرّ ان له فائدة سواها وهى ابطال ما كان اهل الجاهلية عليه وقد اشار صاحب التيسير الى هذا المعنى حيث قال قوله تعالى الحرّ بالحرّ و العبد بالعبد و الانثى بالانثى يدل على ان يقتل الحرّ القاتل بالحرّ المقتول فلا يتعدّى الى غير القاتل و كذا العبد القاتل بالعبد المقتول و الانثى القاتلة بالانثى المقتولة و ليس فيه جريان القصاص بين الحر و العبد و الذكر و الانثى بل فيه منع التعدى الى غير القاتل انتهى كلامه ﴿قوله و القياس على الاطراف﴾ فان الحرّ اذا قطع طرف العبد لايقطع طرف الحرّ اتفاقا عندنا فان الاطراف يسلك بها مسلك الاموال لانها وقاية الانفس كالاموال و موجب اتلاف المال هو الضمان لاغير و اما عند الامام الشافعى فلما ذكر فى الكافى و هو ان لاقصاص بين الرجل و المرأة فيما دون النفس و لا بين الحر و العبد و لا بين العبدين خلافا للامام الشافعى رحمه الله فى جميع ذلك الا فى الحر فيقطع طرف العبد له لان الاطراف تابعة الانفس و شرع القصاص فيها من حيث الالحاق بالانفس ففى كل موضع جرى القصاص فى النفس يجرى فى الاطراف انتهى كلامه الا ان الاستدلال بقياس كل من الانفس و الاطراف على الآخر مصادرة فلابدّ من اثبات حكم احدهما بدليل مستقل حتى يصح ان يقاس الآخر به ﴿قوله و من سلم دلالته الخ﴾ لما ذكر ان عدم قتل الحر بالعبد لايستنبط من مفهوم قوله تعالى الحرّ بالحرّ و انما يستنبط من دليل آخر شرع الآن فى ردّ قول صاحب الكشاف و هو ان الآية و ان دلت على انتفاء القصاص عند عدم الموافقة بين القاتل و المقتول بحسب الذكورة و الحرية الا انها منسوخة بالنص الدال على ان النفس تقتل بالنفس كيف ما كانت و وجه الردّ ان قوله النفس بالنفس حكاية لما فى التوراة و قوله الحرّ بالحرّ خطاب لنا و حكم فى حقنا فكيف ينسخه ما ورد فى حق من تقدّمنا و من شرط الناسخ تأخره عن المنسوخ و انما ينسخه ما ورد لبيان الحكم فى شريعتنا ﴿قوله و احتجت الحنفية به﴾ اى بقوله تعالى كتب عليكم القصاص فى القتلى على ان موجب العمد القود وحده فان المراد بالقتلى الذين قتلوا عمدا لان موجب الخطأ الدية لقوله تعالى و من قتل مؤمنا خطأ الآية و ليس لولى المقتول عمدا ان يأخذ الدية الا برضى القاتل و للامام الشافعى رحمه الله فيه قولان احدهما ان موجبه القصاص الا ان للولى ان يختار اخذ الدية بغير رضى القاتل و ثانيهما ان موجب العمد القصاص او الدية و يتعين ذلك باختيار الولى ﴿قوله قيل التخيير بين الواجب و غيره ليس نسخا لوجوبه﴾ مبنى على قوله الاوّل فانه تعالى اوجب القصاص

و لايدل على ان لايقتل الحرّ بالعبد و الذكر بالانثى كما لايدل على عكسه فان المفهوم حيث لم يظهر للتخصيص غرض سوى اختصاص الحكم و قد بينا ما كان الغرض و انما منع مالك و الشافعى رضى الله تعالى عنهما قتل الحرّ بالعبد سواء كان عبده او عبد غيره لما روى على رضى الله تعالى عنه ان رجلا قتل عبده فجلده الرسول صلى الله عليه وسلم و نفاه سنة و لم يقده به و روى عنه انه قال من السنة ان لايقتل مسلم بذى عهد و لاحرّ بعبد و لان ابابكر و عمر رضى الله تعالى عنهما كانا لايقتلان الحرّ بالعبد بين اظهر الصحابة من غير نكير و للقياس على الاطراف و من سلم دلالته فليس له دعوى نسخه بقوله النفس بالنفس لانه حكاية ما فى التوراة فلا ينسخ ما فى القرآن و احتجت الحنفية به على ان مقتضى العمد القود وحده و هو ضعيف اذ الواجب على التخيير يصدق عليه انه وجب و كتب و لذلك قيل التخيير بين الواجب و غيره ليس نسخا لوجوبه و قرئ كتب على البناء للفاعل و القصاص بالنصب و كذا كل فعل جاء فى القرآن

(فمن عفى له من اخيه شئ) اى شئ من العفو لان عفا لازم وفائدته الاشعار بان بعض العفو كالعفو التام فى اسقاط القصاص وقيل عفى بمعنى ترك وشئ مفعول به وهو ضعيف اذلم يثبت عفا الشئ بمعنى تركه بل اعفاه وعفا يعدى بعن الى الجانى والى الذنب قال الله تعالى عفا الله عنك وقال

عفا الله عنها فاذا عدى به الى الذنب عدى الى الجانى باللام وعليه مافى الآية كانه قيل فمن عفى له عن جنايته من جهة اخيه يعنى ولى الدم وذكره بلفظ الاخوة الثابتة بينهما من الجنسية والاسلام ليرق له ويعطف عليه (فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان) اى فليكن اتباع او فالامر اتباع والمراد به وصية العافى بان يطلب الدية بالمعروف فلا يعنف والمعفو عنه بان يؤديها بالاحسان وهو ان لا يمطل ولا يبخس وفيه دليل على ان الدية احد مقتضى العمد والا لما رتب الامر باداءها على مطلق العفو وللشافعى رضى الله تعالى عنه فى المسئلة قولان (ذلك) اى الحكم المذكور فى العفو والدية (تخفيف من ربكم ورحمة) لما فيه من التسهيل والنفع قيل كتب على اليهود القصاص وحده وعلى النصارى العفو مطلقا وخير هذه الامة بينهما وبين الدية تيسيرا عليهم وتقديرا للحكم على حسب مراتبهم (فمن اعتدى بعد ذلك) فقتل بعد العفو واخذ الدية (فله عذاب اليم) فى الآخرة وقيل فى الدنيا بان يقتل لامحالة لقوله عليه السلام لا اعافى احدا قتل بعد اخذه الدية (ولكم فى القصاص حياة) كلام فى غاية الفصاحة والبلاغة من حيث جعل الشئ محل ضده وعرّف القصاص ونكر الحياة ليدل على ان فى هذا الجنس من الحكم نوعا من الحياة عظيما وذلك لان العلم به يردع القاتل عن القتل فيكون سبب حياة نفسين ولانهم كانوا يقتلون غير القاتل والجماعة بالواحد فتثور الفتنة بينهم فاذا اقتص من القاتل سلم الباقون ويصير ذلك سببا لحياتهم وعلى الاول فيه اضمار وعلى الثانى تخصيص وقيل المراد بها الحياة الاخروية فان القاتل اذا اقتص منه فى الدنيا لم يؤاخذ به فى الآخرة ولكم فى القصاص يحتمل ان يكونا خبرين لحياة وان يكون احدهما خبرا والآخر صلة له او حالا من الضمير المستكن فيه وقرئ فى القصص اى فيما قص عليكم من حكم القتل حياة او فى القرآن حياة للقلوب (يا اولى الالباب)

على خلاف القياس جزاء للاعتداء بمثله تشفيا لصدور الاولياء فان القياس ان يكون موجب العمد وجوب المال ليكون جبرا لحق ولى المقتول فيما فات عليه والقصاص لا يكون جابرا للفائت فشروع القود لحكمة التشفى لا ينفى الضمان الاصلى واختيار ولى الجناية اياه ﴿قوله اى شئ من العفو﴾ يريد ان ارتفاع شئ على انه قائم مقام فاعل عفى بناء على انه فى حكم المصدر اى فى حكم قولك عفى فان عفى وان كان لازما لا يتعدى الى المفعول به الا انه يتعدى الى المفعول المطلق فيصح ان يقام مصدره مقام الفاعل كما فى قوله تعالى فاذا نفخ فى الصور نفخة وكلمة من سواء كانت شرطية او موصولة عبارة عن القاتل وضميرله واخيه راجعان الى من واخوه هو ولى الجناية وسماه اخا للقاتل استعطافا له عليه وتنبيها على ان اخوة الاسلام قائمة بينهما وان القاتل لم يخرج من الايمان بقتله وعفو الجانى عبارة عن اسقاط موجب الجناية عنه وموجبها ههنا القصاص فكأنه قيل القاتل الذى عفى له عن جنايته من جهة اخيه الذى هو ولى المقتول سواء كان العفو الواقع تاما بان اصطلح القاتل مع جميع اولياء القتيل على مال او ناقصا بان وقع الصلح بينه وبين بعض الاولياء فانه على التقديرين يجب المال ويسقط القود فانه قد روى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان هذه الآية نزلت فى الصلح عن القصاص على مال ﴿قوله فليكن اتباع او فالامر اتباع﴾ يعنى ان ارتفاع قوله فاتباع اما على انه فاعل فعل محذوف او على انه خبر مبتدأ محذوف والمعنى اذا حصل شئ من العفو بطل الدم بعفو البعض فعلى ولى المقتول ان يطلب بدل الصلح بالمعروف بترك التشديد والتضييق فى طلبه وعلى القاتل ان يؤدى المال الى العافى باحسان فى الاداء بترك المطل والتسويف ونقص شئ منه ﴿قوله والا لما رتب الامر باداءها على مطلق العفو﴾ اى وان لم يكن مقتضى العمد احد الامرين بل كان موجبه القصاص وحده لما وجب المال عند العفو عن القود ﴿قوله لما فيه من التسهيل﴾ فانه لما كان كل واحد من القصاص واسقاطه باختيار اخذ الدية عليه مشروعا سهل الامر على القاتل وولى القتيل لان ولى القصاص قد يكون المال آثر عنده من القصاص اذا كان فقيرا محتاجا الى المال وقد يكون القصاص عنده آثر اذا كان راغبا فى التشفى ودفع شر القاتل عن نفسه فجعل الخيار له فما احسنها رحمة من الله تعالى وتخفيفا بالنسبة الى شرع من قبلنا من الامم الماضية قال قتادة لم يحل اخذ الدية لاحد غير هذه الامة فانه تعالى كتب على اهل التوراة ان يقيدوا ولا يأخذوا الدية ولا يعفوا وعلى اهل الانجيل ان يعفوا ولا يقيدوا ولا يأخذوا الدية وشرع لهذه الامة القصاص والدية والعفو ولاشك ان التخيير بين هذه الاشياء تخفيف عظيم ﴿قوله قتل بعد العفو واخذ الدية﴾ فان اهل الجاهلية كانوا اذا عفوا اخذوا الدية ثم اذا ظفروا بالقاتل قتلوه فنهى الله تعالى عن ذلك ﴿قوله من حيث جعل الشئ محل ضده﴾ فان ضدية شئ لآخر تستلزم ان يكون تحقق احدهما رافعا للآخر والقصاص لاستلزامه ارتفاع الحياة ضد لها وقد جعل ظرفا لها تشبيها له بالظروف الحقيقى من حيث ان المظروف اذا حواه الظرف لا يصيبه ما يخل به ويفسده ولا هو يتفرق ويتلاشى بنفسه كذلك القصاص يحمى الحياة من الآفات فكان من هذا الوجه بمنزلة الظرف ولاشك ان فى جعل الضد حاميا لضده اعتبارا فى غاية الحسن والغرابة التى هى من نكات البلاغة وطرقها ﴿قوله فيكون سبب حياة نفسين﴾ اى يكون حاميا لحياة من يقصد القتل ولحياة من قصد قتله فيكون سببا لحياة عظيمة او لنوع من الحياة وهى الحياة الحاصلة بالارتداع عن القتل فان حماية الحياة الحاصلة من تطرق الخلل اليها نوع من الحياة ﴿قوله وعلى الاول﴾ اى على ان يعلل ان فى جنس القصاص نوعا عظيما من الحياة بقوله لان العلم يردع القاتل يكون قوله تعالى ولكم فى القصاص حياة مبنيا على الاضمار وتقديره ولكم فى شرع القصاص حياة اى للقاتل والمقتول وعلى الثانى اى على ان يعلل ذلك بقوله ولانهم كانوا الى قوله ويصير ذلك سببا لحياتهم يكون تخصيصا للحياة المسببة على قتل القاتل قصاصا بحياة غير القاتل لان سلامة القتلى متفرعة على قتل القاتل واتفق علماء المعانى على ان هذه الآية بلغت وجازة لفظها وكثرة معناها مع دقته واشتماله على الاعتبارات الغريبة الى ارفع درجات الفصاحة والبلاغة وذلك لان العرب عبروا عن هذا المعنى بالفاظ كثيرة كقولهم قتل البعض احياء الجميع واجود الالفاظ المنقولة عنهم فى هذا الباب قولهم القتل انفى للقتل ثم ان لفظ القرآن افصح وابلغ من وجوه كثيرة فصلها الخطيب فى شرح المفتاح فى باب الايجاز والاطناب وزاد عليها الشارح المحقق وجوها اخر فمن اراد الاطلاع عليها فليرجع اليه ﴿قوله لعلكم تتقون فى المحافظة على القصاص والحكم به﴾ مبنى على ان الخطاب فى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص لائمة المؤمنين او جب

الله تعالى على الامام وعلى من يجرى مجراه ويقوم مقامه اقامة القصاص والتقدير يا ايها الامة كتب عليكم استيفاء القصاص ان اراد ولى الدم استيفاء القصاص وانما قلنا ان الخطاب متوجه الى الأئمة لان الخطاب ان لم يكن متوجها اليهم لا يخلو اما ان يكون متوجها الى القاتل او الى ولى المقتول او الى ثالث غير الامام والاقسام الثلاثة باسرها باطلة اما الاوّل فلان القاتل لا يجب عليه ان يقتل نفسه بل يحرم عليه ذلك واما ولى الجناية فلأن القصاص لا يجب عليه بل هو مخير بينه وبين العفو لقوله وان تعفوا اقرب للتقوى واما الثالث فلأنه اجنبى عن القتل فلا يتعلق به حكمه ﴿قوله اوعن القصاص فتكفوا عن القتل﴾ مبنى على احتمال ان يكون الخطاب المذكور متوجها الى القاتل والمعنى يا ايها القاتلون عمدا كتب عليكم تسليم انفسكم عند مطالبة الولى بالقصاص وذلك لان القاتل ليس له ان يمتنع عن القصاص لكونه حق العبد بخلاف الزانى والسارق فان لهما الهرب من الحدود لكون ما عليهما من الحق حق الله تعالى ﴿قوله والعامل فى اذا مدلول كتب﴾ على ان اذا ظرف محض وليس متضمنا للشرط قال ابو البقاء والعامل فى اذا حضر مدلول كتب وليس المراد بالكتب حقيقة الخط فى اللوح بل هو كقوله كتب عليكم القصاص فى القتلى ويجوز ان يكون العامل فى اذا معنى الايصاء وقد دل عليه الوصية ولا يجوز ان يكون العامل فيه لفظ الوصية المذكورة فى الآية لانه مصدر والمصدر لا يتقدم عليه معموله انتهى كلامه ولعل وجه زيادة لفظ المدلول الدلالة على ان الكتب بمعنى الايجاب وهو لا يحدث وقت حضور الموت بل الحادث تعلقه بالمكلف وقت حضور موته فكأنه قيل توجه عليكم ايجاب الله تعالى ومقتضى كتابه اذا حضر فعبر عن توجه الايجاب وتعلقه بكتب للدلالة على ان هذا المعنى مكتوب فى الازل ﴿قوله والجملة جواب الشرط﴾ اى جواب ان لا جواب اذا فى قوله اذا حضر لانه قد صرّح ان العامل فى اذا هو مدلول كتب وذلك يستلزم ان يكون اذا ظرفا محضا غير متضمن للشرط فلا يقدر لها جواب وعلى تقدير كونها شرطية لا يكون عاملها كتب لان النحاة قد صرّحوا بان اذا الشرطية لا يعمل فيها الا جوابها او فعلها الشرطى وكتب ليس احدهما وقد تقرر فى النحو ان الجزاء اذا كان جملة اسمية وجب دخول الفاء عليه كقوله افان مت فهم الخالدون وليس فى قوله تعالى الوصية للوالدين فاء ملفوظة فوجب المصير الى اضمارها انشد سيبويه

* من يفعل الحسنات الله يشكرها * والشر بالشر عند الله سيان *

ورد بان سيبويه قد نص على انه لا يجوز حذف الفاء فى موضع اللزوم الا فى ضرورة الشعر فلا يجوز ارتكابه فى نظم القرآن ﴿قوله ان صح﴾ اشارة الى ان حذفها فى موضع الوجوب لا يجوز مطلقا بناء على ان المبرد روى عن سيبويه انه لا يجيز حذف الفاء مطلقا لا فى حال الضرورة ولا فى غيرها وروى البيت هكذا * من يفعل الخير فالرحمن يشكره *
﴿قوله وكان هذا الحكم﴾ اى وجوب الوصية للوالدين والاقربين قيل كان السبب فى نزول هذه الآية ان اهل الجاهلية كانوا يوصون بمالهم الى الاباعد رياء وسمعة وطلبا للفخر والشرف ويتركون الاقارب فى الفقر والمسكنة فصرف الله بهذه الآية فى بدء الاسلام ما كان يصرف الى الابعدين الى الوالدين والاقربين فعمل بها ما كان العمل صلاحا وحكمة ثم نسختها آية المواريث فى سورة النساء فالآن لا يجب على احد ان يوصى لاحد قريب ولا بعيد واذا اوصى فله ان يوصى لكل من شاء من الاقارب والاباعد لا الوارث واورد المصنف ان آية المواريث كيف تكون ناسخة لهذه الآية ومن شرط الناسخ ان يكون الناسخ معارضا للمنسوخ ومنافيا له بان لا يمكن العمل بهما ولا معارضة ههنا اذ لا يمتنع مع اخذ الوارث حقه من الميراث ان يجب له قدر آخر بالوصية وآية المواريث لاشتمالها على قوله من بعد وصية يوصى بها او دين تؤكد هذه الآية من حيث دلالتها على تقديم الوصية مطلقا اى سواء كانت للاقرباء او غيرهم واذ لا منافاة فلا نسخ وان جعلت منسوخة بقوله عليه الصلاة والسلام * ان الله تعالى اعطى كل ذى حق حقه الا لا وصية لوارث * رد عليه ان هذا خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به * واجيب عن هذا الايراد بان هذا الخبر وان كان خبرا واحدا الا ان الامة قد تلقته بالقبول والمصنف ردّ هذا الجواب بان تلقى الامة اياه بالقبول لا يلحقه بالمتواتر لان قبولهم اياه على وجه الظن بصحة اسناده لا يخرجه عن كونه خبرا لواحد وما اجمعوا على انه خبر واحد كيف يلحق بالمتواتر فى جواز نسخ القرآن به ولو قبلوه على سبيل القطع بصحته مع اعتقادهم انه من اخبار الآحاد لكانوا قد اجمعوا على الخطأ وانه غير جائز وقول المصنف وتلقى الامة له بالقبول لا يلحقه بالمتواتر فى حيز المنع عند الحنفية فانهم يجوزون النسخ بالحديث المشهور والمشهور احد قسمى المتواتر عند ابى يوسف رحمه الله فيجوز نسخ الكتاب به

و عن القصاص فتكفوا عن القتل
كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت)
ى حضر اسبابه وظهرت اماراته
ان ترك خيرا) اى مالا وقيل مالا كثيرا
اروى عن على رضى الله تعالى عنه ان
ولى له اراد ان يوصى وله سبعمائة درهم
نعه وقال قال الله تعالى ان ترك خيرا والخير
و المال الكثير وعن عائشة رضى الله تعالى
نها ان رجلا اراد ان يوصى فسألته كم مالك
قال ثلاثة آلاف فقالت كم عيالك قال
ربعة قالت انما قال الله تعالى ان ترك خيرا
ان هذا الشىء يسير فاتركه لعيالك (الوصية
و الدين والاقربين) مرفوع بكتب
تذكير فعلها للفصل او على تأويل ان
وصى او الايصاء ولذلك ذكر الراجع فى
وله فمن بدله والعامل فى اذا مدلول كتب
الوصية لتقدمه عليها وقيل مبتدأ خبره
والدين والجملة جواب الشرط باضمار
لفاء كقوله
ن يفعل الحسنات الله يشكرها * ورد بانه
ن صح فمن ضرورات الشعر وكان هذا
لحكم فى بدء الاسلام فنسخ بآية المواريث
بقوله عليه الصلاة والسلام * ان الله اعطى
ل ذى حق حقه الا لا وصية لوارث * وفيه
نظر لان آية المواريث لا تعارضه بل تؤكده
ن حيث انها تدل على تقديم الوصية مطلقا
الحديث من الآحاد وتلقى الامة له بالقبول
لا يلحقه بالمتواتر

(والحديث)

والحديث المتواتر الذى اتفق العلماء على قبوله واعتباره فى امر الدين هوما يرويه جماعة لايتوهم تواطئهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم ويدوم هذا الحدّ فى اول مراتب الرواية ووسطها وآخرها فيكون اوّلها كاخرها ووسطها كطرفيها نحو القرءآن والصلوات الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكات وما اشبه ذلك وهذا الحديث لم يتفق عليه العلماء لاسلفا ولا خلفا اما الخلف فان البخارى ومسلما والنسائى مااوردوه فى صحاحهم واما السلف فان مالكا لم يذكره فى موطئه ﴿قوله ولعله الخ﴾ اى ولعل الشأن ان من فسر الوصية بما اوصى به الله من توريث الوالدين والاقربين انما فسرها به احترازا عن ورود النظر المذكور فان تفسيرها بايصاء المحتضر يؤدّى الى دعوى كونها منسوخة اما بآية المواريث او بالحديث المذكور وكل منهما منظور فيه * قال الامام الرازى رحمه الله اعلم ان الناس اختلفوا فى هذه الوصية فمنهم من قال كانت واجبة ومنهم من قال كانت مندوبة واحتج الاوّلون بقوله كتب وبقوله عليكم وكلا اللفظين ينبئ عن الوجوب ثم انه تعالى اكد ذلك الايجاب بقوله حقا على المتقين وهؤلاء اختلفوا فمنهم من قال هذه الآية صارت منسوخة ومنهم من قال ماصارت منسوخة وهذا اختيار ابى مسلم الاصفهانى وتقرير قوله من وجوه احدها ان هذه الآية ماهى بمخالفة لآية المواريث ومعناها كتب عليكم مااوصى به الله من توريث الوالدين والاقربين ومن قوله يوصيكم الله فى اولادكم او كتب على المحتضر ان يوصى للوالدين والاقربين بتوفية مااوصى به الله تعالى لهم وان لاينقص من انصبائهم وثانيها انه لامنافاة بين توريث الاقرباء ووجوب الوصية لهم فان الميراث عطية من الله والوصية عطية ممن حضره الموت والوارث يجمع له بين الوصية والميراث بحكم الآيتين وثالثها لو قدّرنا حصول المنافاة لكان يمكن جعل آية المواريث مخصصة لهذه الآية وذلك لان هذه الآية توجب الوصية للاقربين مطلقا ثم آية المواريث تخرج القريب الوارث والقريب الذى لايكون وارثا داخل تحت هذه الآية وذلك لان من الوالدين من يرث ومنهم من لا يرث بسبب اختلاف الدين او الرق او القتل ومن الاقارب من لايسقطون عن استحقاق الفرضية باحد هذه الاسباب ومنهم من يسقط فى حال ويرث فى حال فمن كان من هؤلاء وارثا لم تجز الوصية له ومن لم يكن منهم وارثا صحت الوصية له ومن قال انها مندوبة فلاتكون منسوخة بقوله كتب فانه وان كثر استعماله فى الايجاب فقد يقال ايضا فى الندب لان معنى كتب كمعنى طلب وشرع وذلك قد يكون ندبا وقد يكون وجوبا ولا يثبت الوجوب بالاحتمال لاسيما وكثير ممن قال بالوجوب قال ايضا بالندب وادّعى انها منسوخة بالحديث المذكور اذلا وجه لحملها على الايجاب ثم ادّعاء نسخها ﴿قوله مصدر مؤكد﴾ يؤكد مضمون الجملة المتقدمة فيكون عامله محذوفا اى حق ذلك حقا * فان قيل قوله على المتقين يقتضى ان يكون هذا التكليف مختصا بالمتقين وقد دل الاجماع على ان الواجبات والتكاليف عامة فى حق المتقين وغيرهم * اجيب بان المراد بقوله حقا على المتقين انه لازم لكل من آثر التقوى وتحرّاها وجعلها طريقا له ومذهبا فيدخل فيه الكل وقدمرّ ان ضمير بدّله يرجع الى الوصية لكونها فى تأويل الايصاء والمشهور ان من يغير ايصاء المحتضر هو الوصى او الشاهد فالوصى يغير الوصية امافى الكتاب وامافى قسمة الحقوق والشاهد يغير وجه الشهادة او يكتمها ويمكن ان يكون التبديل من سائر الناس بان يمنعوا من وصول المال الموصى به الى مستحقه فهؤلاء كلهم داخلون تحت قوله تعالى فمن بدله ثم انه تعالى لماتوعد من يبدل الوصية وكان التبديل على وجهين تبديل عن الحق الى الباطل وتبديل عن الباطل الى الحق بين ان التبديل الموجب للاثم هو التبديل على الوجه الاوّل واما التبديل عن الباطل الى الحق على طريق الاصلاح فهو حسن حيث قال فمن خاف من موص جنفا او اثما فاصلح بينهم فان الاصلاح لايكون الا بضرب من التبديل والتغيير وقرأ حمزة والكسائى وابو بكر عن عاصم موصّ بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان ومن يجوز ان تكون متعلقة بخاف على انها لابتدآء الغاية وان تتعلق بمحذوف على انها حال من جنفا قدمت عليه لانها كانت فى الاصل صفة له فلما تقدمت نصبت حالا ونظيره اخذت من زيد مالا ان شئت علقت من زيد باخذت وان شئت جعلته حالا من مالا لانه صفته فى الاصل ﴿قوله اى توقع وعلم﴾ لما كان الخوف والخشية فى الاصل عبارة عن حالة انقباضية تعترى النفس عند توقع المكروه فلاتتعلق الا بامر سيحدث لم يمكن حمل الخوف فى هذا المقام على اصل معناه لانه لو حمل على اصل معناه لكان معنى الآية ان المصلح ان حضر مجلس المحتضر وهو بصدد الايصاء فرأى منه امارة الجنف الذى هو الميل عن الحق من غير تعمد للفساد لجهله بالحق اورأى منه امارات الاثم وهو التعمد فى الميل عن الحق بان يسمع منه ان يقول اوصى لفلان وهو غير مستحق للزيادة او نقص فلانا وهو مستحق

ولعله احترز عنه من فسر الوصية بمااوصى به الله من توريث الوالدين والاقربين بقوله يوصيكم الله او بايصاء المحتضر لهم بتوفير ما اوصى به الله عليهم (بالمعروف) بالعدل فلا يفضل الغنى ولا يتجاوز الثلث (حقا على المتقين) مصدر مؤكد اى حق ذلك حقا (فمن بدّله) غيره من الاوصياء والشهود (بعدماسمعه) اى وصل اليه وتحقق عنده (فانما اثمه على الذين يبدّلونه) فما اثم الايصاء المغير او التبديل الاعلى مبدّله لانه الذى خاف وخالف الشرع (ان الله سميع عليم) وعيد للمبدّل بغير حق (فمن خاف من موص) اى توقع وعلم من قولهم اخاف ان ترسل السماء وقرأ حمزة والكسائى ويعقوب وابو بكر موصّ مشدّدا (جنفا) ميلا بالخطأ فى الوصية (او اثما) تعمدا للجنف (فاصلح بينهم) بين الموصى لهم باجرآئهم على نهج الشرع (فلا اثم عليه) فى هذا التبديل لانه تبديل باطل الى حق بخلاف الاوّل

(ان الله غفور رحيم) وعد للمصلح وذكر المغفرة لمطابقة ذكر الاثم وكون الفعل من جنس ما يؤثم (يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) يعني الانبياء والامم من لدن آدم وفيه توكيد للحكم وترغيب على الفعل وتطييب على النفس والصوم في اللغة الامساك عن ما تنازع اليه النفس وفي الشرع الامساك عن المفطرات بياض النهار فانها معظم ما تشتهيه النفس (لعلكم تتقون) المعاصي فان الصوم يكسر الشهوة التي هي مبدأها كما قال عليه السلام فعليه بالصوم فان الصوم له وجاء او الاخلال بادآئه لاصالته وقدمه (اياما معدودات) موقتات بعدد معلوم او قلائل فان القليل من المال يعدّ عدّا والكثير يهال هيلا

للزيادة فعند ظهور مثل هذه الامارات قبل تحقق الوصية يخاف المصلح ان يميل الوصي عن الحق خطأ او متعمدا للاثم فيأخذ في الاصلاح وهذا المعنى يأتي عند قوله تعالى فاصلح بينهم اى الموصى لهم فان الاصلاح حينئذ اصلاح الموصى بارشاده الى الحق لا الاصلاح بين الموصى لهم فلما لم يصح جعله بمعنى الخشية جعل بمعنى التوقع لكونه لازما للخوف ثم التوقع قد يكون مظنون الوقوع وقد يكون معلومه فاستعمل الخوف بمعنى التوقع في كل واحد من الظن والعلم مجازا في الرتبة الثانية ولما كان الاوّل اكثر كان استعماله فيه اظهر ثم استعمل في الظن والعلم بالمحذور الا انه قد يتسع فيطلق على مطلق الظن والعلم ومنه قولك اخاف ان ترسل السماء اى اظن انها تمطر وليس امطارها من قبيل المحذور ومن مجيئه بمعنى العلم قول من قال

* اذا مت فادفني الى جنب كرمة * تروّي عظامي في الممات عروقها *
* ولا تدفنني في الفلاة فانني * اخاف اذا مامت ان لا اذوقها *

فعلى هذا يكون معنى الآية ان الميت اذا اخطأ في وصيته او جنف فيها متعمدا فلا حرج على من علم ذلك ان يغيره ويجعله على وفق الحق بعد موته والظاهر ان المراد بالمصلح هو الوصي لانه اشدّ تعلقا بامر الوصية الا انه لا وجه لتخصيصه بالوصي بل ينبغي ان يدخل تحته كل من يتأتى منه رفع الفساد الواقع في وصية الميت من الوالي والولي والوصي ومن يأمر بالمعروف والمفتي والقاضي والوارث فاذا جهل الوصي موضع الوصية او زاد على مقدار الوصية او اوصى بما لا يجوز ايصاؤه فعل ذلك احدهؤلاء المذكورين فاصلح بين الميت والورثة والموصى له فصرف المال الى الموضع المشروع ونفذ الوصية في القدر المشروع فلا اثم عليه في هذا التبديل* فان قيل هذا المصلح اتى بطاعة عظيمة في اصلاح وصية المال فالمناسب لهذا المقام ان يعدّ الله تعالى له المثوبة المناسبة لطاعته فكيف يليق به ان يقال فلا اثم عليه*اجيب بانه تعالى لما ذكر اثم المبدل في اوّل الآية وكان هذا الاصلاح لا يخلو عن التبديل وكان مظنة لاستحقاق الاثم بذلك بين الله تعالى ان تبديل المصلح لا اثم عليه لكونه تبديل الباطل الى الحق ثم وعده بقوله رحيم

﴿ قوله وذكر المغفرة الخ ﴾ جواب لما يقال قوله تعالى ان الله غفور انما يليق بمن اتى بضد هذا الكلام*وتقرير الجواب ان المراد بذكر المغفرة هو الوعد بالاثابة الا انه اطلق عليه اسم المغفرة رعاية لصنعة الطباق وتسمى المطابقة والتضادّ ايضا وهي الجمع بين معنيين متقابلين في الجملة وهو من المحسنات المعنوية البديعية ولوقوعها في مقابلة فعل المصلح الذي هو من جنس ما يؤثم به وهو التبديل مع ان المصلح قل ما يخلو عن اقوال وافعال كان الاولى تركها فنبه الله تعالى بذكر غفرانه على انه تعالى اذا علم ان غرضه ليس الا الاصلاح فانه لا يؤاخذه بها فانه غفور رحيم

﴿ قوله وتطييب على النفس ﴾ فان الصوم عبادة شاقة والشيء الشاق اذا عمّ سهل تحمله ورغب كل احد في اتيانه ومحل كما في قوله تعالى كما كتب النصب اما على انه صفة مصدر محذوف اى كتبا كتبا مثل وما مصدرية واما على انه حال من الصيام وما موصولة اى كتب عليكم الصيام مشبها بالذي كتب على من قبلكم والظاهر ان التشبيه عائد الى اصل ايجاب الصوم لا الى كية الصوم المكتوب وبيان وقته يعني ان هذه العبادة كانت مكتوبة على جميع الانبياء والامم من لدن آدم عليه الصلاة والسلام الى عهدكم لم تخل امة من وجوبها عليهم في شهر رمضان من طلوع الفجر الى غروب الشمس ﴿ قوله كما قال عليه الصلاة والسلام فان الصوم له وجاء ﴾ ذكر في البخاري ومسلم عن عبدالله بن مسعود رضي الله عنه قال قال لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم *يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فانه اغض للبصر واحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فانه له وجاء* والوجاء نوع من الخصاء وهو ان ترض عروق الانثيين وتترك الخصيتان كما هما والباءة النكاح والتزوّج ﴿ قوله او الاخلال بادائه ﴾ عطف على قوله المعاصي يعني ان الصوم لما كان من شأنه ان يكسر شهوة البطن والفرج وكان رادعا للصائم عن ارتكاب الفواحش كان من اصول الشرآئع واقدمها من حيث انه تعالى ما اخلى امة من افتراضه عليها فكتبه عليكم وجعلكم اتباعا لمن قبلكم ارادة ان تتقوا الاخلال بادائه ﴿ قوله موقتات بعدد معلوم ﴾ يعني وصفت الايام بقوله معدودات لبيان انها مقدّرات بعدد معلوم او لبيان انها ايام قلائل وانه تعالى لم يفرض علينا صيام الدهر ولا صياما اكثر تخفيفا ورحمة وتسهيلا لامر التكليف على جميع الامم ﴿ قوله يهال هيلا ﴾ قال الجوهري يقال هلت الدقيق في الجراب اى صببته من غير كيل وفي الكشاف وانتصاب اياما بالصيام كقولك نويت الخروج يوم الجمعة ولم يذكر وجها آخر لانتصابه واورد المصنف عليه

انه يستلزم تخلل الفاصل بين المصدر و معموله باجنبي و هو قوله كما كتب لانه ليس معمولا للمصدر على اى تقدير قدرته ﴿قوله بل باضمار صوموا﴾ تقديره صوموا اياما وانتصابه اما على انه ظرف للفعل المقدر و اما على انه مفعول به اتساعا ﴿قوله و المراد بها﴾ اى بالايام المعدودات اختلف فى هذه الايام فقال بعضهم انها غير رمضان لقوله عليه الصلاة و السلام «ان صوم رمضان نسخ كل صوم» فانه يدل على انه قبل وجوبه كان صوم آخر واجبا و اختلف فى تعيين تلك الواقعة فى غير رمضان فقيل هى ثلاثة ايام من كل شهر و صوم يوم عاشوراء و قال اكثر المحققين ان المراد بها شهر رمضان بناء على انه تعالى قال فى اول الآية كتب عليكم الصيام و هذا محتمل ليوم و يومين و ايام ثم بينه بقوله اياما معدودات فزال بعض الاحتمال ثم بينه بقوله شهر رمضان الذى انزل فيه القرآن فعلى هذا الترتيب يمكن ان تجعل الايام المعدودات بعينها ثم قال فان امكن ذلك فلا وجه لحمله على غيره و اثبات النسخ فيه لان كل زيادة لايدل اللفظ عليها لايجوز ان يقال بها و انما تمسكهم بقوله عليه الصلاة و السلام «ان صوم رمضان نسخ كل صوم» و الجواب انه ليس فيه مايدل على ان صوم رمضان نسخ من الصوم ما اوجبه الله تعالى على هذه الامة لجواز ان يكون شرعه ناسخا للشرائع المتقدمة ﴿قوله او بكما كتب﴾ عطف على قوله باضمار صوموا فكتب ينصبه اما على الظرفية او على انه مفعول ثان لكتب عليكم و يرد على الاول ان انتصاب اياما على انه ظرف لكتب على الاتساع مبنى على كون الايام ظرفا للكتب و قد تقدم انه ليس كذلك ﴿قوله و قيل معناه الخ﴾ عطف من حيث المعنى على ماذكره بعد قوله تعالى كما كتب على الذين من قبلكم و التشبيه على الاول فى مجرد الفرضية و على الثانى فى الكمية حتى كان المكتوب على الكل استيعاب رمضان بالصوم الا ان النصارى حولوا مدة الصوم الى اعدل فصول السنة و هو الربيع لما وقع رمضان فى بعض السنين فى ابرد الفصول فاخروها و زادوا عشرة ايام قبل و عشرة ايام بعد كفارة لما صنعوا فصار مدة صومهم خمسين يوما فى فصل لاتتغير فيه كيفية الهواء تغيرا فاحشا و قيل اصابهم موتان فقال بعضهم لبعض زيدوا صيامكم فزادوا عشرا قبل و عشرا بعد و لهذا قال تعالى فى حقهم اتخذوا احبارهم و رهبانهم اربابا من دون الله و الموتان بضم الميم موت الماشية ﴿قوله فيه ايماء الى ان من سافر اثناء اليوم لم يفطر﴾ لعدم استيلاء السفر استيلاء الراكب على المركوب بل هو ملابس شيأ من السفر و الرخصة انما ثبتت لمن كان على سفر و كلمة على فيه استعارة تبعية شبه تلبسه بالسفر باستعلاء الراكب و استيلائه على المركوب بتصرف فيه كيف يشاء و للدلالة على هذا المعنى عدل عن اسم الفاعل فلم يقل او مسافرا اذ ليس فيه اشعار بالاستعلاء على السفر ﴿قوله فعليه صوم عدة ايام المرض او السفر﴾ اشارة الى ان قوله فعدة مرفوع على انه مبتدأ بتقدير المضاف و المضاف اليه حذف خبره المقدم و حذف الشرط ايضا لدلالة مجرى الكلام على اعتبار هذه التقديرات و عدة فعلة من العد بمعنى المعدود و منه يقال للجماعة المعدودة من الناس عدة و المقصود من الآية بيان ان فرض الصوم فى الايام انما يلزم الاصحاء المقيمين و اما من كان مريضا او مسافرا فله تأخير الصوم عن هذه الايام الى ايام اخر قال القفال رحمه الله انظروا الى عجيب مانبه الله تعالى عليه من سعة فضله و رحمته فى هذا التكليف فانه تعالى بين فى اول الآية ان لهذه الامة فى هذا التكليف اسوة بالامم المتقدمة و الغرض منه ماذكرناه من ان الامر الشاق اذا عم خف ثم بين ثانيا وجه الحكمة فى ايجاب الصوم و هو انه سبب لحصول التقوى ثم بين ثالثا انه مختص بايام معدودات فلو جعله فى جميع الدهر او فى اكثر الاوقات لحصلت المشقة العظيمة ثم بين رابعا انه خصه من الاوقات بالشهر الذى انزل فيه القرآن لكونه اشرف الشهور بسبب هذه الفضيلة ثم بين خامسا ازالة المشقة فاباح تأخيره ان شق على احد من المسافرين او المرضى الى ان يصير و الى زمن الرفاهية و السكون فراعى سبحانه و تعالى فى ايجاب الصوم هذه الوجوه من الرحمة فلله الحمد على نعمه التى لاتحصى حمدا دائما كثيرا ﴿قوله و هذا﴾ اى الافطار رخصة عند اكثر الفقهاء فان شاء افطر و ان شاء صام و ذهب قوم من علماء الصحابة الى انه يجب على المريض و المسافر ان يفطر او يصوما عدة من ايام اخر و هو قول ابن عباس و ابن عمر رضى الله عنهم حتى روى من ابن عمر انه قال لو صام فى السفر قضى فى الحضر ﴿قوله و على المطيقين للصوم ان افطروا﴾ ذهب اكثر المفسرين الى ان المراد بقوله تعالى و على الذين يطيقونه الاصحاء المقيمون خيرهم الله تعالى فى ابتداء الاسلام بين ان يصوموا و بين ان يفطروا و يفدوا و انما خيرهم الله تعالى بين الامرين لئلا يشق عليهم لانهم كانوا لم يتعودوا الصوم ثم نسخ التخيير و نزلت العزيمة و هى قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه و قيل هذه الآية نزلت فى حق الشيخ الهرم الذى يطيق الصوم لكن مع الشدة و المشقة فان الوسع فوق

و نصبها ليس بالصيام لوقوع الفصل بينهما بل باضمار صوموا لدلالة الصيام عليه و المراد بها رمضان او ماوجب صومه قبل وجوبه و نسخ به و هو عاشوراء او ثلاثة ايام من كل شهر او بكما كتب على الظرفية او على انه مفعول ثان لكتب عليكم على السعة و قيل معناه صومكم كصومهم فى عدد الايام لماروى ان رمضان كتب على النصارى فوقع فى برد او حر شديد فحولوه الى الربيع و زادوا عليه عشرين كفارة لتحويله و قيل زادوا ذلك لموتان اصابهم (فمن كان منكم مريضا) مرضا يضره الصوم و يعسر معه (او على سفر) او راكب سفر و فيه ايماء الى ان من سافر اثناء اليوم لم يفطر (فعدة من ايام اخر) اى فعليه صوم عدة ايام المرض او السفر من ايام اخر ان افطر لحذف الشرط و المضاف و المضاف اليه للعلم بها و قرئ بالنصب اى فليصم عدة و هذا على سبيل الرخصة و قيل على الوجوب و اليه ذهب الظاهرية و به قال ابو هريرة (و على الذين يطيقونه) و على المطيقين للصيام ان افطروا (فدية طعام مسكين) نصف صاع من بر او صاع من غيره عند فقهاء العراق و مد عند فقهاء الحجاز رخص لهم فى ذلك فى اول الامر لما امروا بالصوم فاشتد عليهم لانهم لم يتعودوا ثم نسخ

الطاقة فالموسع اسم لمن كان قادرا على الشئ مع السهولة بخلاف المطيق فانه اسم لمن كان قادرا على الشئ مع الشدّة والمشقة ثم ان الشيخ الهرم اذا افطر فعليه الفدية واما الحامل والمرضع اذا افطرتا فهل عليهما الفدية اولا قال الامام الشافعي عليهما الفدية وقال ابو حنيفة لاتجب حجة الشافعي ان قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية يتناول الحامل والمرضع وابو حنيفة فرق وقال الشيخ الهرم لايمكن ايجاب القضاء عليه فلاجرم وجبت الفدية واما الحامل والمرضع فالقضاء واجب عليهما فلو اوجبنا الفدية عليهما ايضا كان ذلك جمعا بين البدلين وهو غير جائز لان القضاء بدل والفدية بدل آخر وقيل انها نزلت فى حق المريض والمسافر ايضا فان من المريض والمسافر من يطيق الصوم ومنهما من لايطيقه فقد ذكر الله تعالى حكم هذا القسم بقوله ومن كان مريضا او على سفر فعدّة من ايام اخر وذكر حكم القسم الاوّل منهما بقوله وعلى الذين يطيقونه فكأنه تعالى اثبت للمريض والمسافر حالتين فى احداهما يلزم ان يفطرا ويقضيا وهى حالة الجهد الشديد لو صاما والثانية ان يكونا مطيقين للصوم لايثقل عليهما فحينئذ يكونان مخيرين بين ان يصوما وبين ان يفطرا مع الفدية ولم يتعرّض المصنف لهذين الاحتمالين **قوله وقرئ يطوّقونه** اى بضم الياء وفتح الطاء مخففة وتشديد الواو على بناء التفعيل من الطوق اما بمعنى الطاقة او القلادة اى يكلفونه او يقلدونه بان يقال لهم صوموا وقرئ يتطوّقونه اى يتكلفونه او يتقلدونه وقرئ يطوّقونه بادغام التاء فى الطاء من اطّوق واصله تطوّق فقلبت التاء طاء وادغمت الطاء فى الطاء واجتلبت همزة الوصل ليمكن الابتدآء بالساكن وقرئ يطيّقونه بضم الياء وفتح الطاء المخففة بعدها ياء مفتوحة مشدّدة من فيعل من الطوق اصله يطيوقونه فلما اجتمعت الواو والياء وسبقت احداهما بالسكون قلبت الواو ياء وادغمت الياء فى الياء وقرأ عكرمة يطيّقونه بفتح الياء وتشديد الطاء والياء ويروى عن مجاهد انه قرأ هكذا لكن ببناء الفعل للفعول على انه من تفيعل من الطوق اصله يتطيوقونه ادغمت الياء فى الواو بعد قلبها ياء كما فى قولهم * تدير المكان ومابها ديار * اى اتخذه دارا وتدير اصله تديور من الدوران كما ان تحير اصله تحيور من الحور والديار الاحد وهو فيعال من درت واصله ديوار من دار الشئ يدور دورا قلبت الواو ياء فى الجميع وادغمت الياء فى الياء **قوله وعلى هذه القرا آت يحتمل الكلام معنى ثانيا** يعنى ان هذه القرا آت كما يحتمل ان يكون معناها معنى القرآءة المشهورة وهى قرآءة يطيقونه فتكون الآية منسوخة على جميع القرا آت المذكورة لان الذين يطيقون الصيام لايجوز لهم الافطار لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يحتمل ايضا معنى ثانيا لان جميع تلك القرا آت فيها معنى التكليف او التكلف فان حمل على مجرد الزام المستطيع او التزامه فهو المعنى الاوّل وان اخذ من الكلفة بمعنى المشقة وبلوغ الشدّة يكون المعنى وعلى الذين يطيقونه اى يتكلفونه على عسر ومشقة فيرجع حاصل المعنى الى انهم لايطيقون الصوم فالمراد بهم الشيوخ والعجائز لتكون الآية غير منسوخة لان حكم هؤلاء الافطار والفدية **قوله فى الافطار** متعلق بالرخصة **قوله فيكون ثابتا** اى غير منسوخ **قوله اى يصومونه جهدهم** اى جاهدين غاية جهدهم وطاقتهم ونهاية وسعهم وقدرتهم والجهد بالفتح المشقة وبالضم الطاقة وكلا المعنيين يصح ههنا ويؤيد هذا التأويل ما فى المعالم والتيسير من ان قرآءة حفص وعلى الذين لايطيقونه **قوله فزاد فى الفدية** مبنى على ان يكون تطوّع بمعنى تبرّع ونصب خيرا اما بنزع الخافض اى من تطوّع بخير او بكونه صفة مصدر محذوف اى من تطوّع تطوّعا خيرا والفدية على معنى الجزآء وهو عبارة عن البدل القائم عن الشئ وهو عند ابى حنيفة نصف صاع من برّ وهو مدّان او صاع من غيره وعند الامام الشافعى هو واحد بمد النبى صلى الله عليه وسلم وهو رطل وثلث رطل من غالب قوت البلد وهو قول فقهاء الحجاز وقال بعض فقهاء العراق نصف صاع لكل يوم يفطره وقال بعض الفقهاء مما كان المفطر يتقوّته وقال ابن عباس رضى الله عنه يعطى كل مسكين عشاءه وسحوره **قوله فالتطوّع** على ان يكون الضمير فى قوله فهو ضمير المصدر المدلول عليه بقوله تطوّع **قوله او الخير** على ان يكون الخير الذى هو صفة التطوّع المحذوف فالخير المذكور اوّلا مصدر كقولك خرت يارجل فانت خائر وفى قوله فهو خير له اسم تفضيل بمعنى ازيد خيرا فصح ان يقال الخير خير له وذكر فى الخير المتطوّع به ثلاثة اوجه احدها ان يزيد على مسكين واحد فيطعم مكان كل يوم افطر فيه مسكينين او اكثر وثانيها ان يطعم المسكين الواحد اكثر من القدر الواجب وثالثها ان يصوم مع الفدية فهو خير له **قوله تعالى وان تصوموا** فى تأويل مصدر مرفوع بالابتدآء وخير خبره اى صومكم خير والخطاب فيه التفات من الغيبة فى قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه سوآء حمل على الاصحاء المقيمين الذين رخص لهم

قرأ نافع وابن عامر برواية ابن ذكوان
ضافة الفدية الى الطعام وجمع المساكين
قرأ ابن عامر برواية هشام مساكين بغير
ضافة الفدية الى الطعام والباقون بغير
ضافة وتوحيد مسكين وقرئ يطوّقونه اى
كلفونه ويقلدونه من الطوق بمعنى الطاقة
القلادة ويتطوّقونه اى يتكلفونه
يتقلدونه ويطوّقونه بالادغام ويطيقونه
يتطيقونه على ان اصلهما يطيوقونه
يتطيوقونه من فيعل وتفيعل بمعنى يتطيقونه
على هذه القرا آت يحتمل معنى ثانيا
هو الرخصة لمن يتعبه الصوم ويجهده
هم الشيوخ والعجائز فى الافطار والفدية
كون ثابتا وقد اوّل به القرآءة المشهورة
يصومونه جهدهم وطاقتهم
فمن تطوّع خيرا) فزاد فى الفدية (فهو)
تطوّع او الخير (خير له وان تصوموا)
يها المطيقون او المطوقون وجهدتم
اقتكم او المرخصون فى الافطار ليندرج
ته المريض والمسافر (خير لكم) من الفدية
تطوع الخير او منهما ومن التأخير للقضاء
ان كنتم تعلمون) ما فى الصوم من الفضيلة
رآءة الذمة وجوابه محذوف دل عليه
قبله اى اخترتموه وقيل معناه ان كنتم
اهل العلم والتدبر علمتم ان الصوم خير
ذلك

فى اوّل الاسلام فى ان يفطروا و يطعموا لكل يوم مسكينا او على الشيوخ و العجائز الذين يتعبهم الصوم و يشق عليهم ويحتمل ان يكون الخطاب عاما لكل من تقدّم ذكره من المريض و المسافر و الذين يطيقونه وهذا اولى لان كل واحد من اللفظ و المقام يساعد هذا الاحتمال فلا وجه لتخصيص اللفظ ببعض محتملاته ورجح احتمال ان يكون مفعول تعلمون مقدّرا محذوفا للاختصار على احتمال كونه منزلا منزلة اللازم لافادته مالا يفيده **قوله مبتدأ خبره مابعده** فيكون المقصود من ذكر هذه الجملة المنبهة على فضله و علوّ منزلته الاشارة الى وجه تخصيصه من بين الشهور بان فرض صومه ثم اوجب صومه بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر اى المعهود فليصمه **قوله تقديره ذلكم شهر رمضان** اى ذلكم الصيام المكتوب عليكم صيام شهر رمضان بحذف المضاف من الخبر و يحتمل ان تكون الاشارة الى ايام معدودات اى تلك الايام شهر رمضان والتذكير باعتبار المذكور **قوله و فيه ضعف** لان شهر رمضان حينئذ يكون من تمة المبتدأ اذ التقدير صوم شهر رمضان خير لكم فيلزم كون الخبر فاصلا بين جزءى المبتدأ وايضا يلزم منه الفصل بين الموصول و صلته باجنبي لان الخبر و هو خير لكم اجنبي من الموصول و قد تقرّر انه لا يخبر عن الموصول الا بعد تمام صلته **قوله وجعل علما** اى جعل مجموع المضاف والمضاف اليه علما ومنع من الصرف وما جاء فى الاحاديث من نحو * من صام رمضان ايمانا و احتسابا * فانما هو من باب حذف المضاف لأمن الالتباس **قوله فى ابن دأية علما الغراب** لكثرة وقوعه على دأية البعير اذا دبرت اى جرحت ودأية البعير هى موضوع القتب ذكر لتسمية هذا الشهر شهر رمضان ثلاثة اوجه ارتماض الاكباد واحتراقها من الجوع والعطش او ارتماض الذنوب فيه اولوقوعه ايام رمض الحرّ اى شدّة وقوعه على الرمل و غيره و الارض رمضاء اى شديدة الحر يقال رمض يومنا يرمض رمضا من باب علم يعلم اذا اشتدّ حرّه و رمضت قدمه من الرمضاء اى احترقت وفى الحديث صلاة الاوّابين اذا رمضت الفصال من الضحى اى اذا وجد الفصيل حرّ الشمس من الرمضاء قيل انهم نقلوا اسماء الشهور عن اللغة القديمة فسموها بالازمنة التى وقعت هى فيها وقت التسمية فوافق هذا الشهر ايام رمض الحرّ فسمى به كما سمى ربيع لموافقته الربيع وجمادى لموافقته جمود الماء و القرآن فى الاصل مصدر قرأت بمعنى جمعت ثم صار علما لما بين دفتى المصاحف لانه يجمع بين السور و الآيات و الحكم و المواعظ **قوله اى ابتدئ فيه انزاله** جواب عما يقال ان القرآن نزل على محمد صلى الله عليه وسلم فى مدّة ثلاث وعشرين سنة منجما بعضا فما معنى تخصيص انزاله برمضان اجاب بثلاثة اوجه الاوّل ان ابتداء نزوله وقع فى رمضان فى ليلة القدر منه وفيه مجاز حينئذ لانه حمل لفظ القرآن على بعض اجزائه وروى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه انه استدل بهذه الآية وبقوله انا انزلناه فى ليلة القدر على ان ليلة القدر لا تكون الا فى رمضان لان ليلة القدر اذا كانت فى رمضان كان انزاله فى ليلة القدر انزالا فى رمضان و الوجه الثانى ان القرآن انزل فى ليلة القدر جملة الى سماء الدنيا ثم نزل نجوما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه سئل عن قوله عز وجل شهر رمضان الذى انزل فيه القرآن و قوله انا انزلناه فى ليلة القدر وقوله انا انزلناه فى ليلة مباركة وقد نزل فى سائر الشهور قال عز وجل وقرآنا فرقناه فقال انزل القرآن جملة واحدة من اللوح المحفوظ فى ليلة القدر من شهر رمضان الى بيت العزة فى سماء الدنيا ثم نزل به جبريل عليه الصلاة و السلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم نجوما فى عشرين سنة فذلك قوله تعالى بمواقع النجوم و الوجه الثالث ان قوله انزل فيه القرآن معناه انزل فى فضل هذا الشهر و ايجاب صومه على الخلق القرآن كما تقول انزل الله فى الزكاة آية كذا اى فى ايجابها و انزل فى الخمر آية كذا اى فى تحريمها وقوله انزل فيه القرآن يؤيد الوجه الثانى من الجواب بناء على ما اشتهر من ان الانزال مختص بما يكون النزول فيه دفعة واحدة و ان التنزيل مختص بالنزول على سبيل التدريج و لهذا قال تعالى انزل عليك الكتاب بالحق و انزل التوراة والانجيل **قوله نزلت صحف ابراهيم اوّل ليلة من رمضان** و روى عنه عليه الصلاة و السلام انزلت صحف ابراهيم فى ثلاث ليال مضين من رمضان و انزل زبور داود فى ثمانى عشرة مضت من رمضان و انزل القرآن على محمد صلى الله عليه وسلم فى الرابعة و العشرين من رمضان **قوله تعالى هدى** مصدر فاما ان يكون على حذف مضاف اى ذا هدى او يكون واقعا موقع اسم الفاعل اى هاديا او جعل نفس الهدى مبالغة و لا يجوز ان يكون هدى خبر مبتدأ محذوف بتقدير هو هدى لانه عطف عليه منصوب صريح و هو بينات وقوله للناس يجوز ان يتعلق بهدى ان جعل بمعنى هاديا و ان يتعلق بمحذوف وقع صفة للنكرة قبلها قال صاحب الكشاف فان قلت ما معنى قوله و بينات من الهدى بعد قوله هدى للناس قلت ذكر اوّلا انه هدى ثم ذكر انه بينات من جملة ما هدى به الله وفرق به بين

(شهر رمضان) مبتدا خبره مابعده او خبر مبتدأ محذوف تقديره ذلكم شهر رمضان او بدل من الصيام على حذف المضاف اى كتب عليكم الصيام صيام شهر رمضان وقرئ بالنصب على اضمار صوموا او على انه مفعول و ان تصوموا وفيه ضعف او بدل من ايام معدودات و الشهر من الشهرة ورمضان مصدر رمض اذا احترق فاضيف اليه الشهر وجعل علما ومنع من الصرف للعلمية والالف و النون كما منع دأية فى ابن دأية علما للغراب للعلمية و التأنيث وقوله عليه الصلاة و السلام من صام رمضان فعلى حذف المضاف لأمن الالتباس وانما سموه بذلك اما لارتماضهم فيه من حرّ الجوع و العطش او لارتماض الذنوب فيه اولوقوعه ايام رمض الحرّ حيث ما نقلوا اسماء الشهور من اللغة القديمة (الذى انزل فيه القرآن) اى ابتدئ فيه انزاله وكان ذلك ليلة القدر او انزل فيه جملة الى سماء الدنيا ثم نزل منجما الى الارض او انزل فى شأنه القرآن و هو قوله كتب عليكم الصيام وعن النبى صلى الله عليه وسلم نزلت صحف ابراهيم اوّل ليلة من رمضان وانزلت التوراة لست مضين والانجيل لثلاث عشرة والقرآن لاربع و عشرين والموصول بصلته خبر المبتدأ او صفته و الخبر فمن شهد و الفاء لوصف المبتدأ بما تضمن معنى الشرط وفيه اشعار بان الانزال فيه سبب اختصاصه بوجوب الصوم فيه (هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان) حالان من القرآن اى انزل وهو هداية للناس باعجازه

الحق و الباطل من وحيه و كتبه السماوية الهادية الفارقة بين الهدى و الضلال ﴿ قوله مما يهدى ﴾ اشارة الى ان من الهدى و الفرقان صفة بينات و الهدى بمعنى الهادى و اللام فيه للجنس لا للاشارة الى الهدى السابق و ان ماقيل من ان النكرة اذا اعيدت معرفة كان الثانى غير الاول اكثرى لا كلى فاندفع توهم التكرار ﴿ قوله فمن حضر فى الشهر ﴾ اشارة الى ان الشهر منصوب على الظرف فيكون مفعول شهد محذوفا تقديره فمن شهد منكم موضع الاقامة من المصر او القرية فى الشهر و منكم فى محل النصب على انه حال من الضمير المستكن فى شهد فيتعلق بمحذوف اى كائنا منكم و ضمير فليصمه منصوب نصب المفعول على الاتساع اى فليصم فيه و لابد فى الآية مع حذف مفعول شهد من التزام تخصيص من شهد بالعاقل البالغ الصحيح لان كل واحد من الصبى و المجنون و المريض شهد موضع الاقامة فى الشهر مع انه لايجب عليه الصوم و قد خص المريض بقوله تعالى و من كان مريضا و لابد من اخراج الآخرين بالنصوص الدالة على التخصيص الا ان قول المصنف فيكون و من كان مريضا مخصصا له متفرع على ان يفسر قوله شهد بادراك رؤية الهلال او سماعه فانه حينئذ يكون من شهد عاما للمريض و المسافر فيكون قوله و من كان مريضا او على سفر مخصصا لذلك العام و اما ان فسر شهد بحضر و اقام فلايكون المسافر داخلا فى من شهد حتى يحتاج الى اخراجه بقوله او على سفر قيل التخصيص على هذا التفسير يكون راجعا على التفسير الآخر و جعل التخصيص المذكور فائدة للتكرير ثم ذكر فائدة اخرى ذكرها الواحدى فى الوسيط بقوله اعاد تخيير المريض و المسافر و ترخيصهما فى الافطار لان الله تعالى ذكر فى الآية الاولى تخيير المقيم و المسافر و المريض و نسخ فى الثانية تخيير المقيم بقوله فليصمه فلو اقتصر على هذا احتمل ان يعود النسخ الى تخيير الجميع فاعاد بعد النسخ ترخيص المسافر و المريض ليعلم انه باق على ما كان ﴿ قوله لكن وضع المظهر موضع المضمر الاول للتعظيم ﴾ فان ذكر الشئ بلفظ المظهر اقوى و افخم له بالنسبة الى ذكره بالضمير كما فى قوله تعالى الحاقة ما الحاقة و لم يقل ماهى لتفخيمها ﴿ قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ﴾ اى باباحة الفطر و ايجاب القضاء على من افطر بسبب السفر و المرض منكم ﴿ قوله اى و شرع جملة ماذكر من امر الشاهد بصوم الشهر ﴾ ذكره بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه و المرخص بالقضاء و مراعاة عدة ما افطر فيه اى و من امر المرخص له فى الافطار و هو المريض و المسافر احدهما قضاء ما افطر فيه من الايام و الآخر مراعاة عدة تلك الايام و الترخيص اى و من يرخص له فى الافطار و ذكر هذا المجموع بقوله فعدة من ايام اخر فانه ليس المراد به ايجاب الافطار و القضاء على المريض و المسافر بل المراد به ترخيصهما فى الافطار ثم امرهما بالقضاء و بمراعاة عدة ما افطرا فيه من الايام لجملة ماذكر من العلل المذكورة ثلاثة امور امر الشاهد بالصوم و امر المرخص له بالقضاء و ترخيصه فى الافطار و جعل المصنف قوله تعالى و لتكملوا العدة علة للامر بمراعاة القدر كانه قيل انما امرناكم بمراعاة عدة ما افطرتم فيه من الايام عند القضاء لتكملوا عدة ما اوجبنا عليكم صومه من الايام المعدودات و جعل قوله و لتكبروا الله على ماهداكم علة للامر بالقضاء لبيان كيفيته فان اطلاق قوله من ايام اخر يدل على ان القضاء يجوز على سبيل التتابع و على سبيل التفريق فكانه قيل انما امركم بالقضاء و علمكم كيفيته لتكبروا الله على ماهداكم الى طريق الخروج من عهدة التكليف و جعل قوله و لعلكم تشكرون علة للترخيص و التيسير كانه قيل انما رخصناكم فى الافطار لكى تشكروا هذا ماذكره المصنف * و فيه اشكال ظاهر الورود و هو انه ذكر فى الفعل المعلل ثلاثة امور امر الشاهد بالصوم و امر المرخص له بالقضاء و مراعاة العدة و الترخيص فى الافطار و لم يذكر من علل الامر الاول شيأ و ذكر فى تفصيل العلل علة تعليم كيفية القضاء مع انه لم يذكر فى تفصيل المعلل فلفه غير مطابق نشره * و اجيب بان امر الشاهد بصوم الشهر توطئة و تمهيد لما ذكر بعده فالمقصود بالتعليل هو مابعده لا نفسه و ذلك يشتمل على ثلاثة امور الامر بمراعاة العدد و ما فى ضمنه من الامر بالقضاء و تعليم كيفيته فان الامر بمراعاة العدد يتضمنهما معا و الترخيص و علل هذه الامور الثلاثة بما ذكر من العلل الثلاث على الترتيب ﴿ قوله او لافعال ﴾ عطف على قوله لفعل محذوف اى او هذه المذكورات علل لافعال متعددة كل واحد منها علة لفعله المذكور اى و لتكملوا العدة امرنا كالها و لتكبروا الله امر بتكبيره و لكى تشكروا امر بشكره ﴿ قوله او معطوفة ﴾ عطف على قوله علل فالواو فى الاحتمالين السابقين و الاستئناف و اللام متعلقة بالفعل المضمر بعد الواو و على هذا الاحتمال الواو عاطفة لمابعدها على علة محذوفة قبلها حذف معلولها ايضا و التقدير بين الله تعالى هذه الاحكام ليسهل عليكم او لتعلموا ماتعملون و لتكملوا ﴿ قوله و يجوز ان يعطف

يات واضحات مما يهدى الى الحق و يفرق
ه و بين الباطل بما فيه من الحكم و الاحكام
فمن شهد منكم الشهر فليصمه) فمن حضر
الشهر و لم يكن مسافرا فليصم فيه و الاصل
شهد فيه فليصم فيه لكن وضع المظهر
ضع المضمر الاول للتعظيم و نصب على
رف و حذف الجار و نصب الضمير الثانى
ى الاتساع و قيل فمن شهد منكم هلال
هر فليصمه على انه مفعول به كقولك
دت الجمعة اى صلاتها فيكون (و من كان
يضا او على سفر فعدة من ايام اخر)
صصا له لان المسافر و المريض ممن شهد
هر و لعل تكريره لذلك او لئلا يتوهم
خه كما نسخ قرينه (يريد الله بكم اليسر
يريد بكم العسر) اى يريد ان ييسر عليكم
يعسر فلذلك اباح الفطر فى السفر
رض (و لتكملوا العدة و لتكبروا الله
ماهداكم و لعلكم تشكرون) علل لفعل
وف دل عليه ماسبق اى و شرع جملة
كر من امر الشاهد بصوم الشهر
رخص بالقضاء و مراعاة عدة ما افطر
و الترخيص لتكملوا العدة الى آخره
سبيل اللف فان قوله و لتكملوا علة الامر
اة العدد و لتكبروا الله علة الامر
ضاء و بيان كيفيته و لعلكم تشكرون
الترخيص و التيسير او لافعال كل لفعله
عطوفة على علة مقدرة مثل ليسهل عليكم
علموا ماتعملون و لتكملوا العدة و يجوز
طف على اليسر اى و يريد بكم لتكملوا
وله يريدون ليطفئوا و المعنى بالتكبير
يم الله بالحمد و الثناء عليه (٧) و لذلك عدى

قوله (و لذلك) سيأتى حاشيته فى الصحيفة
٤) لمصححه

على اليسر ﴾ فتكون اللام صلة داخلة على مفعول فعل الارادة للتأكيد كما في قوله تعالى يريدون ليطفئوا ﴿ قوله ولذلك ﴾ اى ولتضمن التكبير معنى الحمد والثناء عدى بعلى وتمام تكبير الله تعالى وتعظيمه انما يكون بمجموع القول والاعتقاد والعمل اما القول فالاقرار بصفاته العليا واسمائه الحسنى وتنزيهه عما لا يليق به من ند وصاحبة وولد وشبه الخلق ونحو ذلك وكل ذلك لا يصح الا بعد صحة الاعتقاد بالقلب واما العمل فهو التعبد بما كلف به من الطاعات بالقلب والقالب ﴿ قوله وقيل تكبير يوم الفطر ﴾ قال الامام مالك والامام الشافعى والامام احمد واسحق وابو يوسف ومحمد رحمهم الله يسن التكبير فى يوم العيد استدلالا بهذه الآية قالوا معناه ولتكملوا عدة رمضان ولتكبروا الله على ما هداكم من معرفة الحق من الباطل والتوفيق لطاعته والعصمة من المعاصى وقال ابو حنيفة رحمه الله يكره ذلك غداة عيد الفطر ﴿ قوله وقيل التكبير عند الاهلال ﴾ اى عند رؤية هلال شوال قال ابن عباس رضى الله عنهما حق على المسلمين اذ رأوا هلال شوال ان يكبروا وكلمة ما فى قوله على ما هداكم اما مصدرية اى على هدايته اياكم واما بمعنى الذى وفيه بعد من وجهين استلزامه حذف العائد واحتياجه الى ارتكاب حذف مضاف تقديره على اتباع الذى هداكم اليه او ما اشبه ذلك ﴿ قوله وهو تمثيل ﴾ يعنى ان القرب حقيقته هو القرب المكانى وهو ممتنع فى حقه تعالى بدلائل قطعية من جملتها انه تعالى لو كان فى مكان لما كان قريبا من الكل فان من كان قريبا من حملة العرش يكون بعيدا من اهل الارض ومن كان قريبا من اهل المشرق يكون بعيدا من اهل المغرب وبالعكس ولما تعذر القرب المكانى فى حقه تعالى علمنا ان القرب ههنا مستعمل فى الحال الشبيهة بحال من قرب مكانه الى مكان القوم من العلم باحوالهم وافعالهم والاستماع لاقوالهم فيكون لفظ قريب استعارة تبعية تمثيلية ﴿ قوله تعالى اجيب ﴾ فى محل الرفع اما على انه صفة لقريب واما على انه خبر ثان لانى لان قريب خبر اول وانما احتيج الى اضمار القول بعد فاء الجزاء حيث قال اى فقل لهم انى قريب لان الترتيب على الشرط المذكور انما هو تعليم المسئول عنه للمسئول كيفية الجواب لا ان يجيب المسئول عنه من عند نفسه ولا ان يجيب المسئول كذلك فوجب تقدير القول ليتحقق التعليم ﴿ قوله تقرير للقرب ﴾ اى القرب المجازى المراد فى هذا المقام وهو الحالة الشبيهة بالقرب المكانى وقد تقرر ان اثبات ما يلائم المستعار له يرشح الاستعارة ويقويها ﴿ قوله تعالى فليستجيبوا لى ﴾ الاستجابة عبارة عن الانقياد والاستسلام والايمان عبارة عن صفة القلب وتقديمها على الايمان يدل على ان العبد لا يصل الى نور الايمان وقوته الا بتقديم الطاعات والعبادات ومعنى الفاء انه تعالى قال انا اجيب دعاءك مع انى غنى عنك مطلقا فلتكن انت ايضا مجيبا لدعائى مع انك محتاج الى من كل الوجوه فما اعظم هذا الكرم قال الواحدى اجاب واستجاب بمعنى واحد كما فى قول الشاعر

❁ وداع دعايا من يجيب الى الندا ❁ فلم يستجبه عند ذاك مجيب ❁

فان قيل انه تعالى قال ادعونى استجب لكم وقال ههنا اجيب دعوة الداعى اذا دعانى وقال تعالى امن يجيب المضطر اذا دعاه ثم انا نرى الداعى يبالغ فى الدعوات والتضرع فلا يجاب * اجيب بان هذه الآية وان كانت مطلقة الا انها وردت فى آية اخرى مقيدة وهو قوله تعالى بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء والمطلق يحمل على المقيد وروى عن عبادة بن الصامت رضى الله عنه انه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول * ما على الارض من رجل مسلم يدعو الله تعالى بدعوة الا آتاه الله اياها او كف عنه من السوء مثلها ما لم يدع باثم او قطيعة رحم * قال سفيان بن عيينة لا يمنعن احد من الدعاء ما لم يظلم نفسه فان الله تعالى اجاب دعاء اشر الخلق ابليس لعنه الله قال رب فانظرنى الى يوم يبعثون قال انك من المنظرين وللدعاء اوقات واحوال يكون الغالب فيها الاجابة كالسحر ووقت العصر وما بين الاذان والاقامة وما بين الظهر والعصر فى يوم الاربعاء واوقات الاضطرار وحالة السفر والمرض وعند نزول المطر والصف فى سبيل الله كل هذا جاءت به الآثار * والرشد هو الاهتداء لمصالح الدين والدنيا ومعنى الآية انهم اذا استجابوا وآمنوا اهتدوا لمصالح دينهم ودنياهم لان الرشيد من كان كذلك ﴿ قوله من رفث وهو الافصاح بما يجب ان يكنى عنه ﴾ ولا يصرح بما وضع له من الاسم لقبحه فان الرفث اصله قول الفحش والتكلم بالقبيح ثم جعل ذلك اسما لما يتكلم به عند النساء من الافضاء ثم جعل كناية عن الجماع وكل ما يتبعه وكنى ههنا عن الجماع بلفظ الرفث الدال على القبح تقبيحا لما ارتكبوه قبل الاباحة كما سماه اختيانا لانفسهم وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان الرفث كلمة جامعة لكل ما يريد الرجل من المرأة وعنه رضى الله عنه انه انشد وهو محرم

وقيل تكبير يوم الفطر وقيل التكبير عند الاهلال وما يحتمل المصدر والخبر اى الذى هداكم اليه وعن عاصم برواية ابى بكر ولتكملوا بالتشديد (واذا سألك عبادى عنى فانى قريب) اى فقل لهم انى قريب وهو تمثيل لكمال علمه بافعال العباد واقوالهم واطلاعه على احوالهم بحال من قرب مكانه منهم روى ان اعرابيا قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم أقريب ربنا فنناجيه ام بعيد فنناديه فنزلت (اجيب دعوة الداعى اذا دعانى) تقرير للقرب ووعد للداعى بالاجابة (فليستجيبوا لى) اذا دعوتهم للايمان والطاعة كما اجيبهم اذا دعونى لمهماتهم (وليؤمنوا بى) امر بالثبات والمداومة عليه (لعلهم يرشدون) راجين اصابة الرشد وهو اصابة الحق وقرئ بفتح الشين وكسرها واعلم انه تعالى لما امرهم بصوم الشهر ومراعاة العدة وحثهم على القيام بوظائف التكبير والشكر عقبه بهذه الآية الدالة على انه تعالى خبير باحوالهم سميع لاقوالهم مجيب لدعائهم مجازيهم على اعمالهم تأكيدا له وحثا عليه ثم بين احكام الصوم فقال (احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم) روى ان المسلمين كانوا اذا امسوا احل لهم الاكل والشرب والجماع الى ان يصلوا العشاء او يرقدوا ثم ان عمر رضى الله تعالى عنه باشر بعد الصلاة فندم واتى النبى صلى الله عليه وسلم واعتذر اليه فقام رجال واعترفوا بما صنعوا بعد العشاء فنزلت وليلة الصيام الليلة التى يصبح منها صائما والرفث كناية عن الجماع لانه لا يكاد يخلو من رفث وهو الافصاح بما يجب ان يكنى عنه وعدى بالى لتضمنه معنى الافضاء وايثاره ههنا لتقبيح ما ارتكبوه ولذلك سماه خيانة وقرئ الرفوث

(هن لباس لكم وانتم لباس لهن) استئناف يبين سبب الاحلال وهو قلة الصبر عنهن

وصعوبة اجتنابهن لكثرة المخالطة وشدة الملابسة ولما كان الرجل والمرأة يعتنقان ويشتمل كل منهما على صاحبه شبه باللباس قال الجعدى

اذا ما الضجيع ثنى عطفها * تثنت فكانت عليه لباسا

اولان كل واحد منهما يستر حال صاحبه ويمنعه عن الفجور (علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم) تظلمونها بتعريضها للعقاب وتنقيص حظها من الثواب والاختيان ابلغ من الخيانة كالاكتساب من الكسب (فتاب عليكم) لما تبتم مما اقترفتموه (وعفا عنكم) ومحا عنكم اثره (فالآن باشروهن) لما نسخ عنكم التحريم وفيه دليل على جواز نسخ السنة بالقرآن والمباشرة الزاق البشرة بالبشرة كنى به عن الجماع (وابتغوا ما كتب الله لكم) واطلبوا ما قدره لكم واثبته فى اللوح المحفوظ من الولد والمعنى ان المباشر ينبغى ان يكون غرضه الولد فانه الحكمة من خلق الشهوة وشرع النكاح لاقضاء الوطر وقيل النهى عن العزل وقيل عن غير المأتى والتقدير وابتغوا المحل الذى كتب الله لكم (وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر) شبه اول مايبدو من الفجر المعترض فى الافق وما يمتد معه من غبش الليل بخيطين ابيض واسود واكتفى ببيان الخيط الابيض بقوله من الفجر عن بيان الخيط الاسود لدلالته عليه وبذلك خرجا عن الاستعارة الى التمثيل ويجوز ان تكون من للتبعيض فان مايبدو بعض الفجر وما روى انها نزلت ولم ينزل من الفجر فعمد رجال الى خيطين اسود وابيض ولا يزالون يأكلون ويشربون حتى يتبينا لهم فنزلت ان صح فلعله كان قبل دخول رمضان وتأخير البيان الى وقت الحاجة جائز او اكتفى اولا باجتهادهم فى ذلك ثم صرح بالبيان لما التبس على بعضهم وفى تجويز المباشرة الى الصبح الدلالة على جواز تأخير الغسل اليه وصحة صوم المصبح جنبا (ثم اتموا الصيام الى الليل) بيان آخر وقته واخراج الليل عنه ونفى صوم الوصال

* وهن يمشين بنا هميسا * ان يصدق الطير ننك لميسا *

فقيل له ارفثت اى تكلمت بالقبيح حال الاحرام وقد قال تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج فقال رضى الله عنه انما الرفث ما كان عند النساء وما ذكر من سبب نزول الآية يدل على ان حرمة ملابسة احد المفطرات بعد اداء صلاة العشاء الاخيرة او النوم نسخت بهذه الآية ووجه دلالتها على النسخ ان قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم يقتضى حصول هذا الحل فى جميع الليل لان ليلة نصب على الظرفية وانما يكون الليل ظرفا للرفث اذا كان الليل كله مشغولا بالرفث والا لكان ظرف ذلك الرفث بعض الليل لا كله لما اشتهر من ان الفرق بين صليت الليلة وصليت فى الليلة انما هو بالاستيعاب وعدمه **قوله اذا ما الضجيع** الضجيع من يضاجعها فى فراشها وهو الزوج ثنى عطفها اى امال شقها وجانبها تثنت اى انعطفت ومالت **قوله وقيل النهى عن العزل** عطف على ما يفهم من قوله وابتغوا ما كتب الله لكم وهى فى قوة قوله اطلبوا بمباشرتهن ما وضع له النكاح من التناسل ولا تباشروهن لقضاء الشهوة وحدها وقيل هى فى قوة النهى عن العزل لا يجوز فى وطئ الحرائر الا باذنهن وسبب هذه الرخصة انه كان وقوع الجماع حراما والامر فى قوله تعالى باشروهن وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم للاباحة بالاجماع اما على قول من قال الامر الوارد عقيب الحظر ليس الا للاباحة فالامر ظاهر واما على قول من يقول مطلق الامر للوجوب فانهم قالوا انما تركنا الظاهر وحكمنا ان هذا للاباحة للاجماع على عدم وجوب شئ من ذلك والظاهر ان قوله تعالى وكلوا واشربوا عطف على قوله باشروهن وقوله حتى يتبين غاية لجميع الامور الثلاثة فدلت الآية على ان حل المباشرة والاكل والشرب ينتهى عند طلوع الفجر وذهب ابو هريرة والحسن بن صالح الى ان الجنب اذا اصبح قبل الاغتسال لم يكن له صوم وهذه الآية تدل على بطلان قولهما لان المباشرة اذا كانت مباحة الى انفجار الصبح لم يمكنه الاغتسال الا بعد الصبح **قوله وما يمتد معه** اى مع اول ما يبدو من غبش الليل اى من ظلمة آخر الليل فان الفجر المعترض فى الافق وهو الصبح الصادق اذا بدا يبدو كأنه خيط ممدود فى عرض الافق ولا شك انه يبقى معه بقية من ظلمة الليل بحيث يكون طرفها الملاصق لما يبدو من الفجر كأنه خيط اسود فى جنب خيط ابيض لان نور الصبح انما ينشق فى خلال ظلمة الليل فشبها بخيطين ابيض واسود وهذا التشبيه من احسن التشبيهات حيث شبه بياض النهار بخيط ابيض وسواد الليل بخيط اسود قال الشاعر

* الخيط الابيض ضوء الصبح منفلق * والخيط الاسود جنح الليل مكتوم *

يقال تبين الشئ وابان واستبان وبان كلها بمعنى وكلها تكون متعدية ولازمة الا بان فانها لازمة ليس الا ومن الخيط من فيه لابتداء الغاية وهى ومجرورها فى محل يتبين لان المعنى حتى يبان الخيط الابيض والاسود ومن الفجر بيان للخيط الابيض كأنه قيل الخيط الابيض الذى هو الفجر وبين الخيط الابيض بقوله من الفجر ولم يبين الخيط الاسود بان يقال من الليل اكتفاء ببيان الاول فانه اذا علم ان ليس المراد باحدهما معناه الاصلى اللغوى بل ما يشبه به من بياض النهار علم ان ليس المراد بالآخر ايضا اصل معناه وانما بين هذا دون ذاك لانه هو المنوط به الاحكام المذكورة من انتهاء جواز المباشرة والاكل والشرب اليه **قوله وبذلك خرجا عن الاستعارة** اى وبذكر قوله من الفجر كان الكلام من باب التشبيه البليغ وخرج عن ان يكون استعارة لان شرط الاستعارة ان لا يكون المشبه مذكورا لا تحقيقا ولا تقديرا بل يقتصر على ذكر المشبه به ويراد به المشبه وههنا كل واحد من طرفى التشبيه مذكور فان كل واحد من الخيطين مشبه به وقد ذكر صريحا والمشبه فى احد التشبيهين وهو الفجر مذكور صريحا وفى التشبيه الآخر وهو تشبيه الليل بالخيط الاسود مذكور دلالة فلما انتفى شرط الاستعارة انتفى المشروط **قوله وما روى الخ** يعنى انه يقتضى تأخير البيان عن وقت الحاجة الى العمل لانهم كانوا يصومون ويحتاجون الى معرفة مبدأ زمان الصوم فقد تأخر بيان مبدئه عن وقت احتياجهم الى بيانه وتأخير بيان المجمل عن وقت الخطاب وان كان جائزا الا انه لا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة الى العمل بالاتفاق لكونه تكليفا بما لا يطاق واجاب عنه اولا بانا لا نسلم صحة هذا الحديث وصحته عند ائمة الحديث كالبخارى ومسلم لا يستلزم صحته فى نفس الامر ولو سلم فلا نسلم تحقق الحاجة قبل او ان الصوم الفرض ولعلهم انما فعلوا ذلك فى الصوم نافلة وتأخير البيان عن الصوم تطوعا ليس تأخيرا عن وقت الحاجة ولو سلم ان القوم فعلوا ذلك فى رمضان لكن لا نسلم ان فى الخيط الابيض والاسود اجمالا محوجا الى البيان حتى يقال قد تأخر بيان المجمل عن وقت الحاجة بل هما مشهوران فى الفجر

والغلس ولم ينزل البيان الا زيادة للكشف والايضاح ويجوز تأخير مثل هذا البيان عن وقت الحاجة بل يجوز تركه اصلا ثم انه تعالى لما بين ان الصائم يحل له الاكل والشرب ومباشرة النساء من حين اقبال الليل بغروب الشمس الى ان يتبين الفجر الصادق من سواد الليل وانما يحرم عليه تلك الامور نهارا وجاز ان يظن ان حال الاعتكاف كحال الصوم فى ان المباشرة تحرم فيه نهارا لا ليلا بين ان المباشرة تحرم على المعتكف نهارا وليلا معا فقال ولا تباشروهن وانتم عاكفون فى المساجد ﴿قوله وانتم عاكفون﴾ جملة حالية من فاعل تباشروهن قال الامام الشافعى الاعتكاف اللغوى ملازمة المرء للشئ وحبس النفس عليه برا كان او اثما قال تعالى يعكفون على اصنام لهم وهو فى الشرع لزوم المسجد والمكث فيه لطاعة الله تعالى والتقرب اليه وهو من الشرائع القديمة قال تعالى ان طهرا بيتى للطائفين والعاكفين ﴿قوله والمراد بالمباشرة الوطئ﴾ بدليل ما ذكر قتادة فى نزول الآية فانه لما رخص لهم فى ان يجامعوا ليلة الصيام زعموا ان المعتكف وغيره سواء فى هذه الرخصة فكان الرجل منهم يخرج من المسجد وهو معتكف فيجامع اهله فيغتسل ثم يعود اليه فنهوا عن ذلك ما داموا معتكفين فالجماع يحرم على المعتكف ويفسد الاعتكاف ولو لمس الرجل المرأة بغير شهوة جاز لان عائشة رضى الله عنها كانت ترجل رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو معتكف واما اذا لمسها بشهوة او قبلها او باشرها فيما دون الفرج فهو حرام على المعتكف اتفاقا وهل يبطل بها اعتكافه للشافعى فيه قولان الاصح انه يبطل وقال ابو حنيفة لا يفسد الاعتكاف اذا لم ينزل ثم انهم اتفقوا على ان شرط الاعتكاف الجلوس فى المسجد استدلالا بقوله تعالى فى المساجد ولفظ المساجد يدل على جواز الاعتكاف فى كل مسجد روى عن على رضى الله عنه انه قال لا يجوز الا فى المسجد الحرام ومسجد المدينة وقال حذيفة يجوز فى هذين المسجدين وفى مسجد بيت المقدس لقوله عليه الصلاة والسلام * لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدى هذا * وقال الزهرى لا يصح الا فى الجامع وقال ابو حنيفة لا يصح الا فى مسجد له امام راتب ومؤذن وقال الامام الشافعى واحمد يصح فى جميع المساجد الا ان المسجد الجامع افضل حتى لا يحتاج الى الخروج الى الجمعة ﴿قوله اى الاحكام التى ذكرت﴾ من اول آية الصيام الى هنا الماخبر عن اسم الاشارة بقوله حدود الله لم يجز ان تكون الاشارة الى جميع ما تضمنته آية الصيام من اولها الى هنا وفى الصحاح الحد الحاجز بين الشيئين وحد النهار منتهاه وفلان حديد فلان اذا كان ارضه الى جنب ارضه والحد المنع ومنه قيل للبواب حداد لمنعه الناس من الدخول الا باذن جعل ما شرعه الله تعالى لعباده من الاحكام حدودا لهم لكونها امورا حاجزة بين الحق والباطل ولكونها مانعة من مخالفتها والتخطى عنها كما يسمى القول الجامع للافراد المانع من دخول الاغيار حدا لكونه حدا حاجزا بين الافراد والاغيار ومانعا من دخول الغير فيه ويقال الحد جامع ومانع اى جامع لجميع افراد المحدود صادق عليها ومانع من دخول غير المحدود فى الحدود ومقصود المصنف من قوله نهى ان يقرب الحد الخ الجواب عما يقال كما لا يجوز ان تكون تلك اشارة الى قوله لا تباشروهن الآية لا يجوز ان تكون اشارة الى جميع ما تضمنته آية الصيام ايضا لان ما فى ضمنها اوامر واباحات ورخص ولا يقال للمأمور به واخويه لا تقربوها وايضا قال فى آية اخرى تلك حدود الله فلا تعتدوها وقال فى آية المواريث ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله وقال ههنا فلا تقربوها فاوجه الجمع بينهما * والمصنف اجاب عنه بجوابين تقرير الاول ان الاحكام المشار اليها بتلك تتناول الاوامر والنواهى والاباحات فان قيل فى حقها لا تعتدوها فوجهه ظاهر لان ما بينه الله تعالى لعباده من الاحكام هو الحق والتخطى عنه ضلال وباطل وماذا بعد الحق الا الضلال وشأن الحكيم ان يرشد الى الحق وينهى عن التجاوز عنه ولذلك قال بعد ما بين الاحكام الحقة فلا تعتدوها واما قوله فلا تقربوها فان ذلك ظاهر على وجوب ترك تلك الحدود والاحكام من حيث انه نهى عن قربانها الا ان المقصود المبالغة فى النهى عن التجاوز عنها فالمعنى لا تقربوا حدود احكام الله وحدود ما انزل الله فان كل حكم من احكام الله تعالى محدود له حد حاجز بين الحق الذى هو نفس ذلك الحكم والباطل الذى هو ما وراءه فاذا قرب المكلف حد الحكم قرب وقوعه فى الباطل فنهى عن قربان الحد للمبالغة فى النهى عن ملابسة الباطل وارتكابه واشار الى الجواب الثانى بقوله ويجوز ان يريد بحدود الله محارمه ومناهيه فلما اريد بالحدود فى هذه الآية المناهى خاصة ظهر وجه النهى عن قربها وحيثما نهى عن التعدى عنها اريد بها الاوامر والتكاليف التى يحرم التعدى عنها * فان قيل كيف يصح ان يراد بالحدود فى هذه الآية المناهى خاصة ولم يسبق فيها الا نهى واحد هو قوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون فكيف يصح ان يقال حدود الله

(ولا تباشروهن وانتم عاكفون فى المساجد) معتكفون فيها والاعتكاف هو اللبث فى المسجد بقصد القربة والمراد بالمباشرة الوطئ وعن قتادة كان الرجل يعتكف فيخرج الى امرأته فيباشرها ثم يرجع فنهوا عن ذلك وفيه دليل على ان الاعتكاف يكون فى المسجد ولا يختص بمسجد دون مسجد وان الوطئ يحرم فيه ويفسده لان النهى فى العبادات يوجب الفساد (تلك حدود الله) اى الاحكام التى ذكرت (فلا تقربوها) نهى ان يقرب الحد الحاجز بين الحق والباطل لئلا يدانى الباطل فضلا عن ان يتخطى عنه كما قال عليه الصلاة والسلام ان لكل ملك حمى وان حمى الله محارمه فمن رتع حول الحمى يوشك ان يقع فيه وهو ابلغ من قوله فلا تعتدوها ويجوز ان يريد بحدود الله محارمه ومناهيه

ولا يأكل بعضكم مال بعض بالوجه الذى لم يبحه الله تعالى وبين نصب على الظرف او الحال من الاموال (وتدلوا بها الى الحكام) عطف على المنهى او نصب باضمار ان والادلاء الالقاء اى ولا تلقوا حكومتها الى الحكام (لتأكلوا) بالتحاكم (فريقا) طائفة (من اموال الناس بالاثم) بما يوجب اثما كشهادة الزور واليمين الكاذبة او ملتبسين بالاثم (وانتم تعلمون) انكم مبطلون فان ارتكاب المعصية مع العلم بها اقبح روى ان عبد ان الحضرمي ادّعى على امرئ القيس الكندى قطعة ارض ولم يكن له بينة فحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يحلف امرؤ القيس فهم به فقرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا فارتدع عن اليمين وسلم الارض الى عبد ان فنزلت وهى دليل على ان حكم القاضى لا ينفذ باطنا ويؤيده قوله عليه السلام انما انا بشر وانتم تختصمون الىّ ولعل بعضكم يكون الحن بحجته من بعض فاقضى له على نحو مااسمع منه فمن قضيت له بشئ من حق اخيه فانما اقطع له قطعة من النار فليحملها او يذرها (يسألونك عن الاهلة) سأله معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم فقالا مابال الهلال يبدو دقيقا كالخيط ثم يزيد حتى يستوى ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدا (قل هى مواقيت للناس والحج) اى انهم سألوا عن الحكمة فى اختلاف حال القمر وتبدّل امره فامره الله ان يجيب بان الحكمة الظاهرة فى ذلك ان تكون معالم للناس يوقتون بها امورهم ومعالم للعبادات الموقتة يعرف بها اوقاتها وخصوصا الحج فان الوقت مراعى فيه اداء وقضاء والمواقيت جمع ميقات من الوقت والفرق بينه وبين المدة والزمان ان المدة المطلقة امتداد حركة الفلك من مبدئها الى منتهاها والزمان مدة مقسومة والوقت الزمان المفروض لامر (وليس البرّ بان تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البرّ من اتقى) كانت الانصار اذا احرموا لم يدخلوا دارا ولا فسطاطا من بابه وانما يدخلون ويخرجون من نقب او فرجة ورآءه ويعدّون ذلك برّا فبين لهم انه ليس ببرّ وانما البرّ برّ من اتقى المحارم والشهوات

بلفظ الجمع * قلنا المراد اعم مما نهى عنه صريحا او ضمنا وآية الصيام قد تضمنت عدة اوامر والامر بالشئ نهى عن ضده فبهذا الاعتبار قد سبق مناهى متعددة بعضها صريح وبعضها ضمنى اطلق على الكل لفظ الحدود والمحارم ونهى عن قربانها قال ابو البقاء الفاء فى قوله تعالى فلا تقربوها للعطف على مقدر تقديره انتهوا بها فلا تقربوها ﴿قوله مثل ذلك التبيين﴾ اشارة الى ان الكاف فى محل النصب على انه صفة مصدر محذوف اى بيانا مثل هذا البيان بين الله على طريقة قولك ضربا كاملا ضربت ثم انه تعالى لما بين احكام الصوم على وجه الاستقصاء فى هذه الالفاظ القليلة بيانا شافيا وافيا قال بعده مثل هذا البيان الوافى الواضح يبين الله آياته للناس والمراد بالآيات دلائل احكام الدين ونصوصها والمقصود من تعظيم البيان تعظيم هدايته ورحمته على عباده فى هذا البيان ﴿قوله وبين نصب على الظرف﴾ فيتعلق بقوله ولا تأكلوا ومعنى كون الاكل بينهم وقوع التناول والتناقل لاجل الاكل بينهم ﴿قوله او الحال من الاموال﴾ فيتعلق بمحذوف اى لا تأكلوها كائنة بينكم وقدره ابو البقاء هكذا اى لا تأكلوها دائرة بينكم وفيه ان دائرة كون مقيد فلا يجوز تقديره بلا دليل الا ان يقال دلت الحال وقوله بالباطل متعلق بالفعل المذكور اى لا تأكلوها ملتبسين بالسبب الباطل والاكل بالباطل يكون على وجهين احدهما ان يأكله على وجه الظلم بنحو الغصب والسرقة واليمين الكاذبة والثانى ان يأكله على جهة الهزؤ واللعب كالذى يؤخذ فى القمار والملاهى وغير ذلك وليس المراد بالاكل المنهى عنه نفس الاكل خاصة لان جميع التصرفات المتفرعة على الاسباب الباطلة حرام الا انه شاع فى العرف ان يعبر عن الانفاق باى وجه كان بالاكل لكون الاكل معظم المقصود من المال ﴿قوله عطف على المنهى﴾ فيكون مجزوما بلا الناهية المذكورة بواسطة العاطف اى ولا تدلوا باموالكم الى الحكام ﴿قوله او نصب باضمار ان﴾ فى جواب النهى نحو لا تأكل السمك وتشرب اللبن اى ولا يكن منكم اكل الاموال بالباطل والادلاء بها الى الحكام لغرض فاسد وهو اكل اموال الناس بما يوجب الاثم ورد على ظاهره ان الكلام يكون نهيا عن الجمع بينهما والنهى عن الجمع لا يستلزم النهى عن كل واحد منهما على انفراده مع انه منهى عنه ايضا الا ان الحكمة قد تقتضى النهى عن الجمع فينهى عنه والنهى عن الجمع لا ينافى كون كل واحد منهما منهيا عنه ونظيره قوله تعالى لا تأكلوا الربا اضعافا مضاعفة ﴿قوله والادلاء الالقاء﴾ ومعنى الادلاء فى اللغة ارسال الدلو والقاؤها فى البئر ليصل الى مطلوبه من الماء ودلاه يدلوه اذا اخرجه من البئر ثم جعل كل القاء قول او فعل ادلاء ومنه يقال للمحتج ادلى بحجته كانه يرسلها لتصل الى مطلوبه كادلاء المستقى الدلو ليصل الى الماء والمنهى عنه ههنا ان يكون فى القاء حكومة الاموال الى الحكام اكل اموال الناس بطريق محرم موجب للاثم ﴿قوله اى ولا تلقوا حكومتها﴾ اشارة الى ان ضمير بها للاموال بتقدير المضاف وان الباء فيه مثلها فى قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ﴿قوله بما يوجب اثما﴾ اشارة الى ان الباء فى قوله بالاثم سببية متعلقة بقوله لتأكلوا ﴿قوله او ملتبسين﴾ اشارة الى جواز كونها للمصاحبة متعلقة بمحذوف وان الجار والمجرور فى موضع الحال من فاعل لتأكلوا اى لتأكلوا ملتبسين بالاثم وفى الكشاف عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال للخصمين انما انا بشر مثلكم وانتم تختصمون الىّ فلعل بعضكم يكون الحن بحجته من بعض فاقضى له على نحو ما اسمع منه فمن قضيت له بشئ من حق اخيه فلا يأخذن منه شيأ فانما اقضى له قطعة من نار فبكيا وقال كل واحد منهما حقى لصاحبى فقال عليه الصلاة والسلام * اذهبا ثم توخيا ثم استهما ثم ليحلل كل واحد منكما صاحبه انتهى * وقوله الحن بحجته اى اقوم بها واقدر عليها من صاحبه والتوخى قصد الحق والاستهام الاقتراع وفيه دلالة ظاهرة على ان حكم القاضى لا ينفذ باطنا ﴿قوله والفرق بين الوقت والمدة والزمان﴾ قال الراغب الاصفهانى رحمه الله الوقت والمدة والزمان يتقارب معانيها لكن المدة المطلقة اوسع هذه الالفاظ وهى امتداد حركة الفلك واتصالها من مبدئها الى غايتها والزمان مدة مقسومة بين اجزاء المدة المطلقة والوقت الزمان المفروض للعمل ﴿قوله تعالى للناس﴾ اى لما يتعلق بهم من امور معاملاتهم ومصالحهم ولما كانت الاهلة مواقيت توقت بها الناس عامة مصالحهم علم منه كونها ميقاتا للحج لانه من جملة المصالح المتوقفة على الوقت فلا بد لتخصيص الحج بالذكر من فائدة واشار المصنف الى فائدته بقوله وخصوصا الحج فان الخاص قد يذكر بعد العام على سبيل العطف عليه للتنبيه على مزية الخاص وفضله حتى كأنه ليس من جنس العام تنزيلا للتغاير فى الوصف منزلة التغاير فى الذات فان الحج من حيث انه يراعى فى ادآئه وقضائه الوقت المعلوم بخلاف سائر العبادات التى لا يعتبر فى قضائها وقت معين كذلك كان له مزية اختصاص بالتوقيت بالاهلة فخصه بالذكر تنبيها على هذا المعنى ﴿قوله كانت الانصار

اذا احرموا﴾ سوآء كان احرامهم ذلك بحج او عمرة لم يدخلوا دارا و لافسطاطا من بابه حتى يحلوا من احرامهم ويقولون لاتدخل بيوتا من بابها حتى ندخل بيت الله تعالى فان كانت بيوتهم مبنية من الحجر والمدر نقبوا نقبا فى ظهر بيوتهم منه يدخلون ويخرجون او يتخذون سلما يصعدون به سقف بيوتهم ومنه ينحدرون اليها وان كانت بيوتهم من قبيل الخيمة والخباء رفعوا ذيولها مما يقابل البــاب فدخلوا وخرجوا من تلك الفرجة ﴿قوله ووجه اتصاله بما قبله﴾ اى مع انه لاتظهر المناسبة بين بيان الحكمة فى اختلاف حال القمر وتبدّل امره وبين هذه القصة وذكر لبيان المناسبة وجوها الاوّل انهم سألوا عن الامرين ولم يذكر فى سبب نزول الآية تقدّم السؤال عن القوم حتى يقــال لما اتصل السؤال عن الاهلة بالسؤال عن اتيان المحرم بيته من ظهره أهو برّ ام لانزل جواب السؤال الثــانى عقيب جواب السؤال الاوّل ولعل المراد انه لما اتفق وقوع السؤال عن الاهلة قصد وقوع القصة بالسؤال عنها للمشــاكلة والوجه الثــانى ان هذه القصة ذكرت عقيب بيان اختلاف احوال الاهلة وكونه ســببا لمعرفة دخول وقت الحج استطرادا لاشتراكهما فى كونهما من الامور المتعلقة بالحج والاستطراد ان يذكر عند سوق الكلام لغرض مايكون له نوع تعلق به فلايكون السوق لاجله والوجه الثالث ان ذكر قوله وليس البرّ بان تأتوا البيوت الآية عقيب ذكر جواب ماسألوه من باب اسلوب الحكيم وهو تلقى السائل بغير مايتطلب بتنزيل سؤاله منزلة غير السؤال لينبهه على تعدّيه عن موضع السؤال الذى هو اليق بحاله واهم له اذا تأمله كأنهم لماسألوا عن الحكمة فى اختلاف حال الاهلة قيل لهم اتركوا السؤال عن هذا الامر الذى لايعنيكم وارجعوا الى البحث عما هو أهم لكم فانكم تظنون ان اتيان البيوت من ظهورها برّ وليس الامر كذلك فقوله عقب بذكره جواب لما اى عقب جواب ماسألوه بذكر قوله وليس الآية اى ذكر هذا القول عقيب ذكر الجواب والوجه الرابع فى اتصاله بما قبله ان المراد تعييبهم على ان عكسوا سؤالهم حيث تركوا السؤال عما لاسبيل لنا الى معرفته الا بأخذه من النبى صلى الله عليه وسلم وسألوا عما جعل الله لنا سبيلا الى معرفته بدون اخذه من معدن الرســالة ومشكاة النبوّة ومثل حالهم بحال من يترك باب البيت وينصرف الى ظهره فنهوا عن الاقدام على مثله وامروا بان لايعاملوا النبى صلى الله عليه وسلم الا بما يليق بمنصبه وحاله فالمقصود من قوله تعالى وليس البرّ الخ على الوجه الثالث توبيخهم على ترك البحث عن اتيان البيوت من ظهورها مع كونه اهم لهم واليق بحالهم وعلى الوجه الرابع المقصود منه تمثيل حالهم فى تعكيس السؤال بحال من يدخل البيت من ظهره مع قطع النظر عن ان ذلك حالهم فى الواقع وبيان انه ليس ببر ﴿قوله جاهدوا لاعلاء كلمته﴾ روى انه عليه الصلاة والسلام سئل عمن يقاتل فى سبيل الله فقال *هو من قاتل لتكون كلمة الله هى العليا ولايقاتل رياء وسمعة* فالمصنف فسر الآية بما فسرها به رسول الله صلى الله عليه وسلم واشار الى ان المراد بسبيل الله دينه بناء على ان السبيل فى الاصل الطريق فتجوّز به عن الدين لما كان طريقا الى الله تعالى والى ان فى الكلام تقدير مضاف اى فى وقت نصرة سبيله واعزازه ﴿قوله قيل كان ذلك قبل ان امروا بقتال المشركين كافة﴾ جواب عما يقال قوله تعالى الذين يقاتلونكم مفعول قوله قاتلوا وهو امر من المقاتلة التى تقتضى المشاركة فى اصل القتال فتقييده بقوله الذين يقاتلونكم تحصيل الحاصل فاوجهه * واجاب عنه بثلاثة اوجه الاول ان المراد بالمقاتلين المناجزون للقتال وهم المبارزون الذين يقاتلون المسلمين بقصد القتال على ماروى ان هذه الآية اوّل آية نزلت فى القتال بالمدينة فلما نزلت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقاتل من قاتله ويكف عمن كف عنه اى يقاتل من واجهه للقتال وناجزه ويكف عن قتال من لم يناجزه وان كان بينه وبينهم محاجزة وممانعة *الجوهرى المناجزة فى الحرب المبارزة والمقاتلة والمحاجزة الممانعة وفى المثل المحاجزة قبل المناجزة وفيه ايضا ان اردت المحاجزة فقبل المناجزة فعلى هذا الوجه تكون الآية منسوخة بما يوجب قتال المشركين كافة المقاتلين منهم والمحاجزين والثانى ان المراد بهم الذين يناصبون القتال اى الذين لهم اهلية القتال دون من ليسوا باهليته كالشيوخ والصبيان والرهبان واهل الصوامع والنساء وغير ذلك ممن لاقدرة له على القتال والثالث ان المراد بهم الذين هم بصدد القتال معكم لما بينكم وبينهم من العداوة الدينية وهم عامة الكفرة فالاوّل اخص من الثانى كما ان الثانى اخص من الثالث ﴿قوله ويؤيد الاوّل ماروى الخ﴾ روى عن ابن عباس رضى الله عنهما ان هذه الآية نزلت فى صلح الحديبية وذلك ان النبى صلى الله عليه وسلم خرج مع اصحابه للعمرة وكان ذلك فى ذى القعدة سنة ست من الهجرة ودخل مكة واعتمر ﴿قوله وقرأ حمزة والكسائى﴾ اى من غير الف من القتل واجمعوا على ان قوله فاقتلوهم بغير

ووجه اتصاله بما قبله انهم سألوا عن الامرين اوانه لما ذكر انها مواقيت الحج وهذا ايضا من افعالهم فى الحج ذكره للاستطراد اوانهم لما سألوا عما لايعنيهم ولايتعلق بعلم النبوّة وتركوا السؤال عما يعنيهم ويختص بعلم النبوّة عقب بذكره جواب ماسألوه تنبيها على ان اللائق بهم ان يسألوا امثال ذلك ويهتموا بالعلم بها اوان المراد به التنبيه على تعكيسهم السؤال بتمثيل حالهم بحال من ترك باب البيت ودخل من ورآئه والمعنى وليس البرّ ان تعكسوا مسائلكم ولكن البرّ برّ من اتقى ذلك ولم يجسر على مثله (وأتوا البيوت من ابوابها) اذ ليس فى العدول برّ فباشروا الامور من وجوهها (واتقوا الله) فى تغيير احكامه والاعتراض على افعاله (لعلكم تفلحون) لكى تظفروا بالهدى والبرّ (وقاتلوا فى سبيل الله) جاهدوا لاعلاء كلمته واعزاز دينه (الذين يقاتلونكم) قيل كان ذلك قبل ان امروا بقتال المشركين كافة المقاتلين منهم والمحاجزين وقيل معناه الذين يناصبونكم القتال ويتوقع منهم ذلك دون غيرهم من المشايخ والصبيان والرهبانية والنساء او الكفرة كلهم فانهم بصدد قتال المسلمين وعلى قصده ويؤيد الاوّل ماروى ان المشركين صدّوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الحديبية وصالحوه على ان يرجع من قابل فيخلوا له مكة ثلاثة ايام فرجع لعمرة القضاء وخاف المسلمون ان لايوفوا لهم ويقاتلوهم فى الحرم او الشهر الحرام وكرهوا ذلك فنزلت (ولاتعتدوا) بابتدآء القتــال او بقتال المعاهد او المفاجاة به من غير دعوة او المثلة او قتل من نهيتم عن قتله (ان الله لايحب المعتــدين) لايريد بهم الخير (واقتلوهم حيث ثقفتموهم) حيث وجدتموهم فى حل او حرم واصل الثقف الحذق فى ادراك الشئ علما كان او عملا فهو يتضمن معنى الغلبة ولذلك استعمل فيها قال

فاما تثقفونى فاقتلونى *

فمن اثقف فليس الى الخلود *

الف من القتل و لما ورد على قرآءتهما ان المقتول كيف يصح ان يقتل قاتله اشار الى جوابه بقوله و المعنى حتى يقتلوا بعضكم فاقتلوهم بناء على ان العرب كما يسندون الفعل الصادر من واحد الى الجماعة يقولون بنو افلان قتلوا زيدا وانما القاتل واحد منهم كذلك يوقعون الفعل الواقع على البعض على الجميع و يقولون قتلنا بنوا فلان اذا قتلوا بعضا منهم روى عن الاعمش انه قال لحمزة ارأيت قرآءتك اذا صار الرجل مقتولا فبعد ذلك كيف يصير قاتلا لغيره قال حمزة ان العرب اذا قتل منهم رجل قالوا قتلنا و اذا ضرب منهم واحد قالوا ضربنا ﴿قوله مثل ذلك جزآؤهم﴾ يحتمل امرين احدهما ان يكون اشارة الى ان الكاف فى محل الرفع بالابتدآء و جزآء الكافرين خبره اى مثل ذلك الجزآء جزآؤهم و ان يكون كذلك خبرا مقدما و جزآء الكافرين مبتدأ مؤخرا و المعنى جزآء الكافرين مثل ذلك الجزآء و هو القتل و جزآء مصدر مضاف الى مفعوله اى جزآء الله الكافرين ﴿قوله عن القتال و الكفر﴾ اشارة الى ان الانتهاء عن مجرد القتال لا يوجب استحقاق المغفرة فضلا عن استحقاق الرحمة ﴿قوله تعالى و قاتلوهم حتى لا تكون فتنة﴾ يجوز فى حتى ان تكون بمعنى كى و هو الظاهر و ان تكون بمعنى الى و ان مضمرة بعدها فى الحالين و تكون هنا تامة و فتنة فاعلها قيل المراد بالفتنة هنا الشرك و الكفر كما فى قوله تعالى فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة يعنى طلب الكفر وقيل كانت فتنتهم انهم كانوا ايرهبون اصحاب النبى صلى الله عليه و سلم بمكة حتى ذهبوا الى المدينة و كان غرضهم من اثارة تلك الفتنة ان يتركوا دينهم و يرجعوا كفارا فانزل الله تعالى هذه الآية و المعنى قاتلوهم حتى تظهروا عليهم فلا يفتنوكم عن دينكم ولا تقعوا فى الشرك و يكون الدين لله تعالى اى يكون الطاعة و العبادة لله وحده لا يعبد شئ دونه ﴿قوله فلا تعتدوا﴾ لما كان مقتضى الظاهر ان يقال فلا عدوان عليهم وجه ما عليه النظم بوجهين الاول انه حذف نفس الجزآء و اقيم علته مقامه و العلة لما كانت مستلزمة للحكم كنى بها عنه كأنه قيل فان انتهوا فلا تعتدوا عليهم لان العدوان مختص بالظالمين و المنتهون عن الظلم ليسوا بظالمين فلا عدوان عليهم و الوجه الثانى انما يغاير الوجه الاول بمغايرة العلة الموضوعة موضع الحكم فان قوله او انكم ان تعرضتم الخ عطف على قوله اذ لا يحسن ان يظلم الا من ظلم فيكون تعليلا آخر لقوله فلا تعتدوا على المنتهين و العدوان الظلم فان اسلموا فلا تظلموهم بالنهب و الاسر و القتل اذ لا عدوان الا على الظالمين الذين ثبتوا على الشرك قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم و سمى ما يفعل بالكفار عدوانا و ظلما وهو فى نفسه حق و عدل لكونه جزآء الظلم للمشاكلة كقوله تعالى و جزآء سيئة سيئة فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه و مكروا و مكر الله ﴿قوله و ينعكس الامر عليكم﴾ اى يسلط عليكم من يتعدى عليكم لظلمكم على من انتهى ﴿قوله تعالى الشهر الحرام﴾ مبتدأ و بالشهر الحرام خبره و لا بد من حذف مضاف اى انتهاككم حرمة الشهر الحرام و هو ذو القعدة من هذا العام بمقابلة انتهاك المشركين حرمة ذى القعدة من السنة الماضية سنة ست من الهجرة فان الصد وقع فى سنة ست و القضاء وقع فى سنة سبع و لما رجع صلى الله عليه و سلم فى هذه السنة لقضاء العمرة نزل قوله تعالى الشهر الحرام مقابلة بمثله فافعلوا فى هذا الشهر ما فاتكم فى مثله من السنة الماضية و من هتك حرمة الشهر و حرمة الحرم اقتص منه فان مراعاة هذه الحرمات انما تجب فى حق من يراعيها و اما من هتكها فانه يقتص منه و يعامل بمثل فعله كانه قيل فان منعوكم فى هذه السنة عن قضاء العمرة بالمقاتلة و نحوها فاقتلوهم لقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم لانه نتيجة لقوله و الحرمات قصاص ﴿قوله قاتلهم المشركون عام الحديبية﴾ قيل فيه نظر لان عام الحديبية لم يكن فيه قتال بل كان فيه صد على ما روى عن البخارى و مسلم * واجيب بان صاحب الكشاف قال فى سورة الفتح لم يكن فيه قتال شديد بل ترام بين القوم بسهام و حجارة وعن ابن عباس رضى الله عنهما رموهم حتى ادخلوهم ديارهم و لهذا يجمع بين الروايتين مع ان المشركين حين صدوا المؤمنين كانوا عازمين على القتال و اوأخ المؤمنون على اتمام عمرتهم لقاتلوهم و لفعلوا كل ما فيه هتك الحرمات ﴿قوله احتجاج عليه﴾ اى على هتكه بهتكه * ان قيل كيف رخص فى الاعتدآء و هو ظلم و قد منع منه بقوله تعالى ولا تعتدوا * اجيب بان الاعتدآء ضربان اعتدآء على سبيل الابتدآء و هو ظلم حرام و اياه عنى بقوله تعالى و لا تعتدوا و الثانى اعتدآء على سبيل القصاص و هو عدل مأذون فيه و اياه عنى بقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم و الباء فى بمثل اما متعلقة باعتدوا و المعنى بعقوبة مماثلة لجناية اعتدآئه لا زآئدة ومثل نعت مصدر محذوف اى اعتدآء مماثلا لاعتدآئه و لما امر الله تعالى بالقتال و هو لا يتأتى حصوله الا بالزاد و آلات الجهاد المتوقفة على المال و ربما يكون العاجز عن القتال غنيا و القادر عليه فقيرا

(وأخرجوهم من حيث أخرجوكم) اى
من مكة وقد فعل ذلك بمن لم يسلم يوم الفتح
(والفتنة اشد من القتل) اى المحنة التى
يفتتن بها الانسان كالاخراج من الوطن
اصعب من القتل لدوام تعبها و تألم
النفس بها وقيل معناه شركهم فى الحرم
و صدهم اياكم عنه اشد من قتلكم اياهم فيه
(ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى
يقاتلوكم فيه) لا تفاتحوهم بالقتال و هتك
حرمة المسجد الحرام (فان قاتلوكم فاقتلوهم)
ولا تبالوا بقتالهم ثم فانهم الذين هتكوا
حرمته وقرأ حمزة والكسائى ولا تقتلوهم
حتى يقتلوكم فيه فان قتلوكم والمعنى حتى
يقتلوا بعضكم كقولهم قتلنا بنوا اسد
(كذلك جزآء الكافرين) مثل ذلك جزآؤهم
يفعل بهم مثل ما فعلوا (فان انتهوا) عن
القتال والكفر (فان الله غفور رحيم)
يغفر لهم ما قد سلف (وقاتلوهم حتى
لا تكون فتنة) شرك (ويكون الدين لله)
خالصا له ليس للشيطان فيه نصيب
(فان انتهوا) عن الشرك (فلا عدوان
الا على الظالمين) اى فلا تعتدوا على المنتهين
اذ لا يحسن ان يظلم الا من ظلم فوضع العلة
موضع الحكم وسمى جزآء الظلم باسمه
للمشاكلة كقوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا
عليه او انكم ان تعرضتم للمنتهين صرتم
ظالمين وينعكس الامر عليكم والفاء الاولى
للتعقيب والثانية للجزآء (الشهر الحرام
بالشهر الحرام) قاتلهم المشركون عام
الحديبية فى ذى القعدة واتفق خروجهم
لعمرة القضاء فيه وكرهوا ان يقاتلوهم فيه
لحرمته فقيل لهم هذا الشهر بذاك وهتكه
بهتكه فلا تبالوا به (والحرمات قصاص)
احتجاج عليه اى كل حرمة وهو ما يجب
ان يحافظ عليها يجرى فيها القصاص
فلما هتكوا حرمة شهركم بالصد فافعلوا بهم
مثله وادخلوا عليهم عنوة واقتلوهم ان
قاتلوكم كما قال (فمن اعتدى عليكم فاعتدوا
عليه بمثل ما اعتدى عليكم) وهو فذلكة
التقرير (واتقوا الله) فى الانتصار ولا تعتدوا
الى ما لم يرخص لكم (واعلموا ان الله
مع المتقين) فيحرسهم ويصلح شأنهم

امر تعالى الاغنياء بان ينفقوا فقال و انفقوا اى على الفقرآء فى سبيل الله والانفاق هو صرف المال فى وجوه المصالح فلا يقال للمضيع انه منفق فقوله تعالى فى سبيل الله تأكيد لما علم التزاما و السبيل فى الاصل الطريق و المراد به الدين المؤدى الى ثواب الله و رحمته فكل ما امر الله تعالى به من الانفاق فى اعزاز دين الله و اقامته فهو داخل فى هذه الآية سوآء كان فى اقامة الحج او العمرة او جهاد الكفار او صلة الارحام او تقوية الضعفاء من الفقرآء و المساكين او رعاية حقوق الاهل و الاولاد وغير ذلك مما يتقرب به الى الله تعالى ﴿ قوله بالاسراف و تضييع وجه المعاش ﴾ عن سعيد بن المسيب و مقاتل بن حيان رضى الله عنهما قالا لما امر الله تعالى بالانفاق قال رجال امرنا بالانفاق فى سبيل الله و لو انفقنا اموالنا بقينا فقرآء فانزل الله تعالى و لاتلقوا بايديكم الى التهلكة اى الى الهلاك و الضياع جوعا و عطشا و عريا بانفاق جميع اموالكم فتكون الآية نظير قوله تعالى و الذين اذا انفقوا لم يسرفوا و لم يقتروا و كان بين ذلك قواما و قوله تعالى و لاتجعل يدك مغلولة الى عنقك و لاتبسطها كل البسط و ذهب الجمهور الى ان المراد بالقاء الانفس فى التهلكة الاقامة فى الاهل و المال و ترك الجهاد و الانفاق فى مهماته فان العدو يتقوى و يستولى عليهم بذلك و يهلكهم قال ابو ايوب الانصارى رضى الله عنه نحن اعلم بهذه الآية فانها نزلت فينا صحبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فنصرنا و شهدنا معه المشاهد فلما قوى الاسلام و كثر اهله قلنا فيما بيننا انا قد تركنا اهلنا و اموالنا حتى فشا الاسلام و نصر الله تعالى نبيه و الحمد لله فلو رجعنا الى اهلنا و اموالنا فاقمنا فيها و اصلحنا ما ضاع منها كان له وجه فانزل الله تعالى و انفقوا فى سبيل الله و لاتلقوا بايديكم الى التهلكة اى الى ما يكون سببا لهلاككم من الاقامة فى الاهل و المال و ترك الجهاد فما زال ابو ايوب رضى الله عنه يجاهد فى سبيل الله حتى كان آخر غزوة غزاها بقسطنطينية فى زمن معاوية فتوفى هنالك و دفن فى اصل سور قسطنطينية و هم يستسقون به ﴿ قوله وهو ﴾ اى الهلاك انتهاء الشئ فى الفساد و لهذا سمى الموت هلاكا و المفازة مهلكة و التهلكة مصدر بمعنى الهلاك يقال هلك الشئ يهلك هلاكا و هلوكا و تهلكة قال اليزيدى التهلكة من نوادر المصادر ليست مما يجرى على القياس كذا فى الصحاح و ذكر الزمخشرى ان اباعلى الفارسى حكى عن ابى عبيدة فى الجليات ان التهلكة و الهلاك و الهلك واحد و هو يدل على ان التهلكة مصدر بمعنى الهلاك و مثله ما حكاه سيبويه من التضرة و التسرة بمعنى المضرة و المسرة و نحوهما فى الاعيان التنضبة و التنفلة فان الاول اسم شجرة يتخذ منها السهام و الثانى اسم لولد الثعلب و المشهور انه لافرق بين التهلكة و الهلاك و قال قوم التهلكة ما امكن التحرز منه و الهلاك ما لا يمكن التحرز منه و قيل التهلكة كل شئ تصير عاقبته الى الهلاك و قيل هى الشئ المهلك و الباء فى بايديكم زآئدة فى المفعول به لان الفعل يتعدى بنفسه قال تعالى فالقى موسى عصاه فانها تزاد فى المفعول كثيرا تقول جذبت الثوب و بالثوب و اخذت القلم و بالقلم و هما لغتان مستعملتان و المراد بالايدى الانفس كما فى قوله تعالى بما قدمت ايديكم و بما كسبت ايديكم و التقدير و لاتلقوا انفسكم الى التهلكة و قيل انها ليست زآئدة بل هى متعلقة بالفعل المذكور و المفعول محذوف و التقدير و لاتلقوا انفسكم بايديكم ﴿ قوله و قيل معناه لاتجعلوها آخذة بايديكم ﴾ اختار اولا ان المعنى على تقدير زيادة الباء لاتوقعوا انفسكم فى الهلاك ثم نقل ما ذكره الزمخشرى و هو قوله الباء فى بايديكم مزيدة مثلها فى اعطى بيده للمنقاد و المعنى و لاتقبضوا التهلكة ايديكم اى لاتجعلوها آخذة بايديكم مالكة لكم الى هنا كلام الكشاف يعنى قد اشتهر بين الناس ان من انقاد لاحد و اطاعه يقال فى حقه انه اعطى بيده فلانا كما يقال فى ضده نزع يده من الطاعة و ظاهر ان الباء فى اعطى زآئدة فكذا فى قوله تعالى و لاتلقوا بايديكم فقوله اى قول الكشاف و لاتقبضوا روى بسكون القاف و تخفيف الباء من الاقباض و بفتح القاف و تشديد الباء من التقبيض و كلاهما بمعنى يقال قبضت المتاع اى اخذته و اقبضته اياه و قبضته اياه اى جعلته آخذا له فيكون معنى لاتلقوا بايديكم الى التهلكة لاتطرحوا ايديكم اليها و يكون كناية عن ان يقال لاتجعلوا التهلكة مسلطة عليكم فتأخذكم كما يأخذ المالك القاهر مملوكه فيكون من قبيل الاستعارة بالكناية و لايخفى ان حمله على معنى لاتوقعوا انفسكم فى التهلكة اوضح غير محوج الى هذه التكلفات ﴿ قوله و احسنوا اعمالكم و اخلاقكم او تفضلوا على المحاويج ﴾ اشارة الى ان الحسن يستعمل فى معنيين احدهما فعل فعلا حسنا فى نفسه سوآء تعدى نفعه الى غيره اولا و ثانيهما التفضل و ايصال الخير الى المحتاج فانه يقال لمن صلى او صام احسنت كما يقال ذلك لمن تصدق و تفضل و اوصل الخير الى المحتاج ففاعل الفعل الحسن لا يوصف بكونه محسنا بهذا المعنى الا اذا كان متفضلا على المحتاج ﴿ قوله و هو على هذا ﴾ اى الامر باتمامهما مطلقا اى غير مقيد بالشروع فيهما حيث لم يقل اذا شرعتم فيهما فاتموهما

(و انفقوا فى سبيل الله) و لاتمسكوا كل الامساك (و لاتلقوا بايديكم الى التهلكة) بالاسراف و تضييع وجه المعاش او بالكف عن الغزو و الانفاق فيه فان ذلك يقوى العدو و يسلطهم على اهلاككم و يؤيده ما روى عن ابى ايوب الانصارى انه قال لما اعز الله الاسلام و كثر اهله رجعنا الى اهلينا و اموالنا نقيم فيها و نصلحها فنزلت او بالامساك و حب المال فانه يؤدى الى الهلاك المؤبد و لذلك سمى البخل هلاكا و هو فى الاصل انتهاء الشئ فى الفساد و الالقاء طرح الشئ و عدى بالى لتضمن معنى الانتهاء و الباء مزيدة و المراد بالايدى الانفس و التهلكة و الهلاك و الهلك واحد فهى مصدر كالتضرة و التسرة اى لاتوقعوا انفسكم فى الهلاك و قيل معناه لاتجعلوها آخذة بايديكم او لاتلقوا بايديكم انفسكم اليها فحذف المفعول (و احسنوا) اعمالكم و اخلاقكم او تفضلوا على المحاويج (ان الله يحب المحسنين و أتموا الحج و العمرة لله) ائتوا بهما تامين مستجمعى المناسك لوجه الله تعالى و هو على هذا يدل على وجوبهما

يدل على وجوبهما ومعنى اتمامهما الاتيان بهما تامين كاملين كما فى قوله تعالى واذابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن اى فعلهن على التمام والكمال * واعلم ان الامة قد اتفقوا على وجوب الحج على من استطاع اليه سبيلا واختلفوا فى وجوب العمرة فذهب اكثر العلماء الى وجوبها وهو قول عمر وعلى وابن عمر ورواه عكرمة عن ابن عباس رضى الله عنهم واليه ذهب الثورى واحمد والامام الشافعى فى اصح قوليه وذهب قوم الى انها سنة واليه ذهب الامام مالك وابو حنيفة قائلين ان هذا الامر مشروط بالشروع والمعنى ان من شرع فى اىّ واحد منهما فليتمه قالوا ومن الجائز ان لايكون الدخول فى شئ واجبا ابتداء الا انه بعد الشروع فيه يكون اتمامه واجبا ﴿قوله ويؤيده قرآءة من قرأ واقيموا الحج والعمرة﴾ وجه التأييد ان أتموا يحتمل ان يكون امرا بالاتمام بشرط الشروع وان يكون امرا بادآئهما تامين كاملين بخلاف اقيموا الحج والعمرة فانه يتعين ان يكون امرا بادآئهما والامر بالادآء يفيد الوجوب كما فى قوله تعالى اقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴿قوله ولايقال انه فسر الخ﴾ يعنى ان الرجل فسر كونهما مكتوبين عليه بقوله اهللت بهما جميعا بناء على ان قوله اهللت بهما جميعا استئناف لبيان وجوبهما عليه كانه قال وجدتهما مكتوبين علىّ فاهللت بهما جميعا فعلى هذا لايكون حديث عمر معارضا لحديث جابر رضى الله عنهما لان وجوب الحج والعمرة بسبب الشروع فيهما لاينافى كون العمرة فى نفسها سنة كالتطوّع من الصلاة يجب ان يكبر لافتتاحها مع انها تطوع فى نفسها * واجاب المصنف عنه بان سوق كلام الرجل وجواب عمر رضى الله عنه يأبيان عن كون قوله اهللت بهما جميعا استئنافا فان سوق كلامه يدل ان مراده وجدت قوله تعالى وأتموا الحج والعمرة لله فاخذت منه ان الله تعالى امر المؤمنين ان يؤدّوهما تامين كاملين فاهللت بهما جميعا بترتيب الاهلال على اعتقاد انه اوجبهما علينا وهو يدل على ان الاعتقاد المذكور سبب الاهلال بهما دون العكس ﴿قوله وقيل اتمامهما الخ﴾ معطوف على قوله ائتوا بهما تامين مستجمعى المناسك من حيث المعنى كانه قيل اتمامهما كذا وكذا ومناسك الحج عبارة عن الافعال المعتبرة فيه شرعا من الاركان والواجبات والسنن وركن الحج مالا يحصل التحلل الا بالاتيان به وواجب الحج هو الذى اذا ترك يجبر بالدم وسننه مالا يجب بتركها شئ وكذلك افعال العمرة تشتمل على هذه الامور الثلاثة وفائدة التخصيص بقوله لله هنا ان العرب كانت تقصد الحج للاجتماع والتظاهر وحضور الاسواق وكل ذلك ليس فيه طاعة ولا قربة فامر الله تعالى بالقصد اليه لادآء فرضه وقضاء حقه والجمهور على نصب العمرة بالعطف على ماقبلها ولله متعلق باتموا واللام لام المفعول من اجله ويجوز ان تتعلق بمحذوف على انها حال من الحج والعمرة والتقدير اتموهما كائنين لله وقرئ والعمرة بالرفع على المبتدأ ولله الخبر على انها جملة مستأنفة واتفقت الامة على انه يجوز ادآء الحج والعمرة على ثلاثة اوجه الافراد والتمتع والقران فالافراد ان يحرم بالحج مفردا ثم بعد الفراغ منه يعتمر من الحل والتمتع ان يعتمر فى اشهر الحج فاذا فرغ من العمرة يحرم بالحج من مكة فى عامه والقران ان يحرم بالحج والعمرة معا او يحرم بالعمرة ثم يدخل عليها الحج قبل ان يفتتح الطواف فيصير قارنا ولو احرم بالحج ثم ادخل عليه العمرة لم ينعقد احرامه بالعمرة واختلفوا فى اىّ هذه الثلاثة افضل وتفاصيل هذه الاقوال مذكورة فى كتب الفقه ﴿قوله يقال حصره العدو وأحصره اذا حبسه ومنعه﴾ يعنى ان اصل الحصر والاحصار هو الحبس والمنع وان حكم الاحصار ثابت عند حصر العدوّ اتفاقا واختلف فى ثبوته عند حبس المرض والخوف ونحوهما فذهب ابو حنيفة الى انه ثابت بكل مانع يمنع عن المضىّ الى افعال الاحرام وذهب الامام الشافعى الى ان حكم الاحصار لا يثبت الا بحبس العدوّ وحجة ابى حنيفة ظاهرة على مذهب اهل اللغة وذلك لان اهل اللغة فريقان احدهما هو الذى يقول الاحصار مختص بالحبس الحاصل بسبب المرض فقط قال ابن السكيت يقال احصره اذا منعه من السفر وعلى هذا المذهب تكون هذه الآية صريحا فى ان احصار المرض يفيد هذا الحكم والفريق الثانى هو الذى يقول الاحصار اسم لمطلق الحبس سوآء كان حاصلا بسبب العدوّ او بسبب المرض وعلى هذا القول تكون حجة ابى حنيفة ظاهرة ايضا لان الله تعالى علق الحكم على مسمى الاحصار فوجب ان يكون الحكم ثابتا عند حصول الاحصار سوآء حصل بالعدوّ او بالمرض قال الفرآء والزجاج والشيبانى احصر وحصر بمعنى يقالان فى المرض والعدوّ جميعا وانشد

* وماهجر ليلى ان تكون تباعدت * عليك ولا ان احصرتك شغول *

اى ليس الهجر بتباعد الحبيبة لحاجة ولامنع الشغل اياك عنها وانما الهجر صدودها عن اختيار منها وفرق بعضهم بينهما فقال الزمخشرى فى فصيح الكلام احصر فلان اذا منعه امر من خوف اومرض او عجز وحصر

ؤيده قرائة من قرا وأقيموا الحج والعمرة لله
اروى جابرا نه قيل يارسول الله العمرة
جبة مثل الحج فقال لا ولكن ان تعتمر خيرلك
ارض بما روى ان رجلا قال لعمر رضى الله
الى عنه انى وجدت الحج والعمرة مكتوبين
ى اهللت بهما جميعا فقال هديت لسنة نبيك
لايقال انه فسر وجد انهما مكتوبين بقوله
للت بهما لجاز ان يكون الوجوب بسبب
لاله بهما لانه رتب الاهلال على الوجدان
ذلك يدل على انه سبب الاهلال دون
عكس وقيل اتمامهما ان تحرم بهما من دويرة
لك او ان تفرد لكل منهما سفرا وان تجرّده
ما لاتشوبهما بغرض دنيوى او ان تكون
نفقة حلالا (فان احصرتم) منعتم يقال
حصره العدو وأحصره اذا حبسه ومنعه
المضىّ مثل صدّه وأصدّه

اذا حبسه عدوّ اوسجن هذا هو الاكثر فى كلامهم واحتج الامام الشافعى بقوله تعالى فاذا امنتم فان لفظ الا من انما يستعمل فى الخوف من العدوّ لافى المرض فانه يقال فى المرض شفى وعوفى ولايقال امن وباجماع المفسرين على ان سبب نزول هذه الآية ان الكفار احصروا النبى صلى الله عليه وسلم بالحديبية فكان الاحصار فى هذه الآية عبارة عن منع العدوّ وان حكم الاحصار لايحصل بغيره **قوله** عليه السلام من كسر اى من حدث له كسر فى بعض اعضائه بعد الاحرام اوعرض له عرج يمنعه عن اتمام افعال مااحرم لاجله فقد حل اى جازله ان يحل ويخرج حينئذ من الاحرام ويرجع الى وطنه ليجيئ فى سنة اخرى بعد زوال العدوّ ويقضى حجه فقد اثبت عليه الصلاة والسلام حكم الاحصار لغير من احصر بالعدوّ وقال الامام الشافعى والامام احمد والامام مالك المحصر بغير العدوّ لايجوزله ان يخرج من الاحرام بل يجب عليه ان يصبر على الاحصار فان زال العدوّ قبل فوات الحج فهو المراد وان زال بعد فواته لزمه ان يخرج من الاحرام بافعال العمرة **قوله** صلى الله عليه وسلم اوعرج بفتح الرآء اى اصابه شئ فى رجله فعرج اى ظلع وغمز ومشى مشية العرجان ولم يكن ذلك بخلقة واذا كان ذلك بخلقة قلت عرج بالكسر فهو اعرج واجاب المصنف عن الاستدلال بهذا الحديث بانه مؤوّل والمراد انه انما يحل له ان يتحلل من احرامه بسبب الكسر والعرج اذا كان التحلل مشروطا فى عقد الاحرام كما روى ان ضباعة بنت الزبير كانت وجعة فاتت النبى صلى الله عليه وسلم فقالت انى اريد الحج أفأشترط قال نعم قالت كيف اقول قال قولى لبيك اللهم لبيك محلى من الارض حيث حبستنى فهذا يدل على ان جواز التحلل لا يحصل بمجرد المرض بدون الشرط فيجب ان يحمل الحديث الآخر عليه جمعا بينهما **قوله** فعليكم مااستيسر على ان يكون ماموصولة فى محل الرفع على الابتداء وخبره محذوف **قوله** او فالواجب على ان يكون اسم الموصول خبرا وقوله اوفاهدوا مااستيسر على ان يكون الموصول فى محل النصب بفعل محذوف اى فاهدوا اوفانحروا ماتيسر وتهيأ كما يقال استكبر بمعنى تكبر واستعظم بمعنى عظم ومن فى قوله من الهدى بيانية وهو مايهدى الى بيت الله فيذبح فيه سمى هديا لكونه بمنزلة الهدية يبعثها العبد الى ربه بان يبعثها الى بيته جمع هدية كجدى وجدية بالتخفيف وهذه لغة الحجاز وتميم تقول هدية وهدىّ مثل مطية ومطىّ بالتشديد قال ابن عباس وقتادة اعلى الهدى بدنة واوسطه بقرة واخسه شاة فعليه ماتيسر من هذه الاجناس **قوله** حيث احصر ظرف لقوله يذبح وفى الكشاف فان قلت اين ومتى ينحر هدى المحصر قلت ان كان حاجا فبالحرم متى شاء عند ابى حنيفة رحمه الله يبعث به ويجعل للمبعوث على يده يوم امار وعندهما فى ايام النحر وان كان معتمرا فبالحرم فى كل وقت عندهم جميعا اى عند ابى حنيفة وصاحبيه وعند الامام الشافعى ينحر هديه حيث احصر فى اىّ موضع كان **قوله** يوم امار مفعول يجعل والامار والامارة العلامة وكلاهما بالفتح وفى الفائق انه لدغ رجل وهو محرم بالعمرة فاحصر فقال ابن مسعود رضى الله عنه ابعثوا بالهدى واجعلوا بينكم وبينهم يوما امار اى يوما تعرفون انه ذبح الهدى بمكة فكأنه آثر هذه العبارة اشارة الى هذا الامر واحتج الامام الشافعى رحمه الله على محل اراقة دم الاحصار حيث حبس بانه عليه الصلاة والسلام ذبح هديه بالحديبية التى هى موضع احصاره وكانت الحديبية على تسعة اميال من مكة **قوله** تعالى حتى يبلغ الهدى محله فيه ايجاز حذف لان الرجال لايتحلل ببلوغ الهدى محله حتى ينحر واشار اليه المصنف بقوله انه ذبح تحلل وتقدير الآية حتى يبلغ الهدى محله فينحر واذا نحر فاحلقوا والمحل بكسر الحاء اسم للمكان الذى يحل اراقة دم الاحصار فيه بذبح الهدى وهو الحرم عندنا لقوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق والمراد الحرم كله فانه يتبع البيت وقال احمد والامام الشافعى يجوز اراقة دم الاحصار حيث حبس لانه عليه الصلاة والسلام نحر هديه بالحديبية حين صد عن البيت وهى ليست من الحرم ومما يدل على ان نحر ذلك الهدى ماوقع فى الحرم قوله تعالى هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدى معكوفا ان يبلغ محله ثم ان المحصر اذا اراد التحلل وذبح وجب ان ينوى التحلل عند الذبح ولايتحلل البتة قبل الذبح **قوله** واقتصاره على الهدى حيث اقتصر فى جزآء الشرط على قوله فما استيسر من الهدى دليل على عدم القضاء يعنى ان نفس الاحصار لايوجب القضاء لانه اذا كان محرما بحج الفرض او النذر فان كان ذلك فى العام الذى وجب عليه الحج فيه لم يجب القضاء لان شروط وجوب الحج لم تكمل لفقد ان الاستطاعة بوجود الاحصار وان كان ذلك فى العام الثانى وجب عليه الحج لوجوب السابق لا للاحصار

والمراد حصر العدوّ عند مالك والشافعى رحمهما الله تعالى لقوله تعالى فاذا أمنتم ولنزوله فى الحديبية ولقول ابن عباس رضى الله تعالى عنهما لاحصر الا حصر العدوّ وكل منع من عدوّ اومرض اوغيرهما عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى لما روى عنه عليه الصلاة والسلام من كسر اوعرج فعليه الحج من قابل وهو ضعيف مؤوّل بما اذا شرط الاحلال به لقوله عليه الصلاة والسلام لضباعة بنت الزبير حجى واشترطى وقولى اللهم محلى حيث حبستنى (فما استيسر من الهدى) فعليكم ما استيسر او فالواجب مااستيسر او فاهدوا مااستيسر والمعنى ان احصر المحرم واراد ان يتحلل تحلل بذبح هدى يسر عليه من بدنة او بقرة او شاة حيث احصر عند الاكثر لانه عليه الصلاة والسلام ذبح عام الحديبية بها وهى من الحل وعند ابى حنيفة رحمه الله تعالى يبعث به ويجعل للمبعوث على يده يوم امار فاذا جاء اليوم وظن انه ذبح تحلل لقوله (ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدى محله) اى لاتحلقوا حتى تعلموا ان الهدى المبعوث الى الحرم بلغ محله اى مكانه الذى يجب ان ينحر فيه وحمل الاوّلون بلوغ الهدى محله على ذبحه حيث يحل الذبح فيه حلا كان اوحرما واقتصاره على الهدى دليل على عدم القضاء وقال ابوحنيفة يجب القضاء والمحل بالكسر يطلق على المكان والزمان والهدى جمع هدية كجدى وجدية وقرئ من الهدىّ جمع هدية كمطىّ فى مطية

وان كان الحج تطوعا فلا قضاء عليه لانه لم يجب عليه ابتداء وذكر في الهداية ان المحصر بالحج اذا تحلل فعليه حجة وعمرة كذا روى عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم لان الحج يجب لصحة الشروع فيه والعمرة لما انها في معنى فائت الحج وعلى المحصر بالعمرة القضاء ثم الاحصار انما يكون عن البيت او عن عرفة فاما عن الواجبات التي تجبر بالدم كالرمي والمبيت بمزدلفة ونحوهما فلا احصار فيها لان المحرم يتمكن من اتمام حجه بجبرها بالدم ﴿ قوله تعالى فمن كان منكم مريضا ﴾ كلمة من يجوز ان تكون شرطية وموصولة ومريضا خبر كان ومنكم حال منه لانه في الاصل صفة له فلما تقدم عليه انتصب حالا والاذى الالم ومن رأسه صفة اذى اى اذى كائن من رأسه وفدية مبتدأ حذف خبره اى فعليه فدية او خبر مبتدأ محذوف اى فالواجب عليه فدية او فاعل فعل مقدر اى فيجب عليه فدية ولابد من حذف فعل قبل الفاء تقديره وحلق فقدية والنسك بضمتين جمع نسكة وهي الذبيحة اعلاها بدنة واوسطها بقرة وادناها شاة ﴿ قوله فاذا أمنتم الاحصار ﴾ اى الاحصار المعهود عند الشافعية وهو ما يكون بالعدو بان منعوا بسببهم عن المضي على مقتضى احرامكم او كنتم في حال أمن من العدو وسعة من نحو الخوف والمرض فسر الامن باحد الامرين ليمكن حمله على المذهبين والا فالظاهر ان المعنى وان كنتم في امن وعدم خوف من العدو ولو فسر بهذا لم يوافق التفسير لمذهب ابي حنيفة من جواز الاحصار بغير العدو ومعنى التمتع التلذذ يقال تمتع بالشيء اذا تلذذ به وانتفع والمتاع كل شيء يتمتع به ولاشك ان من وفق لاداء نسكين صحيحين في سفر واحد وتقرب بهما معا الى الله تعالى مع الترفه بترك احد السفرين فقد نال سعادة عظيمة تستوجب شكرا فلذلك وجب عليه الهدى لاسيما ان فاء فما استيسر سببية وكذا الفاء في قوله فهو دم جبران اى يجبر النقصان اللازم للتمتع الذي هو التلذذ فان مبنى العبادة على المشقة وكلما قلت المشقة انتقص بحسبها ثواب العبادة وايضا في التمتع صار السفر للعمرة وكان من حقه ان يكون للحج لانه اشرف النسكين وكذا حق الميقات ان يكون للحج وقد جعل للعمرة وكل واحد من هذه الامور يوجب نوع خلل في العبادة فوجب ان يكون الدم دم جبران لا دم نسك فلا يجوز الاكل منه وقال ابو حنيفة هو دم نسك فيؤكل منه ﴿ قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام ﴾ اى فعليه صيام ثلاثة ايام او فالواجب صيام او فيجب عليه صيام وصيام مصدر اضيف الى ظرفه معنى وهو في اللفظ مفعول به على الاتساع ووقت صوم الثلاثة عند ابي حنيفة اشهر الحج ما بين الاحرامين احرام العمرة واحرام الحج فوجب ان يصوم ثلاثة ايام قبل يوم النحر ان شاء متفرقة وان شاء متتابعة والافضل ان يصوم يوم التروية وهو ثامن يوم من ذي الحجة ويوم عرفة ويوما قبلهما وان مضى هذا الوقت لم يجبره الا الدم لفوات وقت البدل وعند الامام الشافعي لا يصام الا بعد الاحرام بالحج تمسكا بظاهر قوله تعالى في الحج لان معناه في وقت ان يحج لا في وقت الحج مطلقا بدلالة قوله تعالى وسبعة اذا رجعتم اى اذا فرغتم من افعال الحج اطلق الرجوع على الفراغ لكون الفراغ سببا للرجوع فاطلق اسم المسبب واريد السبب والمصنف اشار الى ان معنى الآية ما ذكر بقوله في ايام الاشتغال بالحج بعد الاحرام ﴿ قوله اذا رجعتم الى اهليكم ﴾ بالارتحال من مكة الى وطنه واهله فعلى هذا لا يجوز صوم السبعة قبل الرجوع الى بلده وان نفر من منى وفرغ من اعمال الحج ﴿ قوله او نفرتم وفرغتم من اعماله ﴾ اطلق عليه اسم الرجوع على طريق اسم المسبب وارادة السبب الخاص وهو النفر والفراغ فانه سبب للرجوع * فان قيل لفظ الرجوع حقيقة في المعنى الاول فتعين ارادته * قلنا لا نسلم تعينه لانه اذا نوى الاقامة بمكة متوطنا فيها يجب عليه الصوم ولا رجوع الى الاهل فمن حمل الرجوع على الرجوع الى الاهل بناء على كونه حقيقة فيه احتاج الى حمله على المجاز من وجه آخر بان يقول اقام الشرع نية الاقامة بمكة والتوطن فيها مقام الرجوع الى الوطن فاوجب عليه صوم السبعة وليس هذا المجاز اولى من المجاز بحمل الرجوع على النفر والفراغ فلما لم يمكن الاحتراز عن حمل لفظ الرجوع على المجاز ظهر ان اللفظ يحتمل معنيين فيصح حمله عليهما بان نقول اقام الشرع نية الاقامة بها مقام الرجوع الى الوطن فجعل لفظ الرجوع محمولا على المجاز ايضا وليس هذا المجاز الذي ارتكبناه اولى فظهر ان اللفظ يحتمل معنيين فيصح حمله عليهما ﴿ قوله عطفا على محل ثلاثة ايام ﴾ لانه وان كان مجرورا لفظا باضافة المصدر اليه الا انه في محل النصب على انه مفعول به للصيام اتساعا كانه قيل فصيام ثلاثة ايام كقوله تعالى او اطعام في يوم ذي مسغبة يتيما فتظهر النصب في يتيما لانتفاء ما يمنع عنه وهو الاضافة ﴿ قوله فذلكة الحساب ﴾ وهي اجمال الحساب بعد التفصيل وذلك بان يذكر تفاصيله ثم يجمل تلك التفاصيل ويكتب في آخر الحساب فذلك كذا وكذا * ولما ورد ان يقال من الواضح الجلي ان الثلاثة مع السبعة تكون عشرة فما الفائدة

فمن كان منكم مريضا) مرضا يحوجه الى الحلق (او به اذى من رأسه) بجراحة وقمل (ففدية) فعليه فدية ان حلق (من صيام او صدقة او نسك) بيان لجنس الفدية واما قدرها فقد روى انه عليه الصلاة والسلام قال لكعب بن عجرة لعلك آذاك هوامك قال نعم يارسول الله قال احلق وصم ثلاثة ايام او تصدق بفرق على ستة مساكين او انسك شاة والفرق ثلاثة آصع (فاذا امنتم) الاحصار او كنتم في حال امن وسعة (فمن تمتع بالعمرة الى الحج) فمن استمتع وانتفع بالتقرب الى الله بالعمرة قبل الانتفاع بتقربه بالحج في اشهره وقيل فمن استمتع بعد التحلل من عمرته باستباحة محظورات الاحرام الى ان يحرم بالحج (فما استيسر من الهدى) فعليه دم استيسره بسبب التمتع فهو دم جبران يذبحه اذا احرم بالحج ولا يأكل منه وقال ابو حنيفة انه دم نسك فهو كالاضحية (فمن لم يجد) اى الهدى (فصيام ثلاثة ايام في الحج) في ايام الاشتغال به بعد الاحرام وقبل التحلل وقال ابو حنيفة في اشهره بين الاحرامين والاحب ان يصوم سابع ذي الحجة وثامنه وتاسعه ولا يجوز يوم النحر وايام التشريق عند الاكثرين (وسبعة اذا رجعتم) الى اهليكم وهو احد قولي الشافعي رضي الله تعالى عنه او نفرتم وفرغتم من اعماله وهو قوله الثاني ومذهب ابي حنيفة وقرئ سبعة بالنصب عطفا على محل ثلاثة ايام (تلك عشرة) فذلكة الحساب

فى ذكر الفذلكة *اجاب عنه بقوله و فائدتها و ذكر لها ثلاث فوآئد الاولى ان الواو قد تجيئ لاحد الشيئين او الاشياء على التخيير و الاباحة مثل او كما فى قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى و ثلاث و رباع و قولك جالس الحسن و ابن سيرين فان الواو فى الآية بمعنى او و هو ظاهر و كذا فى قولك و ابن سيرين الا ترى انه لو جالسهما معا او واحدا منهما كان ممتثلا ففذلكت دفعا لتوهم كونها بمعنى او و الثانية ان فائدة الفذلكة فى كل حساب ان يعلم العدد جملة كما علم تفصيلا ليحاط به من وجهين فيتأكد العلم و فى امثال العرب * علمان خير من علم * و اصله ان رجلا و ابنه سلكا طريقا فقال الرجل يا بنى استبحث لنا عن الطريق فقال انى عالم قال يا بنى علمان خير من علم فضرب مثلا فى مدح المشاورة و البحث و الفائدة الثالثة غنية عن البيان ﴿قوله صفة مؤكدة﴾ فان الوصف قد يكون للتأكيد اذا افاد الموصوف معنى ذلك الوصف نحو نفخة واحدة و آلهين اثنين و اله واحد قال تعالى و لكن تعمى القلوب التى فى الصدور و لا طائر يطير بجناحيه و التأكيد انما يصار اليه اذا كان الحكم المؤكد مما يهتم بشأنه و يحافظ عليه و المؤكد ههنا هو رعاية هذا العدد فى هذا الصوم اكده لبيان ان رعايته من المهمات التى لا يجوز اهمالها البتة ﴿قوله او مبينة﴾ قال ابن الحاجب و فائدة الوصف تخصيص او توضيح و قال الرضى الاستراباذى فى شرحه معنى التخصيص تقليل الاشتراك الحاصل فى النكرات و ذلك ان رجل فى قولك جاءنى رجل صالح كان بوضع الواضع محتملا لكل فرد من افراد هذا النوع فلما قلت صالح قللت الاشتراك و الاحتمال و معنى التوضيح عندهم رفع الاشتراك الحاصل فى المعارف اعلاما كانت او لا نحو زيد العالم و الرجل الفاضل و ما ذكره المصنف ههنا ليس مبنيا على اصطلاح النحاة فان الصفة الكاشفة فى اصطلاح اهل المعانى ما يكون مفهومها عين مفهوم الموصوف مع زيادة تفصيل و بيان له كما فى قولك الجسم الطويل العريض العميق متحد و المادحة ما يدل على بعض الاحوال الخارجة عن مفهوم الموصوف كما فى زيد التاجر و رجل صالح و كاملة فى قوله تعالى عشرة كاملة يحتمل ان تكون كاشفة لمعنى الكمال الذى ينبئ عنه لفظ عشرة فانه لكونه عبارة عن اول عدد استكمل باستجماعه لجميع مراتب الآحاد التى يلتئم منها كل مرتبة من مراتب العشرات ينبئ عن معنى الكمال و توصيفه بكاملة يوضح ذلك المعنى الضمنى الاجمالى و يكشفه و يحتمل ان تكون مقيدة تفيد كمال بدليتها من الهدى بناء على ان يكون المراد بكمالها كمالها فى البدلية من الهدى و هذه الفائدة لا يفيدها الهدى و الكمال بهذا المعنى امر خارج عن العشرة التى جعل صومها بدلا من الهدى كأنه قيل تلك العشرة التى اقيمت مقام الهدى عشرة كاملة فى افادة ما يفيده الهدى من جبران الخلل الواقع بجعل السفر للعمرة او للشكر لما وفقه الله تعالى لاداء النسكين الصحيحين فى سفر واحد ﴿قوله ذلك اشارة الى الحكم المذكور﴾ و هو لزوم الهدى لمن يجده من المتمتع و لزوم بدله لمن لا يجده فقوله تعالى ذلك مبتدأ و لمن لم يكن خبره و اللام فيه اما بمعناها اى ذلك لازم لمن لم يكن و اما بمعنى على كما فى قوله تعالى اولئك لهم اللعنة و لهم سوء الدار و قوله و ان اسأتم فلها اى عليها و المعنى لزوم الهدى او بدله للمتمتع مشروط بان لا يكون من حاضرى المسجد الحرام و ان كان من اهل الحرم فلا يلزمه هدى التمتع لانه انما لزم الآفاقى لانه كان يجب عليه ان يحرم بالحج من الميقات فلما احرم بالعمرة من الميقات ثم احرم بالحج من غير الميقات فقد حصل اساءة بتأخير احرام الحج عن الميقات فيجبر بالدم بدليل انه لو رجع فاحرم بالحج ايضا من الميقات لم يلزمه دم و المكى ميقاته موضعه فلا يقع فى حجه خلل من جهة الاحرام فلا هدى عليه و قال ابو حنيفة رحمه الله ذلك ليس اشارة الى حكم التمتع فانه لا متعة و لا قران لحاضرى المسجد الحرام عنده و من تمتع منهم او قرن كان عليه دم جناية لا يأكل منه و وجهه ان ذلك كناية فوجب عودها الى كل ما تقدم من نفس التمتع و حكمه الذى هو وجوب الهدى او بدله لانه ليس البعض اولى من البعض و حجة الامام الشافعى رحمه الله وجوه الاول ان قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج عام يدخل فيه الحرمى و غيره و الثانى ان الاشارة تكون الى اقرب مذكور و هو ههنا وجوب الهدى فاذا حصر وجوب الهدى بالتمتع فى الآفاقى لزم القطع بان غير الآفاقى قد يكون ايضا متمتعا لكن لا يجب عليه هدى التمتع و الثالث انه تعالى شرع القران و التمتع بيانا لنسخ ما كان عليه اهل الجاهلية من تحريمهم العمرة فى اشهر الحج و النسخ يثبت فى حق الناس كافة فلا تكون حرمة العمرة فى اشهر الحج باقية فى حق اهل الحرم منسوخة فى حق غيرهم ﴿قوله و هو من كان من الحرم على مسافة القصر عندنا﴾ يعنى انهم اختلفوا فى حاضرى المسجد الحرام فقال الامام الشافعى رحمه الله الحاضر غير المسافر فكل من كان ما بين وطنه و بين الحرم يقطع فى اقل من يوم و ليلة فانه يكون من حاضرى المسجد الحرام و اهله

وفائدتها ان لا يتوهم متوهم ان الواو بمعنى او كقولك جالس الحسن و ابن سيرين و ان يعلم العدد جملة كما علم تفصيلا فان اكثر العرب لم يحسنوا الحساب و ان المراد بالسبعة العدد دون الكثرة فانه يطلق لها (كاملة) صفة مؤكدة تفيد المبالغة فى محافظة العدد او مبينة كمال العشرة فانه اول عدد كامل اذ به تنتهى الآحاد و تتم مراتبها او مقيدة تفيد كمال بدليتها من الهدى (ذلك) اشارة الى الحكم المذكور عندنا و التمتع عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى لانه لا متعة و لا قران لحاضرى المسجد الحرام عنده فمن فعل ذلك اى التمتع منهم فعليه دم جناية (لمن لم يكن اهله حاضرى المسجد الحرام) و هو من كان من الحرم على مسافة القصر عندنا فانه مقيم الحرم او فى حكمه و من مسكنه ورآء الميقات عنده و اهل الحل عند طاووس و غير المكى عند مالك (و اتقوا الله) فى المحافظة على اوامره و نواهيه و خصوصا فى الحج (و اعلموا ان الله شديد العقاب) لمن لم يتقه كى يصدكم العلم به عن العصيان

ای من المقیمین فی الحرم من حیث انه لایثبت له حکم السفر بخروجه من وطنه بقصد الحرم فان اقل مسافة السفر عنده مایقطع لتمام یوم و لیلة و فی التیسیر قال الامام الشافعی حاضروا المسجد الحرام هم اهل مکة و من کان ادنی المواقیت و هو مادون یوم و لیلة ادنی مدة السفر عنده و فی تفسیر البغوی قال الامام الشافعی رحمه الله کل من کان وطنه من مکة علی اقل من مسافة القصر فهو من حاضری المسجد الحرام و قال ابو حنیفة رحمه الله حاضروا المسجد الحرام هم اهل المواقیت و هی ذو الحلیفة و الجحفة و قرن و یلملم و ذات عرق فکل من کان من اهل موضع من هذه المواضع او من اهل ماورآءها الی مکة فهو من حاضری المسجد الحرام و قال طاوس حاضر و المسجد الحرام اهل الحرم و قال مالک هم اهل مکة ﴿قوله ای وقته﴾ قدر المضاف لیتحقق الاتحاد بحسب الذات بین المبتدأ و الخبر و لو لم یقدر لزم حمل احد المتباینین علی الآخر لان الحج فعل فهو مباین الزمان اجمع المفسرون علی ان شوال و ذا القعدة من اشهر الحج و اختلفوا فی ذی الحجة فقال الامام مالک ذو الحجة کله من اشهر الحج بناء علی ان فائدة توقیت الحج بهذه الاشهر بیان ان افعال الحج انما یعتد بها لوقوعها فی هذه الاشهر و ایام النحر یفعل فیها بعض مایتصل بالحج من رمی الجمار و الحلق و الذبح و طواف الزیارة و البیتوتة بمنی لیالی منی و اذا حاضت المرأة فقد تؤخر الطواف الذی لابد منه الی انقضاء ایامه بعد العشر و ایضا ان الله تعالی ذکر الاشهر بلفظ الجمع و اقله ثلاثة و هی انما تتم بتمام ذی الحجة فثبت ان ذا الحجة کله من اشهر الحج قال الامام الشافعی التسعة الاول منه مع لیلة یوم النحر من اشهر الحج لان الحج یفوت بطلوع الفجر من یوم النحر و العبادة لاتفوت مع بقاء وقتها فثبت ان یوم النحر لیس من اشهر الحج و قال ابو حنیفة العشرة الاولی من ذی الحجة من اشهر الحج لان المفسرین قالوا ان یوم الحج الاکبر هو یوم النحر لان معظم افعال الحج تفعل فیه من طواف الزیارة الذی هو رکن فی الحج و الرمی و الذبح و الحلق فی ایام الحج فینبغی ان یدخل یوم النحر فی ایام الحج بطریق الاولی ﴿قوله و بناء الخلاف علی ان المراد بوقته وقت احرامه﴾ هذا عند الامام الشافعی فانه ذهب الی انه لایجوز لاحد ان یحرم بالحج قبل اشهر الحج لان اشهر فی قوله الحج اشهر جمع جاء منکرا فلا یتناول الکل و انما یتناول الثلاثة الی العشرة و عند التنکیر ینصرف الی الادنی فثبت ان اشهر الحج ثلاثة و قد انعقد اجماع المفسرین علی ان تلک الثلاثة شوال و ذو القعدة و بعض من ذی الحجة و اذا ثبت هذا فنقول وجب ان لا یجوز الاحرام بالحج قبل الوقت لما تقرر ان الاحرام بالعبادة قبل دخول وقت ادآئها لایصح قیاسا علی الصلاة ﴿قوله او وقت اعماله و مناسکه﴾ مبنی علی ماذهب الیه ابو حنیفة من ان الاحرام من شرآئط الحج فیجوز تقدیمه علی وقت ادآئه کما یجوز تقدیم الطهارة علی وقت ادآء الصلاة و قولهم وقت الحج اشهر معلومات لیس المراد انها وقت احرامه بل المراد انها وقت ادآئه بمباشرة اعماله و مناسکه و الاشهر کلها وقت لصحة احرامه لقوله تعالی یسألونک عن الاهلة قل هی مواقیت للناس و الحج فجعل الاهلة کلها مواقیت للحج و معلوم ان الاهلة کلها لیست مواقیت لصحة ادآء الحج فتعین ان المراد انها مواقیت لصحة الاحرام حتی ان من احرم یوم النحر لان یحج فی السنة القابلة یصح احرامه من غیر کراهة عند ابی حنیفة ﴿قوله او مالا یحسن فیه غیره﴾ و هو العمرة و هذا مبنی علی ماذهب الیه الامام مالک رحمه الله من ان ذا الحجة بتمامه من اشهر الحج و لیس معناه ان اعمال الحج تقع فی جمیع ایامه الخ بل معناه ان اعمال العمرة لاتستحب فیها بل ینبغی ان تکون کلها مخلصة للحج بحیث لامجال للعمرة فیها فهو لما لم یکن من اشهر العمرة جعل بتمامه من اشهر الحج ﴿قوله و انما سمی شهرین و بعض شهر﴾ ای البعض الثالث اشهر امع ان جمع القلة لایطلق علی ماهو اقل من الثلاثة * اجاب عنه بوجهین تقریر الجواب الاول ان الاشهر علی حقیقتها حیث استعملت فی الثلاثة و التجوز انما هو فی بعض آحاده و اطلاق الشهر علیه مجاز حیث جعل بعض الشهر شهرا کاملا کما یقال رأیته سنة کذا و انما رآه فی ساعة منها و تقریر الجواب الثانی ان التجوز فی لفظ الاشهر حیث اطلق علی مافوق الواحد لتحقق الاجتماع فیه ﴿قوله فمن اوجبه علی نفسه﴾ قیل ورد لفظ فرض فی القرآن بازآء خمسة معان الاول فرض بمعنی اوجب کما فی هذه الآیة و مثلها فنصف مافرضتم ای اوجبتم الثانی فرض بمعنی بین قال الله تعالی قد فرض الله لکم تحلة ایمانکم و مثله سورة انزلناها و فرضناها و الثالث فرض بمعنی احل قال تعالی ماکان علی النبی من حرج فیما فرض الله له ای احل و الرابع فرض بمعنی انزل قال تعالی ان الذی فرض علیک القرآن لرادک الی معاد ای انزل و الخامس بمعنی الفریضة فی قسمة المواریث کما قال تعالی فریضة من الله ﴿قوله بالاحرام فیهن عندنا﴾ تحقیق هذا المقام ان الانسان اذا احرم حرم علیه الصید و لبس المخیط و النساء و غیر ذلک و قبله کان جمیع تلک الامور حلالا له

(الحج اشهر) ای وقته کقولک البرد شهران (معلومات) معروفات وهی شوال و ذو القعدة و تسع من ذی الحجة بلیلة النحر عندنا و العشر عند ابی حنیفة رحمة الله تعالی علیه و ذو الحجة کله عند مالک و بناء الخلاف علی ان المراد بوقته وقت احرامه او وقت اعماله و مناسکه او مالا یحسن فیه غیره من المناسک مطلقا فان مالکا کره العمرة فی بقیة ذی الحجة و ابو حنیفة و ان صحح الاحرام به قبل شوال فقد استکرهه و انما سمی شهرین و بعض شهرا شهرا اقامة للبعض مقام الکل او اطلاقا للجمع علی مافوق الواحد (فمن فرض فیهن الحج) فمن اوجبه علی نفسه بالاحرام فیهن عندنا او بالتلبیة او سوق الهدی عند ابی حنیفة

ولاجل حرمتها عليه سمى محرما وشارعا فى الحج فقال الامام الشافعى رحمه الله الحج كف النفس عن المحظورات فيصح الشروع فيه بمجرّد النية كالصوم وقال ابو حنيفة الحج عبادة لها تحليل وتحريم فلايشرع فيه بمجرّد النية كالصلاة فلابدّ من فعل يشرع فيه وهو التلبية او تقليد الهدى وهو جعل القلادة فى عنقه وسوقه روى عن جماعة من العلماء ان من اشعر هديه او قلده فقد احرم وعن ابن عباس رضى الله عنهما اذا قلد الهدى وصاحبه يريد العمرة او الحج فقد احرم ﴿قوله وهو دليل﴾ اى قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج دليل على ماذهب اليه الامام الشافعى من ان احرام الحج لاينعقد الا فى اشهر الحج حيث قيد ايجاب الحج على نفسه بالاحرام بقوله فيهن ﴿قوله وان من احرم بالحج﴾ عطف على قوله ماذهب اليه اى وهو دليل ايضا على ان من احرم بالحج يلزمه اتمامه حيث عبر عن الاحرام بالفرض وما وجب على المكلف يجب اتمامه ﴿قوله فلاجماع﴾ لما كان الرفث فى قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم بمعنى الجماع قال ابن عباس رضى الله عنهما المراد ههنا ايضا الجماع وقد مرّ ان الرفث هو الافصاح بما يجب ان يكنى عنه وقال الحسن المراد منه كل ما يتعلق بالجماع والرفث باللسان ذكر المجامعة وما يتعلق بها والرفث باليد اللمس والغمز والرفث بالفرج الجماع وهؤلاء قالوا التلفظ به فى غيبة النساء لايكون رفثا واحتجوا بان ابن عباس رضى الله عنه كان يحد وبعيره وهو محرم ويقول

* وهن يمشين بنا هميسا * ان يصدق الطير ننك لميسا *

فقال ابو العالية أترفث وانت محرم فقال انما الرفث ما يقال عند النساء والفسق والفسوق مصدر ان بمعنى واحد وهو الخروج عن الطاعة من فسق يفسق فيتناول المعاصى كلها فحمل اللفظ على بعض انواع الفسق تحكم من غير دليل وذهب بعضهم الى ان المراد منه بعض انواع المعصية وهى السباب احتجاجا بقوله تعالى ولاتنابزوا بالالقاب بئس الاسم الفسوق بعد الايمان وبقوله صلى الله عليه وسلم *سباب المؤمن فسوق وقتاله كفر* وقيل المراد منه الايذآء قال تعالى ولايضار كاتب ولاشهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم والجدال فعال بمعنى المجادلة والمخاصمة قال ابن مسعود والحسن هو الجدال الذى يخاف معه الخروج الى السباب والتكذيب والتجهيل وهذه الامور وان كانت قبيحة واجبة الاجتناب فى كل حال الا انها فى حال الحج اقبح واشنع كلبس الحرير فى الصلاة والتطريب فى قرآءة القرآن وفى الحواشى القطبية التطريب المنهى عنه ما يفعله قرّآء زماننا بين يدى الوعاظ فى المجالس من الالحان العجمية واما تحسين القرآءة ومدّها فهو مندوب اليه قال صلى الله عليه وسلم *حسنوا القرآن باصواتكم فان الصوت الحسن يزيد القرآن حسنا* والافعال الثلاثة وان كانت خبرا على صورة النفى بمعنى ان شيأ منها لايقع فى خلال الحج الا انه المراد بها النهى لان ابقاءها خبرا على ظاهرها يستلزم الخلف فى خبر الله للعلم بان هذه الاشياء كثيرا ما تقع فى خلال الحج وانما اخرجت على صورة الاخبار للمبالغة فى وجوب الانتهاء عنها كان المكلف ادّعى كونها منهيا عنها فاجتنب عنها فالله تعالى مخبر بانها لا توجد فى خلال الحج ولا يأتى بها احد منكم ﴿قوله وقرأ ابن كثير وابو عمرو الاوّلين بالرفع﴾ اى مع تنوينهما على ان يكون المرفوع فاعل فعل مضمر دخل عليه لا للنهى والمعنى والتقدير لايكن رفث ولافسوق ﴿قوله والثالث بالفتح﴾ اى بفتح لام جدال على انه اسم لا التى لنفى الجنس بنى على الفتح ثم ان مجموع لا واسمها هل هو فى موضع الرفع بالابتدآء ان كانت لاعاملة فى الاسم النصب على الموضع ولا خبرلها اوليس المجموع فى موضع المبتدأ بناء على ان لاعاملة فى الاسم النصب على الموضع ومابعدها خبرلها لانها اجريت مجرى ان فى نصب الاسم ورفع الخبر فيه قولان الاوّل قول سيبويه والثانى قول الاخفش وعلى هذين المذهبين يترتب الخلاف فى قوله فى الحج فعلى مذهب سيبويه يكون فى موضع خبر المبتدأ وعلى رأى الاخفش يكون فى موضع خبر لا وعلى القولين يكون معنى الكلام الاخبار بانتفاء الجدال كأنه قيل لا شك ولا خلاف فى الحج *فان قيل مابال ابن كثير وابى عمرو حملا الاوّلين على النهى والثالث على النفى مع جواز حمل الكل على النهى او النفى *اجيب بان العرب فى وقت الحج اختلفوا فى مكان الوقوف فكان المناسب للمقام ان يكون الاوّلان بمعنى النهى ويكون الثالث اخبارا محضا وليس الوجه لحملهما على النهى الا رعاية المناسبة للمقام والا فيجوز ان يقرأ فلا رفث ولافسوق ولاجدال بفتح الجميع على الاخبار تنبيها على ان كل واحد منها يجب ان لا يقع كأنها منفية فى نفسها كما هى قرآءة الجمهور ﴿قوله حث على الخير﴾ من حيث ان علم الله تعالى بما يفعله العبد من الخير كناية عن اثابته عليه فكان هذا وعدا له بالثواب العظيم ولو قال ذلك لعبده المذنب كان ايعادا له بالعذاب الشديد والظاهر

وهو دليل على ما ذهب اليه الشافعى وان من احرم بالحج لزمه الاتمام (فلا رفث) فلاجماع او فلا فحش من الكلام (ولافسوق) ولا خروج عن حدود الشرع بالسباب وارتكاب المحظورات (ولا جدال) ولا مرآء مع الخدم والرفقة (فى الحج) فى ايامه نفى الثلاثة على قصد النهى للمبالغة والدلالة على انها حقيقة بان لاتكون وما كانت منها مستقبحة فى نفسها ففى الحج اقبح كلبس الحرير فى الصلاة والتطريب بقرآءة القرآن لانه خروج عن مقتضى الطبع والعادة الى محض العبادة وقرأ ابن كثير وابو عمرو الاوّلين بالرفع على معنى لايكونن رفث ولا فسوق والثالث بالفتح على معنى الاخبار بانتفاء الخلاف فى الحج وذلك ان قريشا كانت تخالف سائر العرب فتقف بالمشعر الحرام فارتفع الخلاف بان امروا بان يقفوا ايضا بعرفة (وما تفعلوا من خير يعلمه الله) حث على الخير عقيب النهى عن الشرّ ليستبدل به ويستعمل مكانه

ان لفظ الخير فى قوله من خير يتناول كل خير على سبيل البدل و يدخل فيه دخولا اوّليا اضداد مانهوا عنه فيكون حثا على الاضداد المخصوصة فى ضمن الحث على مطلق الخير فيتضح ترتيب قوله ليستبدل به و يستعمل مكانه اى ليستبدل الخير بالشر و يستعمل الخير مكان الشر بان يستعمل مكان القبيح من الكلام الحسن و مكان الفسوق البرّ والتقوى ومكان الجدال الوفاق والاخلاق الحميدة ﴿قوله وتزوّدوا لمعادكم التقوى﴾ حذف المفعولان الصريح وغير الصريح لدلالة المقام وما بعد الكلام عليه و تحقيق الكلام فيه ان الانسان له سفر ان سفر فى الدنيا وسفر من الدنيا اما السفر فى الدنيا فلابدّ له من زاد و هو الطعام و الشراب و المركب و المال واما السفر من الدنيا فلابدّ له ايضا من زاد و هو معرفة الله تعالى و محبته و الاعراض عما سواه بالاشتغال فى طاعته و اجتناب مخالفته و مناهيه و هذا الزاد خير من زاد المسافر فى الدنيا لوجوه منها ان زاد الدنيا يخلصك من عذاب منقطع و زاد الآخرة يخلصك من عذاب دائم و زاد الآخرة يوصلك الى لذات باقية خالصة من شوآئب المضرة و غير ذلك مما لايخفى على من يتأمل فى احوال الدنيا و الآخرة فلذلك قال تعالى فان خير الزاد التقوى فاشتغلوا بتقواى يا اولى الالباب يعنى ان كنتم من اولى الالباب الذين يعلمون حقائق الامور فاختاروا ما هو خير وابقى قال الاعشى

❀ اذا انت لم ترحل بزاد من التقى ❀ ولاقيت بعد الموت من قد تزوّدا ❀

❀ ندمت على ان لا تكون كمثله ❀ وانك لم ترصد كما كان ارصدا ❀

ولب الشئ ولبابه هو الخالص منه و اختلفوا فى لبّ الانسان ما هو فقال بعضهم انه اسم العقل لانه اشرف ما فى الانسان و به يتميز عن البهائم و يقرب من درجة الملائكة و قال آخرون انه فى الاصل اسم للقلب الذى هو محل للعقل * فان قيل اذا كان لايصح الا خطاب العقلاء كان وجوبها عليكم اثبت و اعراضكم عنها اقبح فما فائدة قوله يا اولى الالباب * فالجواب معناه انكم لما كنتم من اولى الالباب تمكنتم من معرفة هذه الاشياء و العمل بها فكان وجوبها عليكم اثبت و اعراضكم عنها اقبح و لهذا قال الشاعر

❀ ولم ار فى عيوب الناس شيأ ❀ كنقص القادرين على الكمال ❀

﴿قوله فى ان تبتغوا﴾ اى ان ان تبتغوا فى محل جرّ باضمار حرف الجرّ و هو متعلق بجناح لما فيه من معنى الفعل وهو الجنوح و الميل عن القصد او بالظرف الواقع خبر ليس او بمحذوف هو صفة لجناح اى جناح كائن فى كذا فيكون فى محل الرفع لانه صفة لجناح ﴿قوله فلما جاء الاسلام تأثموا منه﴾ اى تباعدوا و تجنبوا عنه زعما منهم بان التجارة فى اثناء الحج حرام من حيث انها كثيرا ما تفضى الى المنازعة و الجدال فى الايفاء و الاستيفاء و قد منع الله تعالى عن الجدال فى الحج فى الآية المتقدمة و لان الحج عبادة محضة فينبغى ان لا يشوبه الاطماع الدنيوية و مقتضيات الطبائع و العادات كالصلاة فان المصلى ما لم يفرغ من صلاته يحرم عليه الاشتغال بالمباحات فينبغى ان يكون الامر كذلك فى الحج فلهذه الشبهة تجنبوا عن الاشتغال بالتجارة عند الاشتغال باعمال الحج فبين الله تعالى انه لاجناح فى التجارة و ابتغاء الربح فى الحج و يؤيد هذا التفسير ما روى عطاء عن ابن مسعود و ابن الزبير انهما قرآ ان تبتغوا فضلا من ربكم فى مواسم الحج و ما روى عن ابن عمر رضى الله عنه ان رجلا قال له انا قوم نكرى جمالنا للحجاج و ان قوما يزعمون ان لاحج لنا قال ألستم تلبون ألستم تطوفون ألستم كذا ألستم كذا قال بلى قال سأل رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم عما سألت فلم يرد عليه حتى نزل قوله تعالى ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم فدعاه فقال له انتم حجاج و بالجملة هذه الآية نزلت ردّا على من يقول لاحج للتاجر و الجمال و الحق ان التجارة و ان كانت مباحة فى الحج الا ان الاولى تركها فيه لقوله تعالى و ما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين و الاخلاص ان لايكون له حامل على الفعل سوى كونه طاعة و عبادة ﴿قوله دفعتم منها﴾ يعنى ان افاضة الشئ فى الاصل دفعه حتى يتفرق يقال فاض الاناء اذا امتلأ حتى ينصب ما فيه من نواحيه و رجل فياض اى سيال للعطاء منبسط اليدين و الافاضة الاندفاع فى السير بكثرة و منه يقال افاض البعير بجرته اذا دفع بها و ألقاها منبثة و الهمزة فى افضتم فيها وجهان احدهما انها للتعدية فيكون مفعوله محذوفا تقديره افضتم انفسكم و هو مذهب الزجاج و تبعه الزمخشرى و المصنف و قدّره الزجاج فقال معناه دفع بعضكم بعضا و ثانيهما ان افعل هذا بمعنى فعل فلا مفعول له و فى التيسير و حقيقة الافاضة هنا هو اجتماع الكثير فى الذهاب و المسير ﴿قوله وعرفات جمع﴾ اى جمع عرفة بحسب اللفظ و الصيغة و ليس بجمع حقيقة اذ لم يستعمل الاعلام و لم يوجد له واحد و عرفة ليس واحد العرفات

(لان)

و تزوّدوا فان خير الزاد التقوى)
تزوّدوا لمعادكم التقوى فانه خير زاد وقيل
لت فى اهل اليمن كانوا يحجون ولايتزوّدون
يقولون نحن متوكلون فيكونون كلا
لى الناس فامروا ان يتزوّدوا و يتقوا
لابرام فى السؤال و التثقيل على الناس
واتقون يا اولى الالباب) فان قضية اللب
خشية الله و تقواه حثهم على التقوى ثم
رهم بان يكون المقصود بها هو الله تعالى
تبرأ وامن كل شئ سواه و هو مقتضى
عقل المعرّى عن شوآئب الهوى فلذلك
ص اولى الالباب بهذا الخطاب (ليس
ليكم جناح ان تبتغوا) فى ان تبتغوا اى
طلبوا (فضلا من ربكم) عطاء و رزقا منه
يد الربح بالتجارة قيل كان عكاظ و مجنة
ذو المجاز اسواقهم فى الجاهلية يقيمونها
واسم الحج و كانت معايشهم منها فلما جاء
الاسلام تأثموا منه فنزلت (فاذا افضتم من
رفات) دفعتم منها بكثرة من افضت الماء
ا صببته بكثرة واصله افضتم انفسكم
ذف المفعول كما حذف فى دفعت من البصرة
عرفات جمع سمى به كاذرعات

لان مدلولها واحداذليس ثم اماكن متعددة كل منها عرفة حتى يقال انها جمعت على عرفات **قوله** لان تنوين الجمع تنوين المقابلة يريدان تنوين جمع المؤنث السالم مقابل وعوض لنون جمع المذكر السالم فتنوين مسلمات مقابل لنون مسلمين ثم جعل كل تنوين فى مثل هذا الجمع وان لم يكن له جمع مذكر تنوين المقابلة طردا للباب فاذا ثبت ان تنوين عرفات ليس تنوين التمكن جاز دخوله على غير المنصرف فان عرفات غير منصرف للعلية والتأنيث عند البعض ومنهم المصنف وانما كسر فى موضع الجر للامن بها من تنوين التمكن كما يكسر غير المنصرف حال الاضافة او دخول اللام لحصول الامن بها من تنوين التمكن وهذا معنى قول المصنف وذهاب الكسرة تبع ذهاب التنوين من غير عوض لعدم الصرف وههنا ليس كذلك فان تنوين التمكن وان ذهب فى عرفات من غير عوض وهو اللام والاضافة لكن ليس ذهابه لعدم الصرف بل انما ذهب لامتناع اجتماعه مع تنوين المقابلة **قوله** اولان التأنيث الخ جواب ثان عن قوله وانما نون وكسر وفيه العلية والتأنيث باختيار انه منصرف لعدم الاعتداد بالتأنيث لان التأنيث انما يكون بالتاء المذكورة او المقدرة والتاء المذكورة ههنا ليست للتأنيث بل انما جيء بها لتكون مع الالف التى قبلها علامة الجمع ولا يصح تقدير التاء لان اختصاص التاء المذكورة بجمع المؤنث يمنع من تقدير التاء لكونه بمنزلة الجمع بين علامتى التأنيث فالتاء المذكورة فى عرفات بمنزلة تاء التأنيث فانها لكونها بدلا من الواو ليست للتأنيث ولاختصاصها بالمؤنث منعت تقدير التاء فلهذا قيل هذه التاء بمنزلة النعامة لا تطير ولا تحمل الاثقال وفى قوله كما فى سعاد اشارة الى ان الاسم وان كان علما للمؤنث حقيقة فتأنيثه بتقدير التاء فعلى هذا لو جعل مثل بنت او مسلمات علما لامرأة وجب صرفه لامتناع تقدير التاء له **قوله** لانه نعت لابراهيم عليه السلام يعنى سمى الموضع عرفات لان ابراهيم عليه الصلاة والسلام عرفها حين رآها لما تقدم من تعريف جبريل عليه الصلاة والسلام اياها له **قوله** يدور به فى المشاعر اى مواضع المناسك قال عطاء ان جبريل عليه السلام علم ابراهيم عليه الصلاة والسلام المناسك واوصله الى عرفات فقال أعرفت كيف تطوف وفى اى موضع تقف قال نعم عرفت **قوله** اولان آدم وحواء التقيا فيه فتعارفا فسمى اليوم عرفة والموضع عرفات وذلك انهما لما اهبطا من الجنة وقع آدم عليه السلام بسرنديب وحواء بجدة فلما امر الله تعالى آدم عليه الصلاة والسلام بالحج لقى حواء بعرفات فتعارفا **قوله** وعرفات للمبالغة فى ذلك اى فى الانباء عن المعرفة لما ذكر فى بيان وجه تسمية الموقف بعرفات وجوها مبنية على كون لفظ عرفات مشتقا من المعرفة بين ان عرفات ليس جمعا لعرفة بل هو من قبيل ما زيدت حروفه لزيادة فى معناه كما فى حاذر وحذر ويسر وتيسر **قوله** وهى من الاسماء المرتجلة العلم المرتجل ما لم يوضع قبل التسمية لمعنى حتى يكون منقولا من ذلك المعنى الى العلية بل يوضع علما ابتداء وعرفة وعرفات كذلك لانهما لم يعرفا فى اسماء الاجناس **قوله** الا ان يجعل جمع عارف بان يجعل عرفات مثل اكة واكات ويجعل عرفة جمع عارف كطلبة وطالب فيكون عرفات جمع الجمع فيكون من قبيل اسماء الاجناس فى الصفة فاذا سمى به البقعة يكون من الاسماء المنقولة **قوله** وفيه دليل على وجوب الوقوف بها ومالا يتم الواجب الا به فهو واجب فيكون الوقوف واجبا لتوقف الواجب عليه * واعترض عليه المصنف بان ماذكرتم انما يتم ان لو كان الامر للوجوب ولا نسلم ذلك ولو سلم فانما يتم ان لو كان الامر بالذكر مطلقا وليس كذلك بل هو مقيد بالافاضة بمنزلة قولك اذا ملكت النصاب فزك ووجوب المأمور به المقيد وان كان موقوفا على حصول القيد لكن لا يلزم منه ان يكون حصول القيد واجبا فان وجوب الزكاة موقوف على حصول النصاب مع ان حصوله ليس بواجب فكذلك وجوب الذكر موقوف على الافاضة وذلك لا يستلزم وجوب الافاضة فضلا عن وجوب الوقوف **قوله** وقيل بصلاة العشاءين يعنى انهم اختلفوا فى الذكر المأمور به عند المشعر الحرام فقال بعضهم هو الجمع بين صلاتى المغرب والعشاء والصلاة تسمى ذكرا قال تعالى واقم الصلاة لذكرى وايضا امر بالذكر هناك والامر للوجوب ولا ذكر يجب هناك الا هذا وقال الجمهور هو ذكر الله بالتسبيح والتحميد والتهليل ونحوها قال ابن عباس رضى الله عنهما كان الناس اذا ادركوا هذه الليلة لا ينامون وقوله عند المشعر الحرام يحتمل ان يتعلق باذكروا وان يتعلق بمحذوف هو حال من فاعل اذكروا اى اذكروه كائنين عند المشعر الحرام * واعلم ان الحجاج اذا افاضوا من عرفات وذلك عند غروب الشمس يوم عرفة يجيئون المزدلفة ليلة النحر ويجمعون فيها بين صلاتى المغرب والعشاء ثم يبيتون بها فاذا طلع الفجر يصلون الفجر بغلس ثم يذهبون الى قزح وهو آخر حد المزدلفة مما يلى منى فيرقون فوقه ان امكنهم ذلك او يقفون بالقرب منه ويحمدون الله ويهللون حتى يسفروا

وانما نون وكسر وفيه العلية والتأنيث لان تنوين الجمع تنوين المقابلة لا تنوين التمكن ولذلك يجمع مع اللام وذهاب الكسرة تبع ذهاب التنوين من غير عوض لعدم الصرف وهنا ليس كذلك اولان التأنيث اما ان يكون بالتاء المذكورة وهى ليست تاء تأنيث وانما هى مع الالف التى قبلها علامة جمع المؤنث او بتاء مقدرة كما فى سعاد ولا يصح تقديرها لان المذكورة تمنعه من حيث انها كالبدل لها لاختصاصها بالمؤنث كما ثبت وانما سمى الموقف عرفة لانه نعت لابراهيم عليه الصلاة والسلام فلما ابصره عرفه اولان جبريل كان يدور به فى المشاعر فلما اراه قال قد عرفت اولان آدم وحواء التقيا فيه فتعارفا اولان الناس يتعارفون فيه وعرفات للمبالغة فى ذلك وهى من الاسماء المرتجلة الا ان يجعل جمع عارف وفيه دليل على وجوب الوقوف بها لان الافاضة لا تكون الا بعده وهى مأمور بها بقوله ثم افيضوا او مقدمة الذكر المأمور به واجبة وفيه نظر اذ الذكر غير واجب والامر به غير مطلق (فاذكروا الله) بالتلبية والتهليل والدعاء وقيل بصلاة العشاءين (عند المشعر الحرام) جبل يقف عليه الامام ويسمى قزح

ثم يذهبون الى وادى محسر فاذا بلغوا بطن محسر فمن كان راكبا حرك دابته ومن كان ماشيا اسرع قدر رمية حجر فاذا اتوا منى رموا جمرة العقبة من بطن الوادى بسبع حصيات ويقطع التلبية مع ابتداء ذبح هديه فاذا ذبح حلق رأسه او قصر شعره بان يقطع طرفه ثم يأتى الى مكة بعد الحلق فيطوف بالبيت طواف الافاضة ويسمى طواف الزيارة ويصلى ركعتى الطواف ثم يعود الى منى فى بقية يوم النحر وعليه المبيت بمنى ليالى التشريق لاجل الرمى وسمى منى لانه يمنى فيه الدم اى يراق فاذا حصل الرمى والحلق والطواف فقد حل فاذا ثبت هذا التصور فاعلم ان المشعر العلم اى للعبادة والشعائر العلامات من الشعار وهو العلامة والحرام المحرم واختلفوا فى المشعر الحرام أهو مابين جبلى المزدلفة من مأزمى عرفة الى وادى محسر ام قزح وليس المأزمان ولا وادى محسر من المشعر الحرام والصحيح انه قزح وهو الجبل الذى يقف عليه الامام وعليه الميقدة وفى المغرب الميقدة هى موضع بالمشعر الحرام على قزح كان اهل الجاهلية يوقدون عليها النار وفى الصحاح المأزم كل طريق ضيق بين جبلين ومنه سمى الموضع الذى بين المشعر الحرام وبين عرفة مأزما الاصمعى المأزم سبيل مضيق بين جمع وعرفة ﴿قوله ويؤيد الاول﴾ وهو ان يكون المشعر الحرام عبارة عن جبل يقف عليه الامام ويدعو ويوافقه سائر الحجاج وعلى ذلك الجبل متعبد للكفار كانوا يوقدون فيه النار فى الجاهلية ووجه التأييد ان المشعر الحرام لو كان هو المزدلفة وهو صلى الله عليه وسلم قد كان ثمة وبات فيه لم يكن لقوله صلى الفجر بمزدلفة ثم جاء الى المشعر الحرام وجه لان من كان فى موضع كيف يسير من ذلك الموضع الى ذلك الموضع بعينه ﴿قوله ومعنى عند المشعر الحرام الخ﴾ جواب مايقال لو كان المشعر الحرام هو جبل قزح لزم ان لايصح الوقوف الا عند الجبل عملا بقوله تعالى فاذكروا الله عند المشعر الحرام مع ان الامة قد اجمعوا على ان المزدلفة كلها موقف الا وادى محسر وصرحوا ايضا بان جبل قزح آخر جبل المزدلفة * وتقرير الجواب ان تقييد محل الذكر والوقوف بقوله عند المشعر الحرام للتنبيه على ان الوقوف فيما يقرب من جبل قزح افضل من الوقوف فى سائر مواضع ارض مزدلفة وذلك لاينافى صحة الوقوف فى جميع مواضعها كما ان عرفات كلها موضع الوقوف لكن الوقوف بقرب جبل الرحمة افضل واولى ﴿قوله كما علمكم او اذكروه ذكرا حسنا الخ﴾ كل واحد من المعنيين يتأتى على كل تقدير من تقديرى كون ما مصدرية او كافة والفرق بين المعنيين ان الهداية على الاول بمعنى الدلالة المطلقة والتعليم لكيفية الذكر مثل كونه كثيرا فعلى هذا لايكون المقصود من الكاف التشبيه بل يكون لمجرد التقييد اى اذكروه على الوجه الذى هداكم اليه لاتعدلوا عما هديتم اليه كما تقول افعل كما علمتك وعلى المعنى الثانى يراد بالهداية الدلالة الموصلة والارشاد الى جميع ما فيه صلاح العبد فى الدنيا والآخرة ويكون الكاف لقصد التشبيه ولذلك تعرض فيه لوجه المشبه وهو الحسن واقتصر فى الاول على قوله كما علمكم ونظير المعنى الثانى قولك اخدمه كما اكرمك اى لاتتقاصر خدمتك عن اكرامه اياك ومحل الكاف على تقدير كون ما مصدرية النصب على انه صفة مصدر محذوف وعلى تقدير كونها كافة لايكون للكاف محل لانه حينئذ لايكون اسما حتى يكون له عامل ولا معمول له ايضا لانه لم يبق حرف جر حينئذ بل انما يفيد من جهة المعنى فقط وليس قوله تعالى واذكروه كما هداكم تكرارا لقوله تعالى فاذكروا الله عند المشعر الحرام لان الاول لبيان محل الذكر والوقوف وتعليم النسك المناسب لذلك المحل واوجب بالثانى ان يكون ذكرنا اياه كهدايته ايانا اى موازنا لها ومناسبا فى الكم والكيف ﴿قوله اى الهدى﴾ المدلول عليه بقوله كما هداكم ﴿قوله وقيل ان نافية﴾ اى زعم الفراء انها نافية واللام بمعنى الا اى ما كنتم من قبله الا من الضالين وفرق الكسائى بين الجملة الفعلية والاسمية فقال ان دخلت على الفعلية تكون ان بمعنى قد واللام زائدة للتأكيد كما فى قوله تعالى وان نظنك لمن الكاذبين وان دخلت على الاسمية فالامر كما قال الفراء ﴿قوله اى من عرفة﴾ يعنى ان قوله تعالى من حيث متعلق بافيضوا ومن لابتداء الغاية وحيث ظرف مكان وافاض الناس جملة فعلية فى محل الجر باضافة حيث اليها قال المفسرون كانت قريش وحلفاؤها وهم الحمس يقفون بالمزدلفة ويقولون نحن اهل الله وسكان حرمه فلا نخرج من الحرم ويستعظمون ان يقفوا مع الناس بعرفات لكونها من الحل وسائر العرب كانوا يقفون بعرفات اتباعا لملة ابراهيم صلى الله عليه وسلم فاذا افاض الناس من عرفات افاض الحمس من المزدلفة فانزل الله تعالى هذه الآية وامرهم ان يقفوا بعرفات وان يفيضوا منها كما يفعله سائر الناس والمراد بالناس العرب كلهم غير الحمس وفى التيسير كان الواقفون بعرفة يفيضون قبل غروب الشمس وكان الواقفون بمزدلفة يدفعون اذا طلعت الشمس فردهم الله تعالى بنبيه صلى الله عليه وسلم الى ملة ابراهيم عليه الصلاة والسلام فوقف بعرفات

(وافاض)

وقيل مابين مازمى عرفة ووادى محسر ويؤيد الاول ماروى جابر انه عليه الصلاة والسلام لما صلى الفجر يعنى بالمزدلفة بغلس ركب ناقته حتى اتى المشعر الحرام فدعا وكبر وهلل ولم يزل واقفا حتى اسفر وانما سمى مشعرا لانه معلم العبادة ووصف بالحرام لحرمته ومعنى عند المشعر الحرام مما يليه ويقرب منه فانه افضل والا فالمزدلفة كلها موقف الا وادى محسر (واذكروه كما هداكم) كما علمكم او اذكروه ذكرا حسنا كما هداكم هداية حسنة الى المناسك وغيرها وما مصدرية او كافة (وان كنتم من قبله) اى الهدى (لمن الضالين) الجاهلين بالايمان والطاعة وان هى المخففة من الثقيلة واللام هى الفارقة وقيل ان نافية واللام بمعنى الا كقوله وان نظنك لمن الكاذبين (ثم افيضوا من حيث افاض الناس) اى من عرفة لامن المزدلفة

و افاض منها بعد غروب الشمس ورجع من المزدلفة قبل طلوع الشمس و نزل القرءآن بالاشارة الى ذلك بقوله ثم افيضوا من حيث افاض الناس و بقوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام والحمس فى الاصل جمع احمس وهو الرجل الشجاع و الاحمس ايضا الشديد الصلب فى الدين و القتال و سميت قريش وكنانة و جديلة وقيس حمسا لشدتهم فى دينهم كانوا لايستظلون ايام منى ولا يدخلون البيوت من ابوابها وكذلك كان من حالفهم اوتزوج منهم ﴿قوله وثم لتفاوت مابين الافاضتين﴾ لما جعل الافاضة المدلول عليها بقوله تعالى ثم افيضوا على الافاضة من عرفات توجه ان يقال كيف يصلح حينئذ عطف هذه الجملة على الجملة القائلة اذكروا الله عند المشعر الحرام اذا افضتم من عرفات مع انه يستلزم ان تتأخر الافاضة من عرفات عن الذكر عند المشعر الحرام المتأخر عن الافاضة من عرفات وهو تأخر الشئ عن نفسه * اجاب عنه بقوله وثم لتفاوت مابين الافاضتين اى بين الافاضة من عرفات و الافاضة من المزدلفة فان الاولى سنة قديمة متواترة من زمن ابراهيم عليه الصلاة و السلام و الثانية طريقة مبتدعة وكل بدعة ضلالة ولاشك ان الضلالة متراخية عن الهدى بحسب الرتبة وهذه الجملة المعطوفة لما نزلت فى شأن قريش ونهيهم عما كانوا عليه من مخالفة الناس بافاضتهم من المزدلفة مكان الافاضة من عرفات وكان قوله فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله فى قوة ان يقال افيضوا من عرفات ذاكرين الله عند المشعر الحرام كان محصول المعطوف و المعطوف عليه افيضوا من عرفات ثم لاتفيضوا من المزدلفة ولاتخالفوا الناس فى افاضتهم من عرفات فظهر بهذا وجه الجمع بين قوله اى من عرفة لامن المزدلفة و بين قوله لتفاوت مابين الافاضتين مريدا باحدى الافاضتين الافاضة من المزدلفة وكان تفاوت مابين الافاضتين كتفاوت مابين الاحسان المأمور به والاحسان الى غير الكريم ﴿قوله وقيل﴾ اى وقيل فى تفسير قوله تعالى من حيث افاض الناس افيضوا من مزدلفة الى منى بعد الافاضة من عرفة اليها فعلى هذا تكون كلمة ثم للتراخى على ظاهرها ويكون المراد بالناس المعهودين وهم قريش ومن فى حكمهم من الحمس * فان قيل لاحاجة فى هذا المعنى الى ان يحمل الناس على الحمس لجواز ان يراد ثم افيضوا من حيث افاض الناس اليه وهو المزدلفة * اجيب بان الظاهر من قولنا من حيث افاض الناس من حيث افاضوا منه لامن حيث افاضوا اليه ﴿قوله من جاهليتكم﴾ اشارة الى ان استغفر يتعدى الى اثنين اولهما بنفسه و الثانى بمن نحو استغفر الله من ذنبى وحذف المفعول الثانى هنا للعلم به ولم يجئ استغفر فى القرءآن الامتعديا الى الاول فقط واما قوله واستغفر لذنبك و استغفرى لذنبك فاستغفروا لذنوبهم فالظاهر ان هذه اللام لام العلة لالام التعدية ومجرورها مفعول من اجله لامفعول به ﴿قوله فيذكرون مفاخر آبائهم﴾ يريد كل واحد منهم بذلك حصول الشهرة و الترفع بمآثر سلفه و المناسك جمع منسك الذى هو مصدر ميمى بمعنى النسك اى اذا اتممتم عباداتكم التى امرتم بها فى الحج اتركوا عادة الجاهلية واتبعوا سنن الاسلام واشتغلوا بذكر رب الانام ﴿قوله معطوف على الذكر﴾ اى على ذكركم المجرور بكاف التشبيه اى اذكروه كذكركم المتعلق بآبائكم او كذكر هو اشد منه ذكرا فما جعلت الذكر المفضل اشد فى كونه ذكرا من ذكر الآباء فقد جعلت للذكر ذكرا يفضل على الذكر الآخر به ﴿قوله او على ما اضيف اليه﴾ عطف على الذكر ويحتمل ان يكون قوله اواشد ذكرا فى موضع الجر بكونه معطوفا على ما اضيف اليه الذكر فى قوله تعالى كذكركم كما تقول كذكر قريش آباءهم او قوم اشد منهم ذكرا وليس فيه تجوز بان يجعل للذكر ذكر لان فيه ضعفا من حيث ان فيه عطفا على الضمير المجرور من غير اعادة الجار وهو ممنوع عند البصريين ﴿قوله وذكرا من فعل المذكور﴾ يعنى ان ذكرا مصدر استعمل فى الهيئة الفاعلية المذكورة فان مصادر الافعال المتعدية موضوعة لمعنى نسبى بين الفاعل والمفعول فباعتبار تعلقه بذات الفاعل تحدث فيه الهيئة الفاعلية وباعتبار تعلقه بذات المفعول تحدث فيه الهيئة المفعولية فالفاظ المصادر الموضوعة للمعنى المصدرى النسبى قد تستعمل ويراد بها الحاصل بالمصدر سوآء كان هيئة حاصلة للفاعل او المفعول وقد يقال للمصدر بالمعنى الاول انه مصدر من المبنى للمفعول وتحقيقه ان المصدر كالذكر مثلا عبارة عن ان مع الفعل والفعل قد يوجد مبنيا للفاعل نحو ان ذكر او ان يذكر وقد يوجد مبنيا للمفعول نحو ان ذكر او ان يذكر اذا تقرر هذا فنقول يحتمل ان يكون قوله او اشد منصوبا بالعطف على آباءكم فيكون ذكرا بمعنى مذكورية والمعنى كذكركم قوما اشد مذكورية لكم من آبائكم ﴿قوله او بمضمر﴾ اى او هو منصوب بفعل مقدر حذف اعتمادا على دلالة المقام عليه والتقدير ماذكر المصنف ويحتمل ان يكون التقدير او اذكروه ذكرا اشد من ذكركم لآبائكم فيكون

والخطاب مع قريش كانوا يقفون بجمع وسائر الناس بعرفة ويرون ذلك ترفعا عليهم فامروا بان يساووهم وثم لتفاوت مابين الافاضتين كما فى قولك احسن الى الناس ثم لاتحسن الى غير كريم وقيل من مزدلفة الى منى بعد الافاضة من عرفة اليها والخطاب عام وقرئ الناس بالكسر اى الناسى يريد آدم من قوله سبحانه وتعالى فنسى والمعنى ان الافاضة من عرفة شرع قديم فلا تغيروه (واستغفروا الله) من جاهليتكم فى تغيير المناسك ونحوه (ان الله غفور رحيم) يغفر ذنب المستغفر وينعم عليه (فاذا قضيتم مناسككم) فاذا قضيتم العبادات الحجية وفرغتم منها (فاذكروا الله كذكركم آباءكم) فاكثروا ذكره وبالغوا فيه كما تفعلون بذكر آبائكم فى المفاخرة وكانت العرب اذا قضوا مناسكهم وقفوا بمنى بين المسجد والجبل فيذكرون مفاخر آبائهم ومحاسن ايامهم (اواشد ذكرا) اما مجرور معطوف على الذكر بجعل الذكر ذاكرا على المجاز والمعنى فاذكروا الله ذكرا كذكركم آباءكم اوكذكر اشد منه وابلغ او على ما اضيف اليه بمعنى اوكذكر قوم اشد منكم ذكرا واما منصوب بالعطف على آباءكم وذكرا من فعل المذكور بمعنى اوكذكركم اشد مذكورا من آباءكم او بمضمر دل عليه المعنى تقديره اوكونوا اشد ذكر الله منكم لآبائكم

اشدّ منصوبا على انه نعت لمصدر المحذوف مع عامله ولو قيل فى وجه انتصابه انه معطوف على محل الكاف فى كذكركم بناء على انها صفة مصدر محذوف تقديره ذكرا كذكركم آباءكم او اشدّ ذكرا لكان له وجه الا انه يستلزم ان يجعل الذكر ذاكرا مجازا كقولهم شعر شاعر ﴿قوله الى مقل لايطلب بذكر الله الا الدنيا﴾ حصر المقل فى طالب الدنيا فقط مع ان المقل يصدق على طالب الآخرة فقط ايضا لان طالب الآخرة فقط بحيث لايحتاج الى طلب حسنة من الدنيا لايوجد فى الدنيا والمقصود من تقسيم الانسان ضبط اقسامه الداخلة تحت الوجود لاضبط الاقسام المحتملة عقلا او لان طالب الآخرة فقط بحيث لايحتاج الى طلب حسنة فى الدنيا اعز واشرف من ان يقال له انه مقل لعزة امر الآخرة ونفاسة مطالبها وقيل لان ذلك ليس بمشروع لان الانسان ضعيف لاطاقة له بامر الدنيا فلابدّ له من الاستعانة عليها ورد بان عدم المشروعية فى طالب الدنيا فقط اشدّ وايضا من يتكلم على الحصر انما ينظر الى وجود القسمين لا الى مشروعيتهما فالاولى ان يقال فسره بذلك لكونه على وفق الوجود ﴿قوله اجعل ايتاءنا ومنحتنا فى الدنيا﴾ اشارة الى ان المفعول الثانى لآتنا متروك لا محذوف فان فعل الايتاء يتعدى الى اثنين ثانيهما غير الاوّل لانه من باب اعطى ولم يذكر مفعوله الثانى تنزيلا له منزلة اللازم بالنسبة الى مفعوله الثانى للاشارة الى ان هم اهل الدنيا هو الدنيا نفسها بخلاف اهل البصائر فان همهم الحسنة المتعلقة بالدارين ﴿قوله او من طلب خلاق﴾ مبنى على قول من ذهب الى ان الذى يقتصر فى الدعاء على طلب الدنيا قد يكون من المؤمنين فانه يقع منه ان يسأل الله تعالى لدنياه لا لآخرته ويكون سؤاله هذا ذنبا لانه سأل ربه الكريم فى اعز المواقف احقر المطالب واعرض عن سؤال النعيم الدائم العظيم لكنه لايخرج بهذا الذنب عن الايمان وعن استحقاق خلاق من ذلك فى الآخرة فلذلك قدّر المضاف واما على قول من قال انهم هم الكفار لانهم كانوا يعلمون البيت ويحجونه ويدعون بحوائج الدنيا دون الآخرة لانهم كانوا يجحدون البعث بعد الموت فلا حاجة الى تقدير المضاف لانه لاخلاق لهم من ثواب الآخرة اصلا ﴿قوله تعالى اولئك﴾ مبتدأ وقوله لهم نصيب جملة اسمية قدّم فيها المبتدأ على الخبر ووقعت خبرا عن المبتدأ والاشارة الى الفريق الثانى لانه تعالى ذكر حكم الفريق الاوّل بقوله وماله فى الآخرة من خلاق وقوله مما كسبوا متعلق بمحذوف هو صفة لقوله نصيب ومن اما للتبعيض اى لهم نصيب كائن من جنس ما كسبوا واما للسببية اى من اجل ما كسبوا فتكون ابتدائية لان العلة مبدأ الحكم وعلى التقديرين يكون كسبهم عبارة عما عملوه فى الدنيا فان الفريق الثانى عملوا اعمالا صالحة حسنة فلهم نصيب من جنس ما عملوا وهو الثواب لانه منفعة حسنة من جنس ما عملوه من الاعمال الحسنة وانهم استحقوا ذلك الثواب الحسن بسبب اعمالهم الحسنة ومن اجلها وكذا من اقتصر على الدنيا فله نصيب من جنس ما عمله ومن اجله ﴿قوله او مما دعوا به﴾ عطف على قوله من جنسه اى يجوز ان يكون الكسب بمعنى الدعاء بقرينة قوله ربنا آتنا فى الدنيا فان الدعاء عمل والعمل كسب ﴿قوله يحاسب العباد﴾ اختلف فى معنى كونه تعالى محاسبا للعباد على وجوه احدها ان معنى الحساب انه تعالى يعلمهم ما لهم وما عليهم بمعنى انه يخلق علما ضروريا فى قلوبهم بمقادير اعمالهم وكميتها وكيفيتها ومقادير ما لهم من الثواب والعقاب قالوا ووجه المجاز فيه ان الحساب سبب لحصول علم الانسان بما له وما عليه فاطلاق اسم الحساب على هذا الاعلام يكون من باب اطلاق اسم السبب على المسبب وهو مجاز مشهور ونقل عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال لاحساب على الخلق بل يقفون بين يدى الله تعالى يعطون كتبهم بايمانهم فيها سيئاتهم فيقال هذه سيئاتكم قد تجاوزت عنها ثم يعطون كتب حسناتهم ويقال لهم هذه حسناتكم قد ضاعفتها لكم وثانيها ان المحاسبة عبارة عن المجازاة ووجه المجاز ان الحساب للاخذ والعطاء واطلاق اسم السبب على المسبب جائز غير شائع والثالث انه تعالى يكلم العباد فى احوال اعمالهم وكيفية مآلها من الثواب والعقاب فمن قال ان كلامه ليس بحرف ولا صوت قال انه تعالى يخلق فى اذن المكلف سمعا يسمع به كلامه القديم كما انه يخلق فى عينه رؤية يرى بها ذاته القديمة المنزهة عن مشابهة الامثال ومن قال انه صوت قال انه تعالى يخلق كلاما يسمعه كل مكلف ثم ان ذلك الكلام لايخلو اما ان يخلقه الله تعالى فى اذن كل واحد منهم او فى جسم بقرب من اذنه بحيث لاتبلغ قوّة ذلك الصوت ان تمنع الغير من فهم ما كلف به هذا ما قيل فى معنى كونه تعالى محاسبا لخلقه والله اعلم ﴿قوله فى ايام التشريق﴾ متعلق بمحذوف مجرور على انه صفة للصلاة وذبح القرابين ورمى الجمار اى الواقعة فى ايام التشريق وهى ثلاثة ايام بعد يوم النحر اوّلها

(فمن الناس من يقول) تفصيل للذاكرين الى مقل لايطلب بذكر الله الا الدنيا ومكثر يطلب به خير الدارين والمراد الحث على الاكثار والارشاد اليه (ربنا آتنا فى الدنيا) اجعل ايتاءنا ومنحتنا فى الدنيا (وماله فى الآخرة من خلاق) اى نصيب وحظ لان همه مقصور بالدنيا او من طلب خلاق (ومنهم من يقول ربنا آتنا فى الدنيا حسنة) يعنى الصحة والكفاف وتوفيق الخير (وفى الآخرة حسنة) يعنى الثواب والرحمة (وقنا عذاب النار) بالعفو والمغفرة وقول على رضى الله تعالى عنه الحسنة فى الدنيا المرأة الصالحة وفى الآخرة الحوراء وعذاب النار امرأة السوء وقول الحسن الحسنة فى الدنيا العلم والعبادة وفى الآخرة الجنة وقنا عذاب النار معناه احفظنا من الشهوات والذنوب المؤدية الى النار امثلة للمراد بها (اولئك) اشارة الى الفريق الثانى وقيل اليهما (لهم نصيب مما كسبوا) اى من جنسه وهو جزاؤه او من اجله كقوله مما خطاياهم اغرقوا او مما دعوا به نعطيهم منه ما قدرناه فسمى الدعاء كسبا لانه من الاعمال (والله سريع الحساب) يحاسب العباد على كثرتهم وكثرة اعمالهم فى مقدار لمحة او يوشك ان يقيم القيامة ويحاسب الناس فبادروا الى الطاعات واكتساب الحسنات (واذكروا الله فى ايام معدودات) كبروه فى ادبار الصلوات وعند ذبح القرابين ورمى الجمار وغيرها فى ايام التشريق

يوم القرّ وهو الحادي عشر من ذي الحجة تستقرّ الناس فيه بمنى والثاني يوم النفر الاوّل لان بعض الناس ينفرون في هذا اليوم من منى والثالث يوم النفر الثاني وهو اليوم الثالث عشر من ذي الحجة آخر ايام التشريق وهذه الايام الثلاثة مع يوم النحر ايام رمي الجمار وايام التكبير ادبار الصلوات وسميت معدودات لقلتهن كقوله دراهم معدودة اي قليلة قال تعالى في سورة الحج ويذكروا اسم الله في ايام معلومات قال اكثر اهل العلم الايام المعلومات عشر ذي الحجة آخرهن يوم النحر والمعدودات هي ايام التشريق ﴿قوله فمن استعجل﴾ على ان يكون تعجل بمعنى استعجل مثل تكبر واستكبر ﴿قوله فمن نفر في ثاني ايام التشريق الخ﴾ اعلم ان الفقهاء قالوا انما يجوز التعجل في اليومين لمن رمى اليوم الثاني وتعجل قبل غروب الشمس من اليومين واذا غربت الشمس من اليوم الثاني قبل النفر فليس له ان ينفر الا في اليوم الثالث اي لزمه المبيت في منى والرمي فيه لان الشمس اذا غابت فقد ذهب اليوم وانما جعل له التعجل في اليومين لا في الثالث وهذا مذهب الامام الشافعي وقول الكثير من الفقهاء والتابعين وقال ابو حنيفة رحمه الله يجوز له ان ينفر ما لم يطلع الفجر لانه لم يدخل وقت الرمي بعد ﴿قوله ومعنى نفي الاثم بالتعجل والتأخر﴾ جواب عما يقال كيف يقال في حق من استوى في جميع ما التزمه من افعال الحج بسبب احرامه له ان تأخر في النفر بان نفر بعد رمي اليوم الثالث فلا اثم عليه وهذا القول انما يقال في حق المقصر ولا يقال في حق من استكمل العمل واتى به بتمامه وتقرير الجواب ظاهر * ومحصوله ان الآية نزلت رداً لكل فريق من اهل الجاهلية من زعم ان المتعجل آثم لمخالفته سنة الحج ومن زعم ان المتأخر آثم بها وفي الكشاف فان قلت أليس التأخر افضل قلت بلى ويجوز ان يقع التخيير بين الفاضل والافضل كما خير المسافر بين الصوم والافطار وان كان الصوم افضل ﴿قوله اي الذي ذكر من التخيير او من الاحكام لمن اتقى﴾ اشارة الى ان اللام في لمن اتقى للبيان وليست بصلة للعامل المذكور او المقدر في النظم المذكور بل هي متعلقة بمقدر من جهة المعنى لا من جهة الصناعة كما في هيت لك فان هيت بمعنى هلم واسرع واللام ليست متعلقة به بل بمقدر مثل اقول لك او هذا الخطاب لك فقوله لمن اتقى خبر لمبتدأ محذوف واختلفوا في ذلك المبتدأ على حسب اختلافهم في تعلق الجار فمن جعله متعلقا بقوله فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تأخر فلا اثم عليه قال تقديره ذلك التخيير لمن اتقى اي مختص به * ولما ورد ان يقال لا شك ان التخيير بين التعجل والتأخر انما هو للحاج فلم وصفه بالمتقي وحصر التخيير فيه * اجاب عنه بقوله لانه الحاج على الحقيقة لانه تعالى انما يتقبل من المتقين ومن كان ملوثا بالمعاصي قبل حجه وحين اشتغاله به لا ينفعه حجه وان كان قد ادّى فرضه ظاهرا ﴿قوله او لاجله﴾ عطف على قوله لمن اتقى والمعنى ذلك التخيير لاجل تقوى الحاج فان ذا التقوى يكون حذرا متحذرا من كل ما يريبه فربما يختلج قلبه ان الاقدام على التعجل او التأخر يضره ويوقعه في الاثم فخيره الله تعالى بينهما ليطمئن قلبه ويتخلص من الاضطراب ومن جعله متعلقا بالاحكام السابقة مثل انتفاء الاثم لمن اتقى او الاشتغال بالذكر لمن اتقى او المغفرة والرحمة لمن اتقى جميع المحظورات حال اشتغاله باعمال الحج لقوله صلى الله عليه وسلم * من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته امه * ﴿قوله واتقوا الله في مجامع اموركم﴾ اي قبل الاشتغال باعمال الحج وبعده ليعتدّ باعمالكم فان المعاصي تأكل الحسنات عند الموازنة ﴿قوله تعالى واعلموا انكم اليه تحشرون﴾ تأكيد للامر بالتقوى لان من تيقن الحشر والحساب والمجازاة بالجنة او النار صار علمه بذلك من اقوى الدواعي الى التقوى ثم انه تعالى لما ذكر ان من الناس من قصرت همته على طلب الدنيا في قوله فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا ثم ذكر المؤمنين الذين سألوا خير الدارين ذكر بعده المنافقين الذين اظهروا الايمان فقال ومن الناس من يعجبك قوله اي تستحسن ظاهر قوله وتعدّه حسنا مقبولا فان الاعجاب استحسان الشيء والميل اليه والتعظيم له والهمزة فيه للتعدية قال الراغب العجب حيرة تعرض للانسان عند الجهل بسبب الشيء المتعجب منه وحقيقة اعجبني كذا ظهر لي ظهورا لم اعرف سببه ﴿قوله ما يقوله في امور الدنيا او في معنى الدنيا﴾ على ان القول بمعنى المقول والمقول فيه اما معنى الدنيا وما يقصد اهلها منها وهو الحظوظ الفانية والاغراض الفاسدة واما الامور والاسباب التي تطلب لتأديتها الى تلك المعاني والمقاصد وعلى التقديرين لابدّ من اعتبار حذف المضاف ﴿قوله او يعجبك﴾ معطوف على قوله بالقول ﴿قوله شديد العداوة﴾ جعل الخصام مصدرا كالقتال والجدال * ولما ورد على ظاهره انه يستلزم وقوع المصدر خبرا عن الجثة لان افعل التفضيل لا يضاف الا لما هو بعض منه فاذا قلت زيد اشدّ الخصومة كان ذلك بمنزلة ان يقال انه اقوى افراد الخصومة واشدها وهو باطل لان الشخص لا يكون بعض افراد الحدث * اشار الى جوابه بان ألدّ

(فمن تعجل) فمن استعجل النفر (في يومين) يوم القرّ والذي بعده اي فمن نفر في ثاني ايام التشريق بعد رمي الجمار عندنا وقبل طلوع الفجر عند ابي حنيفة (فلا اثم عليه) باستعجاله (ومن تأخر فلا اثم عليه) ومن تأخر في النفر حتى رمى في اليوم الثالث بعد الزوال وقال ابو حنيفة يجوز تقديم رميه على الزوال ومعنى نفي الاثم بالتعجل والتأخر التخيير بينهما والرد على اهل الجاهلية فان منهم من اثم المتعجل ومنهم من اثم المتأخر (لمن اتقى) اي الذي ذكر من التخيير او من الاحكام لمن اتقى لانه الحاج على الحقيقة والمنتفع به او لاجله حتى لا يتضرر بترك ما يهمه منهما (واتقوا الله) في مجامع اموركم ليعبأ بكم (واعلموا انكم اليه تحشرون) للجزاء بعد الاحياء واصل الحشر الجمع وضم المتفرق (ومن الناس من يعجبك قوله) يروقك ويعظم في نفسك والتعجب حيرة تعرض للانسان لجهله بسبب المتعجب منه (في الحياة الدنيا) متعلق بالقول اي ما يقوله في امور الدنيا واسباب المعاش او في معنى الدنيا فانها مراده من ادعاء المحبة واظهار الايمان او بيعجبك اي يعجبك قوله في الدنيا حلاوة وفصاحة ولا يعجبك في الآخرة لما يعتريه من الدهشة والحبسة او لانه لا يؤذن له في الكلام (ويشهد الله على ما في قلبه) يحلف ويستشهد الله على ان ما في قلبه موافق لكلامه (وهو ألدّ الخصام) شديد العداوة والجدال للمسلمين والخصام المخاصمة ويجوز ان يكون جمع خصم كصعب وصعاب بمعنى اشدّ الخصوم خصومة قيل نزلت في الاخنس بن شريق الثقفي وكان حسن المنظر حلو المنطق يوالي رسول الله صلى الله عليه وسلم ويدّعي الاسلام وقيل في المنافقين كلهم

ليس للتفضيل بل هو بمعنى لديد الخصام فهو من باب اضافة الصفة المشبهة الى فاعلها او اللد شدّة الخصومة و لو قيل الخصام جمع خصم نحو كلب و كلاب و بحر و بحار لصح جعله خبرا عن الجثة من غير حاجة الى التأويل و اجاب عنه صاحب الكشاف بجعل اضافة الدّ بمعنى فى و المعنى هو الدّ فى الخصام ولم يلتفت اليه المصنف لكونه مخالفا لما صرّح به النحاة من ان افعل لا يضاف الا الى ماهو بعضه و كون اضافته بمعنى فى قول مرجوح و كلمة من فى قوله تعالى من يعجبك قوله يجوز ان تكون موصولة و مابعدها صلتها او ان تكون نكرة موصوفة و مابعدها صفتها و قوله و يشهد الله الاظهر انه عطف على يعجبك فهى صلة لا محل لها من الاعراب او صفة فتكون فى محل الرفع و يحتمل ان تكون حالا اما من الضمير المرفوع المستكنّ فى يعجبك او من الضمير المجرور فى قوله و الجملة الشرطية بعده و هى قوله و اذا تولى سعى تحتمل ان تكون عطفا على ماقبلها و هى يعجبك فتكون اما صلة او صفة و ان تكون مستأنفة لمجرّد الاخبار بحاله و قد تم الكلام عند قوله و هو الدّ الخصام و السعى سير سريع بالاقدام و منه قيل السعى بين الصفا و المروة و قد يستعار للجدّ فى العمل و الكسب و منه سعاية المكاتب و منه ايضا قوله تعالى و ان ليس للانسان الا ماسعى قال امرؤ القيس * و لو ان ماأسعى لادنى معيشة * و منه قيل لجابى الصدقة ساع و السعاية بالقول مايقتضى التفريق بين الاخلاء فان قيل السعى سوآء كان بمعنى الاسراع فى السير او بمعنى الاجتهاد فى العمل لا يكون الا فى الارض فما فائدة كون قوله تعالى فى الارض متعلقا بسعى * اجيب بانه جيئ به للدلالة على كثرة فساده فان لفظ الارض عام يتناول جميع اجزآئها و عموم الظرف يستلزم عموم المظروف فكأنه قيل ايّ مكان حل فيه من الارض افسد فيه فيلزم كثرة فساده و قوله ليفسد متعلق بسعى علة له و قوله و يهلك عطف على ليفسد من قبيل عطف الخاص على العام للدلالة على كون اهلاك الحرث و النسل غاية الافساد بحيث صار لكماله فيه كأنه حقيقة مغايرة له و الحرث الزرع و الحراثة الزراعة و النسل مصدر نسل ينسل اذا خرج منفصلا و منه نسل الوبر و الريش و النسالة الساقطة منها و الحرث و النسل و ان كانا فى الاصل مصدرين فالمراد بهما ههنا معنى المفعول فان الولد نسل ابويه اى مخرج منفصل منهما قال صلى الله عليه و سلم * لما خلق الله اسباب المعيشة جعل البركة فى الحرث و النسل * فظهر به ان اهلاكهما غاية الافساد ﴿قوله اذيتهم﴾ اى اتاهم ليلا و اهلك مواشيهم و اهلك زرعهم و قيل مرّ بزرع المسلمين و حمرهم فاحرق الزرع و عقر الحمر فيكون المراد بالنسل تلك المواشى او الحمر ﴿قوله او كما يفعله ولاة السوء﴾ ناظر الى قوله و قيل اذا غلب و صار واليا كما ان قوله كما فعله الاخنس ناظر الى قوله ادبر و انصرف عنك * فان قيل كيف حكم تعالى بانه لا يحب الفساد و هو بنفسه مفسد للاشياء * اجيب بان الافساد فى الحقيقة اخراج الشئ عن حالة محمودة لا لغرض صحيح و ذلك غير موجود فى فعل الله تعالى و لا هو آمر به و لا محب له و ما نراه من فعله و نظنه بظاهره فسادا فهو بالاضافة الينا و اعتبارنا له كذلك و اما بالنظر الالهى فكله صلاح و حكمة و لهذا قال بعض الحكماء يامن افساده اصلاح يعنى ان مانظنه افسادا فانما هو لقصور نظرنا و معرفتنا و هو فى الحقيقة اصلاح محض و قوله تعالى و اذا قيل له اتق الله اخذته العزة جملة شرطية تحتمل الوجهين المذكورين فى نظيرتها اى كونها مستأنفة او معطوفة على يعجبك ﴿قوله من قولك اخذته بكذا﴾ اشارة الى ان الباء فى قوله بالاثم للتعدية بناء على انه لا فرق بين قولك اخذته بكذا او حملته على كذا فكما ان كلمة على صلة الفعل الذى قبلها فكذلك الباء ﴿قوله كفته جزآء﴾ اشارة الى ان حسب اسم فعل ماض و جهنم فاعله و قيل حسب مبتدأ بمعنى اسم الفاعل و جهنم خبره اى كافيه جهنم ﴿قوله و المهاد الفراش﴾ اى ما يبسط و يفرش على الارض فيجلس عليه و قيل هو ما يوطأ للجنب اى لان يضطجع و ينام عليه ثم انه تعالى لما وصف فى الآية المتقدمة حال من يبذل دينه لطلب الدنيا ذكر فى هذه الآية حال من يبذل دنياه و نفسه لطلب دين الله و ماعند الله يوم الدين فقال و من الناس من يشرى نفسه اى يبيعها او يبذلها فان المكلف لما بذل نفسه فى طاعة الله تعالى من الصوم و الصلاة و الحج و الجهاد و توصل بذلك الى وجدان ثواب الله تعالى و رضوانه صار ذلك المكلف كأنه باع نفسه فى طاعة الله بما نال من ثوابه و صار تعالى كانه اشترى منه نفسه بمقابلة ما اعطاه من ثوابه و فضله كما قال تعالى ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم و اموالهم بان لهم الجنة انظر الى عظيم فضله و احسانه على عباده اذ ما اشتراه منهم من انفسهم و اموالهم انما هو خالص ملكه و حقه ثم انه تعالى يشترى منهم ملكه الخالص المعدود بما لا يعدّ و لا يحصى رحمة و احسانا و فضلا و اكراما ثم انه تعالى لما بين اقسام الناس و انهم ينقسمون الى مؤمن و كافر و منافق قال ههنا كونوا على ملة واحدة و اجتمعوا على الاسلام و اثبتوا عليه فقال يا ايها الذين آمنوا ادخلوا

(واذا تولى) ادبر و انصرف عنك وقيل اذا غلب و صار واليا (سعى فى الارض ليفسد فيها و يهلك الحرث و النسل) كما فعله الاخنس بثقيف اذ بيتهم و احرق زروعهم و اهلك مواشيهم او كما يفعله ولاة السوء بالقتل و الاتلاف او بالظلم حتى يمنع الله بشؤمه القطر فيهلك الحرث و النسل (و الله لا يحب الفساد) لا يرتضيه فاحذروا غضبه عليه (و اذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم) حملته الانفة و حمية الجاهلية على الاثم الذى يؤمر باتقائه لجاجا من قولك اخذته بكذا اذا حملته عليه و الزمته اياه (فحسبه جهنم) كفته جزآء و عذابا و جهنم علم لدار العقاب و هو فى الاصل مرادف للنار و قيل معرّب (و لبئس المهاد) جواب قسم مقدر و المخصوص بالذم محذوف للعلم به و المهاد الفراش و قيل مايوطأ للجنب

في السلم كافة ﴿قوله ولذلك يطلق في الصلح والاسلام﴾ اى ولكونه بمعنى الاستسلام والانقياد اطلق في الصلح وترك الحرب وفي الاسلام ايضا لان حصول كل واحد من الصلح والاسلام يستلزم حصول الانقياد والطاعة قال الشاعر

* شرآئع السلم قد بانت معالمها * فما يرى الكفر الا من به خبل *

فالسلم فيه يروى بفتح السين وكسرها وايا ما كان فهو بمعنى الاسلام الا ان الفتح فيما هو بمعنى الاسلام قليل ﴿قوله حال من الضمير﴾ اى من ضمير الفاعل في ادخلوا والمعنى ادخلوا في السلم جميعا وهذه حال تؤكد معنى العموم في ضمير الجمع فان قولك قام القوم كافة بمنزلة قاموا كلهم وان كان حالا من السلم يؤكد معنى العموم فيه والمعنى ادخلوا في الطاعات كلها ولا تدخلوا في طاعة دون طاعة واستشهد لتأنيث السلم والحرب بقوله

* السلم تأخذ منها ما رضيت به * والحرب يكفيك من انفاسها جرع *

ومن فيه ابتدآئية متعلقة بتأخذ اوتبعيضية اى الصلح امن وسعة يوشك ان تأخذ منها ابدا ما تحبه وترضاه فلا تسأم من طول زمانها بخلاف الحرب فانه يكفيك اليسير منها وعدة جرع من شربها وتسأم من اكثارها قال ابو حيان تعليل كون كافة حالا من السلم بقوله لانها تؤنث كالحرب ليس بشيء لان التاء في كافة ليست للتأنيث وان كان اصلها ان تدل عليه بل انما دخلت لمجرد كون الكلمة منقولة الى معنى كل وجميع ونحوها تاء قاطبة وعامة فانها تاما النقل ليس الا فانك اذا قلت قام الناس كافة وقاطبة لم يدل شيء من ذلك على التأنيث كما لا يدل عليه كل وجميع ﴿قوله والخطاب للمنافقين﴾ والمعنى يا ايها الذين آمنوا بالسنتهم استسلموا ظاهرا وباطنا واتركوا النفاق وان كان الخطاب لمؤمني اهل الكتاب كعبدالله بن سلام واصحابه يكون السلم بمعنى الاسلام والايمان وان كان هو الاسلام وكان الكلام بحسب الظاهر بمنزلة ان يقال يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في الاسلام الا ان المراد امرهم بان يدخلوا في الاسلام كافين انفسهم عن خلط ما ليس من الاسلام به *قال الامام في بيانه وذلك انهم لما آمنوا بالنبي صلى الله عليه وسلم اقاموا بعده على تعظيم شرآئع موسى صلى الله عليه وسلم فعظموا السبت وكرهوا لحوم الابل والبانها وكانوا يقولون ترك هذه الاشياء مباح في الاسلام وواجب في حكم التوراة فنحن نتركها احتياطا وفي الكشاف ان عبدالله بن سلام استأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يقيم على تعظيم السبت وان يقرأ من التوراة في صلاته من الليل لانها كتاب الله تعالى بيقين فكره الله تعالى ذلك منهم وامرهم بهذه الآية ان يدخلوا في السلم كافة بمعنى ادخلوا في شرآئع الاسلام بكليتكم ولا تخلطوا بها غيرها ولا تمسكوا بشيء من احكام الكتب المتقدمة بعد ان عرفتم انها صارت منسوخة فيكون كافة حالا من ضمير ادخلوا في السلم اى كافين ومانعين انفسكم من خلط ما ليس من احكام الاسلام به فان كافة وان جعل اسما لجملة الجماعة الا انه في الاصل اسم فاعل بمعنى المانعة يقال كففت فلانا عن السوء اى منعته عنه وان كان الخطاب لاهل الكتاب الذين لا يؤمنون بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم فانه يصح ان يخاطبوا بيا ايها الذين آمنوا بناء على انهم آمنوا بنبيهم وكتابهم يكون السلم بمعنى الاسلام ويكون كافة حالا منه فيكون المعنى ما ذكره بقوله ادخلوا في شرآئع الله كلها بالايمان بجميع الانبياء والكتب وذلك انما يكون بالايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وبكتابه وان كان الخطاب للمسلمين الذين آمنوا بالالسنة والقلوب يكون المراد تكليفهم بالدخول في جميع شعب الاسلام واحكامه وان لا يخلوا بشيء منها والخطوات جمع خطوة بالضم والسكون وهي ما بين القدمين اى لا تسلكوا مسالكه وتطيعوه فيما دعاكم اليه من السبل الزآئغة والوساوس الباطلة قرأ الجمهور فان زللتم بفتح اللام وقرئ بكسرها وهما لغتان والزلل في الاصل عثرة القدم يقال زلت قدمه تزل زلولا وزللا اذا زلقت ثم يستعمل في العدول عن الاعتقاد الحق والعمل الصائب فقوله فان زللتم اى اخطأتم الحق وتعديتموه علما كان او عملا واختلف في الزلل عن الدخول في السلم على حسب اختلافهم في تعيين المخاطب بقوله ادخلوا في السلم فمن قال انه نزل في المنافقين فكذا هذه الآية ومن قال انه نزل في اهل الكتاب فكذا هذه الآية وقس الباقي عليه روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان قارئا قرأ فان زللتم في تحريم السبت ولحم الابل من بعد ما جاءتكم البينات يعني محمدا صلى الله عليه وسلم وشرآئعه فاعلموا ان الله غفور حكيم فسمعه اعرابي فانكره ولم يقرأ القرآن وقال ان كان هذا كلام الله فلا يقول كذا لان الحكيم لا يذكر الغفران عند الزلل لانه اغرآء عليه وفي الآية تهديد بليغ لاهل الزلل عن الدخول في السلم فان الوالد اذا قال لولده ان عصيتني فانت عارف بي وشدة سطوتي لاهل المخالفة يكون قوله هذا ابلغ في الزجر من ذكر الضرب وغيره وكانها مشتملة على

(ومن الناس من يشري نفسه) يبيعها ببذلها في الجهاد او يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر حتى يقتل (ابتغاء مرضاة الله) طلبا لرضاه قيل انها نزلت في صهيب بن سنان الرومي اخذه المشركون وعذبوه ليرتد فقال اني شيخ كبير لا ينفعكم ان كنت معكم ولا يضركم ان كنت عليكم فخلوني وما انا عليه وخذوا مالي فقبلوه منه واتى المدينة (والله رؤف بالعباد) حيث ارشدهم الى مثل هذا الشرآء وكلفهم بالجهاد فعرضهم لثواب الغزاة والشهدآء (يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة) السلم بالكسر والفتح الاستسلام والطاعة ولذلك يطلق في الصلح والاسلام فتحه ابن كثير ونافع والكسائي وكسره الباقون وكافة اسم للجملة لانها تكف الاجزآء عن التفرق حال من الضمير او السلم لانها تؤنث كالحرب قال

السلم تأخذ منها ما رضيت به *
والحرب يكفيك من انفاسها جرع *

والمعنى استسلموا لله واطيعوه جملة ظاهرا وباطنا والخطاب للمنافقين او ادخلوا في الاسلام بكليتكم ولا تخلطوا به غيره والخطاب لمؤمني اهل الكتاب فانهم بعد اسلامهم عظموا السبت وحرموا الابل والبانها او في شرآئع الله كلها بالايمان بالانبياء والكتب جميعا والخطاب لاهل الكتاب او في شعب الاسلام واحكامه كلها فلا تخلوا بشيء والخطاب للمسلمين (ولا تتبعوا خطوات الشيطان) بالتفرق والتفريق (انه لكم عدو مبين) ظاهر العداوة (فان زللتم) عن الدخول في السلم (من بعد ما جاءتكم البينات) الآيات والحجج الشاهدة على انه الحق (فاعلموا ان الله عزيز) لا يعجزه الانتقام (حكيم) لا ينتقم الا بحق

الوعيد منبئة عن الوعد ايضا من حيث انه تعالى اتبعه بقوله حكيم فان اللائق بالحكمة ان يميز بين المحسن والمسيء فلا يحسن من الحكيم تعذيب المحسن كما لا يحسن منه اكرام المسيء واثابته بل عكس هذا اليق بالحكيم واقرب الى الرحمة ﴿قوله استفهام فى معنى النفى﴾ اى ما ينتظر من يترك الدخول فى السلم ويتبع خطوات الشيطان الا ان يأتيهم عذاب الله او امر الله فحذف المضاف ومثله قوله تعالى فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا اى عذابه وينظرون بمعنى ينتظرون يقال نظرته وانتظرته ومنه قوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم وقوله فناظرة بم يرجع المرسلون ﴿قوله تعالى الا ان يأتيهم الله﴾ مفعول ينظرون وهو استثناء مفرغ اى ما ينظرون الا اتيان الله تعالى ﴿قوله اى يأتيهم امره او بأسه﴾ احتاج الى تقدير المضاف لاجماع المفسرين من العقلاء على انه تعالى منزه عن المجيء والذهاب المستلزمين للحركة والسكون وكل ذلك محدث فيكون كل ما يصح المجيء والذهاب منه محدثا والاله القديم يستحيل ان يكون كذلك وايضا كل ما يصح عليه الانتقال من مكان الى مكان يكون جسما محدودا متناهيا فى المقدار ويكون احد جوانبه مغايرا للآخر فيكون مركبا من الاجزاء فيكون فى تحققه مفتقرا الى تحقق كل واحد من اجزائه التى هى غيره والمفتقر الى الغير ممكن لذاته محتاج فى وجوده الى المرجح الموجد فيكون محدثا مسبوقا بالعدم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فثبت انه تعالى ليس بجسم ولا متحيز وانه لا يصح عليه المجيء ولا الذهاب واذا ثبت انهما محال على الله تعالى علمنا قطعا ان مراد الله تعالى من هذه الآية ليس المجيء والذهاب وان مراده بذلك شيء آخر فان عينا الامر لم نأمن من الخطأ فالاولى السكوت عن التأويل وتفويض معنى هذه الآية على التفصيل الى الله تعالى وهذا هو المراد بما روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال نزل القرآن على اربعة اوجه وجه لا يعرفه احد لجهالته ووجه يعرفه العلماء ويفسرونه ووجه يعرف من قبيل العربية فقط ووجه لا يعلمه الا الله تعالى وذهب جمهور المتكلمين الى انه لا بد من التأويل على سبيل التفصيل ثم ذكروا فيه وجوها منها ان المراد هل ينظرون الا ان تأتيهم آيات الله فجعل مجيء الآيات مجيئا له تعالى تعجبا لشأن الآيات كما يقال جاء الملك اذا جاء الجيش العظيم من جهته والمقام مقام الزجر والتهديد ومعلوم ان التهديد انما يحصل بان يضمر فى الآية مجيء الهيبة والقهر والبأس فاضمار امثال ذلك مناسب لبلاغة القرآن واعجازه والامر فى اللغة كما يجيء بمعنى ضد النهى يجيء ايضا بمعنى الفعل والشان والطريق قال الله تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وما امر فرعون برشيد وفى المثل لامر ما يسود من يسود فالامر فى قول المصنف اى يأتيهم امره بمعنى الفعل وهو ما يليق بتلك المواقف من الاهوال الدالة على عظمة الله وقدرته وهيبته ﴿قوله او يأتيهم الله بأسه﴾ يعنى ان فعل الاتيان يستعمل على وجهين الاول ان يقتصر على مفعول واحد ولا يتعدى الى مفعول ثان لا بنفسه ولا بواسطة الحرف والثانى ان يتعدى الى مفعول ثان بواسطة الباء ويمكن تأويل الآية فى الوجهين بحملها على حذف المضاف فى الاول وعلى حذف المأتى به فى الثانى اعتمادا على دلالة توصيفه تعالى بكونه عزيزا حكيما والظاهر ان قوله تعالى فى ظلل متعلق بيأتيهم ومن الغمام متعلق بمحذوف هو صفة لظلل والتقدير الا ان يأتيهم امر الله وبأسه فى ظلل كائنة من الغمام فعلى هذا تكون من للتبعيض والظلة ما اظلك والغمام هو السحاب الابيض ولا يكون كذلك الا اذا كان مجتمعا متراكما فالظلل من الغمام عبارة عن قطع متفرقة كل قطعة تكون فى غاية الكثافة والعظم وكل قطعة ظلة والجمع ظلل ﴿قوله فكيف اذا جاء الشر من حيث يحتسب الخير﴾ ولذلك اشتد على المتفكرين فى كتاب الله قوله وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون قيل فى تفسيرها انهم عملوا اعمالا حسبوها حسنات فاذا هى سيئات استحقوا بسببها خلاف ما توقعوه ومن تفكر فى هذه الآية ونظر فى اعماله الحسنة يشتد الامر عليه ويجوز ان تكون اعمالهم قبيحة اذ يجيء الشر من حيث يتوقع الخير روى عن بعض الصالحين انه قرئ عليه هذه الآية فقال آه آه الى ان فارق الدنيا رحمه الله والجمهور على رفع الملائكة عطفا على اسم الله تعالى ﴿قوله فانهم الواسطة فى اتيان امره﴾ بيان لوجه ذكرهم معطوفا على امر الله وقرئ بجر الملائكة عطفا على ظلل والمعنى الا ان يأتيهم الله تعالى بأسه فى ظلل وفى الملائكة او عطفا على الغمام والمعنى الا ان يأتيهم الله بأسه فى ظلل من الغمام وظلل من الملائكة فتوصيف الملائكة بكونها ظللا على التشبيه ﴿قوله تعالى والى الله ترجع الامور﴾ بضم تاء المضارع وفتح الجيم بتأنيث الفعل وبنائه للمفعول اى ترد اليه الامور لا الى غيره بناء على ان قوله تعالى الى الله متعلق بما بعده وانما قدم للاختصاص ووجه التأنيث اجراء جمع التكسير مجرى المؤنث ووجه بنائه للمفعول ان رجع يجيء متعديا كما يستعمل لازما يقال رجع بنفسه ورجعه غيره قال تعالى فان رجعك الله وهذه قراءة اربعة من

(هل ينظرون) استفهام فى معنى النفى ولذلك جاء بعده (الا ان يأتيهم الله) أى يأتيهم امره او بأسه كقوله تعالى او يأتى امر ربك فجاءها بأسنا او يأتيهم الله بأسه فحذف المأتى به للدلالة عليه بقوله تعالى أن الله عزيز حكيم (فى ظلل) جمع ظلة كقلة وقلل وهى ما اظلك وقرئ ظلال كقلال (من الغمام) السحاب الابيض وانما يأتيهم العذاب فيه لانه مظنة الرحمة فاذا جاء منه العذاب كان افظع لان الشر اذا جاء من حيث لا يحتسب كان اصعب فكيف اذا جاء من حيث يحتسب الخير (والملائكة) فانهم الواسطة فى اتيان امره او الآتون على الحقيقة بأسه وقرئ بالجر عطفا على ظلل او الغمام (وقضى الامر) اتم امر اهلاكهم وفرغ منه وضع الماضى موضع المستقبل لدنوه وتيقن وقوعه وقرئ وقضاء الامر عطفا على الملائكة (والى الله ترجع الامور) قرأ ابن كثير ونافع وابو عمرو وعاصم على البناء للمفعول على انه من الرجع وقرأ الباقون على البناء للفاعل بالتأنيث غير يعقوب على انه من الرجوع وقرئ ايضا بالتذكير وبناء المفعول

السبعة واما ابن عامر وحمزة والكسائى ويعقوب فانهم قرأوا ترجع الامور بفتح التاء وكسر الجيم على بناء الفاعل بناء على كون الفعل لازما من الرجوع لامن الرجع ﴿قوله تعالى سل بنى اسرآئيل﴾ يحتمل ان يكون امرا من سال يسال مثل خاف يخاف وهاب يهاب اومن سأل يسأل بهمزة مفتوحة فيهما اصله اسأل على وزن افتح ألقيت حركة الهمزة على السين قبلها فحذفت الهمزة تخفيفا واستغنى عن همزة الوصل اعتبارا بحركة السين فصار سل على وزن فل وبنى اسرآئيل مفعوله الاوّل وكم مع مافى حيزها فى محل النصب او الخفض لانها فى محل المفعول الثانى للسؤال فانه يتعدّى الى مفعولين الى الاوّل بنفسه والى الثانى بحرف الجر وهو عن او الباء نحو سألته عن كذا وبكذا قال تعالى فاسأل به خبيرا وقد يحذف حرف الجرّ ويوصل الفعل الى المفعول الثانى بنفسه فيقال سألته الشئ ولذا جاز فى محل كم النصب والخفض بحسب التقديرين وكم هنا معلقة للسؤال والسؤال لايعلق الابالاستفهام كهذه الآية وقوله تعالى سلهم ايهم بذلك زعيم وانما علق السؤال وان لم يكن من افعال القلوب لانه سبب للعلم والعلم يعلق فكذا سببه ﴿قوله والمراد بهذا السؤال تقريعهم﴾ يعنى ان السؤال المأمور به الرسول صلى الله عليه وسلم اوكل احد يقصد تقريع بنى اسرآئيل وليس المراد به ان يجيبوا ويخبروا عن تلك الآيات ليعلمها السائل لانه صلى الله عليه وسلم كان عالما بها باعلام الله تعالى اياها له عليه الصلاة والسلام واشتهر ذلك بين امته بحيث استغنوا بذلك عن سؤال بنى اسرآئيل عنها وانما المقصود المبالغة فى الزجر عن الاعراض عن دلائل الله تعالى فهو سؤال على جهة التقريع والتوبيخ لانه تعالى امر بالاسلام ونهى عن الكفر بقوله تعالى ياايها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدوّ مبين ثم قال فان زللتم اى اعرضتم عن قبول هذا التكليف صرتم مستحقين للتهديد بقوله فاعلموا ان الله عزيز حكيم ثم هدّدهم بقوله هل ينظرون الا ان يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة ثم ثلث التهديد بقوله سل بنى اسرآئيل يعنى هؤلاء الحاضرين كم آتينا اسلافهم آيات بينات فانكروها فلا جرم استوجبوا العقاب وهذا تنبيه لهؤلاء الحاضرين على انهم لوزلوا عن آيات الله لوقعوا فى العذاب والآية البينة التى آتاهم الله اياها يحتمل ان يراد بها معجزات انبيائهم على ماهو المعنى اللغوى كفلق البحر لهم وانجائهم من عدوّهم وتظليل الغمام عليهم وانزال المنّ والسلوى ونتق الجبل وتكليم الله تعالى موسى صلى الله عليه وسلم والعصا واليد البيضاء وانزال التوراة الى غير ذلك ويحتمل ان يراد بها آيات كتبهم على ماهو المتعارف من آيات القرآن وغيره فان فى التوراة والانجيل آيات دالة على نبوّة محمد صلى الله عليه وسلم وصدقه وصحة شريعته فكفروا بها حين لم يؤمنوا ولم يبينوا نعته وهذا معنى قول المصنف فى تفسير الآية البينة معجزة ظاهرة او آية فى الكتب شاهدة على الحق والصواب ﴿قوله وكم خبرية﴾ لتكثير المعدود اواستفهامية للسؤال عن العدد *فان قيل على تقدير الخبرية مامعنى السؤال وعلى تقدير الاستفهام كيف يكون السؤال للتقريع والاستفهام للتقرير وهما متنافيان لان التقريع هو الاستبعاد والاستنكار والتقرير هو الاثبات والتحقيق فاذا قلت أضربت زيدا لقصد التقرير يكون معناه ضربت زيدا * اجيب بانه على تقدير الخبرية يكون السؤال عن حالهم وضلهم فى مباشرة اسباب التقريع وعلى تقدير الاستفهام يكون معنى التقرير الحمل على الاقرار وهو لاينافى التقريع ﴿قوله ومحلها النصب على المفعولية﴾ فان كل موضع يكون فيه مابعد كم الاستفهامية او الخبرية فعلا غير مشتغل عنه بضميره او متعلق ضميره كان فى محل النصب بذلك الفعل حسبما يقتضيه العامل فيه يعنى ان اقتضى مفعولا به كان مفعولا به نحو كم رجلا ضربت وكم غلام ملكت وان اقتضى مفعولا مطلقا كان مفعولا مطلقا نحو كم ضربة ضربت وكم ضربة ضربت وان اقتضى ظرفا كان ظرفا نحو كم يوما صمت وكم يوم صمت ﴿قوله اوالرفع بالابتدآء﴾ اى ويجوز ان يكون كم فى محل الرفع بالابتدآء والجملة التى بعدها فى محل الرفع خبرا لها والعائد محذوف والتقدير كم آتيناهم اياها ﴿قوله ومن الفصل﴾ فانه يحسن دخول من على مميز كم استفهامية كانت اوخبرية اذا وقع الفصل بينها وبين مميزها وقيل يجوز مطلقا اى سوآء وليها مميزها او فصل بينهما بجملة اوظرف اوجار ومجرور وقيل فى الآية حذف والتقدير كم آتيناهم من آية بينة كفروا بها وبدّلوها ويدل على هذا الاضمار قوله تعالى ومن يبدّل نعمة الله فان التبديل تصيير الشئ على غير ماكان عليه ومن لم يعتبر بآيات الله تعالى التى هى اسباب الهدى بل جعلها مؤدّية الى الهلاك والردى فقد بدّل نعمة الله وصيرها على غير ماكانت عليه ﴿قوله حسنت فى اعينهم﴾ انث الفعل لاسناده الى ضمير الحياة وذكر زين حيث لم يقل زينت لكونه مسندا الى لفظ المؤنث الغير الحقيقى لان معنى الحياة والعيش والبقاء واحد فكانه قيل زين للذين كفروا

(سل بنى اسرآئيل) امر للرسول صلى الله عليه وسلم او لكل احد والمراد بهذا السؤال تقريعهم (كم آتيناهم من آية بينة) معجزة ظاهرة اوآية فى الكتب شاهدة على الحق والصواب على ايدى الانبياء وكم خبرية اواستفهامية مقرّرة ومحلها النصب على المفعولية اوالرفع بالابتدآء على حذف العائد من الخبر الى المبتدأ وآية مميزها ومن للفصل (ومن يبدّل نعمة الله) اى آيات الله فانها سبب الهدى الذى هو اجل النعم بجعلها سبب الضلالة وازدياد الرجس او بالتحريف والتأويل الزآئغ (من بعد ماجاءته) بعدما وصلت اليه وتمكن من معرفتها وفيه تعريض بانهم بدّلوها بعد ماعقلوها ولذلك قيل تقديره فبدّلوها ومن يبدّل (فان الله شديد العقاب) فيعاقبه اشدّ عقوبة لانه ارتكب اشدّ جريمة (زين للذين كفروا الحياة الدنيا) حسنت فى اعينهم واشربت محبتها فى قلوبهم حتى تهالكوا عليها واعرضوا عن غيرها والمزين على الحقيقة هو الله تعالى اذما من شئ الا وهو فاعله ويدل عليه قرآءة زين على البناء للفاعل وكل من الشيطان والقوّة الحيوانية وماخلقه الله فيها من الامور البهية والاشياء الشهوية مزين بالعرض (ويسخرون من الذين آمنوا) يريد فقرآء المؤمنين كبلال وعمار وصهيب اى يسترذلونهم اويستهزئون بهم على رفضهم الدنيا واقبالهم على العقبى ومن للابتدآء كانهم جعلوا مبدأ السخرية منهم

و ذلك لان المتكلمين يقولون كل مالايصح اثبات النبوة الا بثبوته فذلك لايمكن اثباته بالدلائل السمعية و الا وقع
الدور وقال بعض المفسرين المراد بالبينات صفة محمد صلى الله عليه وسلم المبينة في كتبهم و قوله لما اختلفوا
متعلق بهدى و ما موصولة ومعناها هدى الى مااختلفوا فيه يقال هديته الطريق و للطريق و الى الطريق قال
ابن زيد هذه الآية في اهل الكتاب اختلفوا في القبلة فصلت اليهود الى بيت المقدس و النصارى الى المشرق فهدانا
الله للكعبة و اختلفوا في ابراهيم عليه الصلاة و السلام فقالت اليهود كان يهوديا و قالت النصارى كان نصرانيا
فقلنا انه كان حنيفا مسلما و اختلفوا في عيسى عليه الصلاة و السلام فاليهود فرطوا ان جعلوه لغرة و النصارى
افرطوا ان جعلوه ربا فهدانا الله الى ماهو الحق في شأنه ﴿قوله و ام منقطعة﴾ فتقدر بل و الهمزة فبل اضراب
عن الاخبار المتقدم الى الانكار المدلول عليه بهمزة الاستفهام اي ماكان ينبغي ان تحسبوا ذلك فلم حسبتموه
﴿قوله وفيها توقع ولذلك جعلت مقابل قد﴾ اي لما حرف جزم معناه النفي وفيها توقع كما في قد فان الفعل الذي دخل
عليه لما متوقع كالفعل الذي دخل عليه قد تقول قد ركب الامير لمن يتوقع ركوبه ولما يركب لمن يتوقع ركوبه ايضا اي
ما وجد بعد ما كنت تتوقعه ولما كانت كلمة لما لنفي الفعل المتوقع وقد لاثباته جعلت مقابل قد ﴿قوله حالهم التي هي
مثل في الشدة﴾ يعني ان المثل عبارة عن حالة غريبة او قصة عجيبة لها شأن مثل قوله تعالى ولله المثل الاعلى اي
الصفة التي لها شأن عظيم و لاشك ان الحالة التي يتوقع اثباتها للمخاطبين ليست نفس حال من قبلهم بل مثلها و شبهها
ففي الكلام حذف مضاف اي و لما يأتكم مثل حالهم و محنتهم العجيبة ﴿قوله بيان له على الاستئناف﴾ كأنه قيل
ما مثلهم و حالهم العجيبة فقيل مستهم البأساء قال عطاء يريد الفقر الشديد و الضراء المرض و الجوع ﴿قوله
وازعجوا﴾ يقال ازعجه اي اقلقه و قلعه من مكانه و من اصابه انواع البلاء و الشدائد يضطرب ولايدري مايفعل
وقرأ الجمهور حتى يقول الرسول بنصب يقول على ان يكون حتى بمعنى الى اي الى ان يقول الرسول فهو غاية
لما تقدم من المس و الزلزال وقول الرسول و ان كان وقع ومضى قبل نزول الآية الا انه مستقبل بالنسبة
الى وقت المس و الزلزال فلا يرد أن حتى انما ينصب المضارع الواقع بعده اذا كان مضمونه مستقبلا و هذا قد
وقع ومضى مضمونه ﴿قوله على انها حكاية حال ماضية﴾ اعلم ان حتى اذا وقع بعدها فعل فاما ان يكون
حالا او مستقبلا او ماضيا فان كان حالا رفع نحو مرض حتى لايرجونه اي في الحال و ان كان مستقبلا
نصب بحيث تقول سرت حتى ادخل البلد و انت لم تدخل وان كان ماضيا رفع على انه حال ماضية لانك
تحكيه حال تكلمه ﴿قوله استبطاء له لتأخره﴾ فان زمان الشدة و ان قصر فهو طويل في عين المبتلى بها فلا محالة
يستبطئ النصر فاجابهم الله تعالى بقوله الا ان نصر الله قريب اي انا ناصر اوليائي لامحالة ونصري قريب منهم و لما
كان الجواب بذكر القرب دل ذلك على ان السؤال كان عن زمان النصر اقريب هو ام بعيد ولو كان السؤال
عن وقوع اصل النصر بمعنى انه هل يوجد النصر او لا لما كان الجواب مطابقا للسؤال * فان قيل قوله ان نصر الله
قريب يوجب في كل من لحقه شدة ان يعلم انه سيظفر بالخلاص منها بارتفاعها عنه و ذلك غير ثابت * فالجواب
انه لايمتنع ان يكون هذا من خواص الانبياء عليهم الصلاة و السلام وعلى تقدير عمومه للانبياء عليهم الصلاة
و السلام و غيرهم يحتمل ان يكون الخلاص بالموت و الوصول الى ثواب صبره قال تعالى انما يوفى الصابرون اجرهم
بغير حساب و ذلك اعظم النصر و انما جعله قريبا لان الموت آت و كل آت قريب ﴿قوله كان هما﴾ و هو بالكسر
الشيخ الفاني لما ذكر ان حب العاجل لاستلزامه التحاسد و البغي قد يؤدي الى الاختلاف في الدين بعد الاتفاق
على الدين الحق شرع من هنا في بيان الاحكام الى قوله تعالى ألم تر الى الذين خرجوا من ديارهم فان عادة القرآن
ان يكون بيان التوحيد و بيان الوعظ و النصيحة و بيان الاحكام مختلطا بعضها بالبعض فيكون كل واحد منها مقويا
للآخر ومؤكدا له فبين في هذه الآية ان اصحاب الاموال ينبغي لهم ان يكتسبوا بها سعادة الآجل بصرفها في
مصارفها و للنحاة في ماذا قولان احدهما ان يجعل ما مركبا مع ذا بمنزلة اسم واحد بمعنى اي شئ فيكون منصوبا
بينفقون و ثانيهما ان يجعل ذا بمعنى الذي و المعنى ما الذي ينفقون فما مبتدأ و ذا خبره ﴿قوله سئل عن المنفق﴾ يعني
اقتصر في بيان ماينفقونه على ماتضمنه قوله من خير اي من مال حلال لان المال انما يطلق عليه الخير اذا كان حلالا
كما في قوله تعالى و انه لحب الخير لشديد و قوله لايسأم الانسان من دعاء الخير و لعله انما سمي خيرا للتنبيه على ان حقه ان
يصرف الى جهة الخير فصار بذلك كأنه نفس الخير و جعل بيان المصرف عدة في الجواب مع انه غير مطابق للسؤال

(ام حسبتم ان تدخلوا الجنة) خاطب به
النبي صلى الله عليه وسلم و المؤمنين بعدما
ذكر اختلاف الامم على الانبياء بعد مجيء
الآيات تشجيعا لهم على الثبات مع مخالفيهم
وام منقطعة ومعنى الهمزة فيها الانكار
(ولما يأتكم) ولم يأتكم واصل لما لم زيدت
عليها ما وفيها توقع ولذلك جعلت مقابل قد
(مثل الذين خلوا من قبلكم) حالهم التي هي
مثل في الشدة (مستهم البأساء و الضراء)
بيان له على الاستئناف (وزلزلوا)
وازعجوا ازعاجا شديدا بما اصابهم من الشدائد
(حتى يقول الرسول و الذين آمنوا معه)
لتناهي الشدة و استطالة المدة بحيث تقطعت
حبال الصبر وقرأ نافع يقول بالرفع على
انها حكاية حال ماضية كقولك مرض حتى
لايرجونه (متى نصر الله) استبطاء له
لتأخره (الا ان نصر الله قريب) استئناف
على ارادة القول اي فقيل لهم ذلك اسعافا
لهم الى طلبتهم من عاجل النصر وفيه اشارة
الى ان الوصول الى الله و الفوز بالكرامة
عنده برفض الهوى و اللذات ومكابدة
الشدائد و الرياضات كما قال عليه الصلاة
و السلام حفت الجنة بالمكاره وحفت النار
بالشهوات (يسألونك ماذا ينفقون)
عن ابن عباس رضي الله عنهما ان عمرو بن
الجموح الانصاري كان هما ذا مال عظيم
فقال يارسول الله ماذا ننفق من اموالنا واين
نضعها فنزلت (قل ما انفقتم من خير فللوالدين
و الاقربين و اليتامى و المساكين و ابن
السبيل) سئل عن المنفق فاجيب ببيان
المصرف لانه اهم فان اعتداد النفقة باعتباره
و لانه كان في سؤال عمرو و ان لم يكن مذكورا
في الآية و اقتصر في بيان المنفق على ما تضمنه
قوله ما انفقتم من خير

عن المنفق لكون بيان المصرف اهم بالنسبة الى بيان المنفق لان النفقة لايعتدّبها الا ان تقع موقعها ولان عمرا سأل
عن الامرين حيث قال ماذا ننفق وعلى من ننفق ايجازا اعتمادا على دلالة الجواب على دخوله فى السؤال ولما كان
السؤال عن الامرين جميعا اقتضت قضية مطابقة الجواب للسؤال ان يجيب ببيانهما فلذلك ذكر المصرف ايضا فى
الجواب فكأنه قيل المنفق هو الخير والمنفق عليهم هؤلاء فلم يردان يقال كيف طابق الجواب السؤال وهم سألوا
عن المنفق واجيبوا ببيان المصرف ﴿قوله فى معنى الشرط﴾ يعنى ان كلمة ماهنا شرطية لظهور عملها الجزم
وعلامة الجزم حذف النون فى قوله وماتفعلوا وجزآؤه قوله فان الله به عليم اى ماعملتم من طاعة فالله تعالى احاط
علمه بذلك ويجازى عليه ﴿قوله وليس فى الآية ماينافيه فرض الزكاة لينسخ به﴾ جواب عماذهب اليه بعض
المفسرين من ان هذا كان قبل فرض الزكاة وبيان مصارفها المدلول عليه بقوله تعالى انما الصدقات للفقرآء والمساكين
والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل اى الزكاة لهؤلاء المذكورين
دون غيرهم فلما نزلت هذه الآية فى سورة برآءة نسخت مافى هذه السورة وقال بعضهم آية الزكاة نسخت كل
صدقة كانت قبلها * وتقرير الجواب ان النسخ مبنى على تنافى النصين وعدم امكان العمل بهما ولامنافاة هنا لاحتمال
ان يكون المراد بهذه الآية الحث على برّ الوالدين وصلة الارحام وقضاء حاجة ذوى الحاجات على سبيل التطوّع
وان يكون تخصيص ماذكر من المحتاجين بالذكر على سبيل المثال لا الحصر ولاينافيه ايجاب الزكاة وحصر مصارفها
فى الاصناف الثمانية او السبعة بناء على سقوط حق المؤلفة قلوبهم بناء على انتهاء الحكم بانتهاء علته فعلى هذا
تكون كل واحدة من الآيتين محكمة غير منسوخة ﴿قوله وهو مصدر﴾ اى بمعنى الكراهة نعت به للمبالغة
كقول الخنساء *فانما هى اقبال وادبار * كأن القتال فى نفسه كراهة لفرط كراهيتهم له نقل الجوهرى عن
الفرآء ان الكره بالضم المشقة يقال قمت على كره اى على مشقة وبالفتح الاجبار يقال اقامنى على كره اذا اكرهك
عليه ومعنى الاجبار غير مناسب لهذا المقام ولهذا لم يقرأ ههنا بالفتح فى المشهورة كما قرئ فى سائر المواضع
بالضم والفتح ويحتمل ان يكون بمعنى المكروه كالخبز بمعنى المخبوز من خبزت العجين او الدقيق اذاصيرته خبزا
﴿قوله او بمعنى الاكراه﴾ عطف على قوله على انه لغة وايقاع الاكراه على القتال مجاز من حيث اشتماله على اطلاق
الاكراه على المكره عليه اطلاقا مجازيا مع ان الحمل المذكور على سبيل الاستعارة بل هو استعارة فى عبارة كثيرين
وهذا على ان يكون ضمير هو راجعا الى القتال ويحتمل ان يكون راجعا الى الكتب المدلول عليه بقوله كتب عليكم
القتال والكتب اكراه لكم لان ايجاب الحكم على المكلف اجبار له على الحكم الا انه لم يلتفت اليه احد من المفسرين
اذ لايلائمه قوله وعسى ان تكرهوا شيأ وهو خير لكم اذ الملائم لذلك المعنى ان يكون تكرهوا مبنيا للمفعول بخلاف
ما اذا كان الكراهة على طريق التوصيف بالمصدر او على كون الكره بمعنى المكروه فانه يلائم ان يقال بعده وعسى
ان تكرهوا شيأ وهو خير لكم ﴿قوله كقوله تعالى حملته امه كرها﴾ الظاهر انه استشهاد على وجه القرآءة بالفتح
او على القرآءتين ليطابق ماذكره هنالك من ان الكره كالفقر والفقر لغتان بمعنى المشقة وجاز ان يكون استشهادا
للوجه الثانى من قرآءة الفتح خاصة لانها مكرهة على ذلك شاءت او ابت * فان قيل الخطاب فى هذه الآية للمؤمنين
فكيف يخاطب الله تعالى المؤمنين بان ما كتبته عليكم وكلفتكم به كره لكم وهو يشعر بكون المؤمنين كارهين لحكم الله
وتكليفه وذلك غير جائز لان المؤمن لايكون ساخطا لاوامر الله وتكاليفه بل يرضى بذلك ويحبه ويعلم ان صلاحه
فيه وفساده فى تركه * والجواب ان المراد من كونه كرها للمؤمن كونه ثقيلا شاقا على نفسه وماكان كذلك يكرهه
الانسان بطبعه وان كان يحبه المؤمن بعقله واعتقاده وكراهة الطبع لاتنافى الايمان بل تحقق معنى العبودية لان
التكليف عبارة عن الزام مافيه كلفة ومشقة ومدار امر الدين ليس الا مخالفة الهوى واختيار جانب المولى وتحمل
مشاقة اتباع الشرع وعدم الالتفات الى نفرة الطبع واما كراهة الاعتقاد فهى من صفات المنافقين قال تعالى
فى حقهم ولاينفقون الا وهم كارهون وعسى من افعال المقاربة ولم يستعمل الا ماضيه فقط نقل الى انشاء الترجى
او الاشفاق مثل لعل وهذا فى استعمال العباد اياه واما ما وقع فى كلام الله تعالى فهو يكون للترجية او التخويف
﴿قوله وهو جميع ماكلفوا به﴾ فان جميع ذلك من قبيل مايكرهه طبع المكلف وهو خير له كما ان جميع مانهوا عنه
من قبيل مايميل اليه الطبع ويحبه وهو شر له يؤديه الى الهلاك المعنوى اى ربما كان الشئ شاقا عليكم فى الحال وهو
سبب للمنافع الجليلة فى المستقبل وربما يكون الامر بالعكس ﴿قوله وانما ذكر عسى﴾ جواب لما يرد على

(وماتفعلوا من خير) فى معنى الشرط
(فان الله به عليم) جوابه اى ان تفعلوا
خيرا فالله يعلم كنهه ويوفى ثوابه وليس
فى الآية ماينافيه فرض الزكاة لينسخ به
(كتب عليكم القتال وهو كره لكم)
شاق عليكم مكروه طبعا وهو مصدر
نعت به للمبالغة او فعل بمعنى مفعول كالخبز
وقرئ بالفتح على انه لغة فيه كالضعف
والضعف او بمعنى الاكراه على المجاز
كأنهم اكرهوا عليه لشدته وعظم مشقته
كقوله تعالى حملته امه كرها ووضعته كرها
(وعسى ان تكرهوا شيأ وهو خير لكم)
وهو جميع ماكلفوا به فان الطبع يكرهه
وهو مناط صلاحهم وسبب فلاحهم
(وعسى ان تحبوا شيأ وهو شر لكم)
وهو جميع مانهوا عنه فان النفس تحبه
وتهواه وهو يفضى بها الى الردى وانما ذكر
عسى لان النفس اذا ارتاضت ينعكس
الامر عليها

الوهم من ان الجملة انما تصدّر بعسى و لعل اذا كان مضمونها غير محقق الوقوع بل مطموعا متوقعا و كراهية الانسان
بطبعه مايكون عاقبته خيرا و صلاحا امر مقرر ليس موضعا لايراد كلمة عسى فاوجه ذكرها و تقرير الجواب منع انه
مقرر فى المكلفين كافة و انما هو حال النفوس الصعبة الباقية على مقتضى طبعها المغلوبة لشهواتها و هواها
و اما النفوس المرتاضة المذللة المنقادة للشرع بحيث غلب عليها الصفات الملكية فان الطاعات و الخيرات لاتكون
كرها لها بل تكون محبوبة لذيذة عندها فلم يكن المقام مقام القطع بكونها كرها بل كان المقام مقام عسى و لعل و نحوهما
﴿ قوله و الله يعلم ماهو خير لكم ﴾ اشارة الى ان العلم بمعنى المعرفة متعدّ الى مفعول واحد و ان تعلقه بذلك
المفعول مراد و ليس منزلا منزلة اللازم ﴿ قوله ابن عمته صلى الله عليه وسلم ﴾ اى ابن اخت ابيه عبدالله بن عبد
المطلب فعمته ايضا بنت عبدالمطلب ﴿ قوله قبل بدر بشهرين ﴾ اى على رأس سبعة عشر شهرا من مقدمه المدينة
و بعث مع عبدالله ثمانية من المهاجرين ليس فيهم انصارى و هو تاسعهم و امره عليهم و كتب له كتابا و دفعه اليه و قال
له سر على اسم الله و لاتنظر فى الكتاب حتى تسير يومين فاذا نزلت فافتح الكتاب و اقرأه على اصحابك ثم امض الى حيث
امرتك و لاتستكره احدا من اصحابك على السير معك فسار عبدالله يومين ثم نزل و فتح الكتاب و اذا فيه بسم الله
الرحمن الرحيم امابعد فسر على بركة الله بمن معك من اصحابك حتى تنزل بطن نخلة فترصد بها عير قريش لعلك تأتينا
منه بخبر فلما نظر فى الكتاب قال سمعا و طاعة ثم قال لاصحابه ذلك و قال انه صلى الله عليه وسلم نهانى ان استكره احدا
فمن كان يريد الشهادة فلينطلق معى و من كره فليرجع ثم مضى و مضى معه اصحابه و لم يتخلف عنه منهم احد حتى بلغ
موضعا من الحجاز يقال له نجران فأضل فيه سعد بن ابى وقاص و عتبة بن غزوان بعيرا لهما يعتقبانه فتخلفا فى طلبه
ومضى عبد الله ببقية اصحابه حتى نزلوا بطن نخلة بين مكة و الطائف فبينماهم كذلك مرّت عير لقريش تحمل زبيبا
وادما و تجارة من تجارة الطائف و فى العير عمرو بن عبد الله الحضرمى و الحكم بن كيسان و عثمان بن عبدالله بن
المغيرة و نوفل بن عبدالله المخزوميان و كان ذلك فى آخر يوم من جمادى الآخرة و كانوا يرونه انه من جمادى و هو من
رجب فرمى واحد من اصحاب عبدالله بن جحش عمرا بن الحضرمى بسهم فقتله فكان اول قتيل من المشركين و اسر
الحكم و عثمان فكانا اوّل اسيرين فى الاسلام و افلت نوفل فاعجزهم و استاق المؤمنون العير و الاسيرين حتى قدموا
على رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المدينة فقالت قريش قد استحل محمد الشهر الحرام فسفك فيه الدماء و اخذ
الحوآئب و عير بذلك اهل مكة من كان بها من المسلمين و قالوا يامعشر الصباة استحللتم الشهر الحرام و قاتلتم فيه فبلغ
ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لابن جحش و اصحابه ماامرتكم بالقتال فى الشهر الحرام و وقف العير و الاسيرين
و أبى ان ياخذ شيأ من ذلك فعظم ذلك على اصحاب السرية فظنوا ان قد هلكوا او سقط فى ايديهم فقالوا يارسول الله انا
أصبنا الحضرمى ثم امسينا فرأينا هلال رجب فلاندرى افى رجب اصبناه ام فى جمادى و اكثر الناس فى ذلك فانزل الله
هذه الآية فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم العير فعزل منها الخمس فكان اوّل خمس فى الاسلام و قسم الباقى بين اصحاب
السرية و كان اوّل غنيمة فى الاسلام و بعث اهل مكة فى فداء اسيريهم فقال بل نبقيهما حتى يقدم سعد و عتبة و ان لم يقدما
قتلناهما بهما فلما قدما فاداهم فاما الحكم بن كيسان فاسلم و اقام مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة فقتل
يوم بئر معونة شهيدا و اما عثمان بن عبد الله فرجع الى مكة فمات بها كافرا و اما نوفل فضرب بطن فرسه
يوم الاحزاب ليدخل الخندق فوقع فى الخندق مع فرسه فتحطما جميعا و قتله الله فطلب المشركون جيفته
بالثمن فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم خذوه فانه خبيث الجيفة خبيث الدية فهذا سبب نزول الآية
﴿ قوله يذعرّ فيه الناس ﴾ اى يتفرّقون الجوهرى ابذعرّوا اى تفرّقوا قال ابو السميدع ابذعرّت الخيل اذا
ركضت تبادر شيأ تطلبه ﴿ قوله كتبوا اليه فى ذلك تشنيعا و تعييرا ﴾ قال الواحدى لمابلغ الخبر الى كفار
قريش ركب و فدهم حتى قدموا المدينة فقالوا الرسول الله صلى الله عليه وسلم أيحل القتال فى الشهر الحرام فانزل الله تعالى
يسألونك عن الشهر الحرام يعنى ان اهل الشرك يسألونك عن ذلك على جهة العيب للمسلمين باستحلالهم القتال
فى الشهر الحرام ﴿ قوله و قيل اصحاب السرية ﴾ مبناه على ان اكثر الحاضرين عند رسول الله صلى الله عليه
وسلم كانوا مسلمين و لان ماقبل هذه الآية و هو قوله تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة و مابعدها و هو قوله يسألونك
عن الخمر و الميسر و يسألونك عن اليتامى كل منها خطاب مع المسلمين فالظاهر ان يكون الذين سألوه صلى الله عليه وسلم
هم المسلمون ايضا ﴿ قوله بدل اشتمال من الشهر الحرام ﴾ اذ القتال واقع فيه مشتمل عليه ﴿ قوله قتال

(والله يعلم) ماهو خير لكم (وانتم لاتعلمون)
ذلك وفيه دليل على ان الاحكام تتبع
المصالح الراجحة وان لم يعرف عينها
(يسألونك عن الشهر الحرام) روى انه
عليه الصلاة والسلام بعث عبدالله بن جحش
ابن عمته اميرا على سرية فى جمادى الآخرة
قبل بدر بشهرين ليترصدوا عيرا لقريش
فيهم عمرو بن عبد الله الحضرمى وثلاثة معه
فقتلوه واسروا اثنين واستاقوا العير وفيها
تجارة الطائف وكان ذلك غرة رجب وهم
يظنونه من جمادى الآخرة فقالت قريش
استحل محمد الشهر الحرام شهرا يأمن فيه
الخائف ويذعرّ فيه الناس الى معايشهم وشق
على اصحاب السرية وقالوا مانبرح حتى تنزل
توبتنا ورد رسول الله صلى الله عليه وسلم العير
والاسارى وعن ابن عباس لما نزلت اخذ
رسول الله صلى الله عليه وسلم الغنيمة
وهو اوّل غنيمة فى الاسلام والسائلون هم
المشركون كتبوا اليه فى ذلك تشنيعا وتعييرا
وقيل اصحاب السرية (قتال فيه) بدل
اشتمال من الشهر الحرام وقرئ عن قتال
بتكرير العامل

فيه كبير ﴾ جملة اسمية فى محل النصب بقوله قل و جاز الابتدآء بالنكرة لكونهاموصوفة بقوله فيه * فان قيل قد ذكر لفظ قتال اوّلا نكرة فلو اعيد معرفة لكان القتال المذكور ثانيا عين الاوّل و دل الكلام على استعظام القتال المذكور المسئول عنه و هو قتال عبد الله بن جحش و فى الآية اعيد لفظ قتال نكرة فكان المذكور الثانى غير الاوّل فلم يفهم استعظام قتال عبد الله و عدّه كبيرا فما الوجه فيه * والجواب انه ليس المراد تعظيم القتال المسؤل عنه حتى يعاد بالالف و اللام بل المراد تعظيم القتال المغاير لقتال ابن جحش و ذلك لان قتاله كان لنصرة دين الاسلام و اذلال قاعدة الكفر و اهله فليس من الكبائر بل الذى يكون من الكبائر هو القتال المغاير له و هو ما كان فيه اذلال الاسلام و نصرة الكفر فاختير التنكير فى اللفظ المعاد لهذه الدقيقة الا انه تعالى لم يصرّح بهذا المقصود بل ابهم الكلام بحيث يكون ظاهره كالوهم لما ارادوه و باطنه موافقا للحق لكونه ادخل فى النصح و اصغاء الخصم الى كلام الناصح فسبحان من له تحت كل كلمة من كلمات كتابه سرّ لطيف لا يهتدى اليه الا ارباب الالباب ﴿ **قوله** و الاكثر على انه منسوخ ﴾ و هو مبنى على ان يكون النكرة الواقعة فى سياق الاثبات فى قوله قل قتال فيه كبير عاما متنا و لا لجميع افراد القتال الواقع فى الشهر الحرام و ليس الامر كذلك فلا دلالة فى الآية على تحريم الواقع فيه مطلقا حتى يحكم بانها منسوخة بقوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم و هذا معنى قول المصنف و الاولى منع دلالة الآية الخ و سئل سعيد بن المسيب هل يجوز للمسلمين ان يقاتلوا الكفار فى الشهر الحرام قال نعم قال ابو عبيدة و الناس القائمون بالثغور اليوم جميعا يرون الغزو فى الشهور كلها بهذا القول و لم ار احدا من علماء الشام و العراق ينكره عليهم ﴿ **قوله** خلافا لعطاء ﴾ فانه روى عنه انه سئل عن القتال فى الشهر الحرام فحلف بالله ما يحل للناس ان يغزوا فى الحرم و لا فى الشهر الحرام الا ان يقاتلوا فيه فحينئذ يقاتلون دفعا و لا يجوز ان يقاتلوا غيرهم ابتدآء و هذه الآية غير منسوخة عنده و عن جابر قال لم يكن رسول الله صلى الله عليه و سلم يغزو فى الشهر الحرام الا ان يغزا ﴿ **قوله** و فيه خلاف ﴾ حيث ذهب الحنفية الى ان العام مثل الخاص فى القطعية فينسخ كل واحد منهما بالآخر و الشافعية الى ان العام ظنى و الخاص قطعى فلا ينسخ الثانى بالاوّل ﴿ **قوله** تعالى و صدّ ﴾ مرفوع بالابتدآء و ما بعده عطف عليه و اكبر خبر عن الجميع و جاز الابتدآء بصدّ و هو نكرة لتخصيصه بالوصف بقوله عن سبيل الله فعلى هذا تم الكلام عند قوله قل قتال فيه كبير ثم ابتدئ بقوله و صدّ الخ اى ان القتال الذى سألتم عنه و ان كان كبيرا الا ان هذه الاشياء المعدودة اكبر منه فاذا لم تمتنعوا منها فى الشهر الحرام فكيف تعيبون عبد الله بن جحش على ذلك القتال مع ان عذره ظاهر لانه كان يجوز ان يكون ذلك القتال واقعا فى جمادى الآخرة و نظيره فى المعنى قوله تعالى لبنى اسرآئيل اتأمرون الناس بالبر و تنسون انفسكم لم تقولون ما لا تفعلون و لما نزلت هذه الآية كتب عبد الله بن جحش امير هذه السرية الى مؤمنى مكة اذا عيّركم المشركون بالقتال فى الشهر الحرام فعيّروهم انتم بالكفر و اخراج رسول الله صلى الله عليه و سلم من مكة و منع المسلمين من البيت ﴿ **قوله** تعالى و المسجد الحرام ﴾ قرآءة الجمهور بالجرّ على تقدير المضاف و ابقاء عمله كما فى قوله و نار اى كل نار توقد بالليل و ذهب صاحب الكشاف الى انه مجرور بالعطف على سبيل الله اى و صدّ عن سبيل الله و عن المسجد الحرام و ايده بقوله تعالى ان الذين كفروا و يصدّون عن سبيل الله و المسجد الحرام و لم يرض به المصنف لاستلزامه الفصل بين ابعاض الصلة باجنبى لان قوله و صدّ مصدر مرفوع مقدر بان مع الفعل و ان موصولة و سبيل الله فى حيز صلتها و اذا جعل و المسجد الحرام معطوفا على سبيل الله يكون من تمام صلتها لان المعطوف على الصلة فى حكم الصلة و قد فصل بينهما باجنبى و هو قوله و كفر به و معنى كونه اجنبيا انه لا تعلق له بالصلة * فان قيل يتوسع فى الظرف و حرف الجرّ ما لم يتوسع فى غيرهما * اجيب بان ما ذكر من توسعهم فيهما انما هو فى التقديم لا فى الفصل و نقل عن صاحب الكشاف انه اجاب عن لزوم الفصل بالاجنبى بوجهين احدهما ان قوله و كفر به فى معنى الصدّ عن سبيل الله فكان عطفه على قوله و صدّ عن سبيل الله من قبيل عطف التفسير فلما كان الكفر بالله و الصدّ عن سبيل الله متحدين معنى صار كانه لا فصل بالاجنبى بين سبيل الله و ما عطف عليه لان التفسير ليس اجنبيا عن المفسر فحسن العطف لذلك و ثانيهما ان موضع و كفر به عقيب قوله و المسجد الحرام الا انه قدّم عليه لفرط العناية و لم يرض المصنف بان يكون وجه جرّ و المسجد كونه معطوفا على الهاء فى به على معنى و كفر به و بالمسجد الحرام بناء على ان العطف على الضمير المجرور بغير اعادة الجار لا يجوز عند جمهور البصريين الا فى ضرورة الشعر و ان ذهب الكوفيون الى جواز ذلك فى حال السعة ايضا ﴿ **قوله** تعالى و اخراج اهله ﴾ مصدر حذف فاعله و اضيف

(قل قتال فيه كبير) اى ذنب كبير و الاكثر
على انه منسوخ بقوله فاقتلوا المشركين
حيث وجدتموهم خلافا لعطاء و هو نسخ
الخاص بالعام و فيه خلاف و الاولى منع دلالة
الآية على حرمة القتال فيه مطلقا فان قتال
فيه نكرة فى حيز مثبت فلا تعم (و صدّ)
صرف و منع (عن سبيل الله) اى الاسلام
او ما يوصل العبد الى الله من الطاعات
(و كفر به) اى بالله (و المسجد الحرام) على
ارادة المضاف اى و صدّ المسجد الحرام كقول
ابى داود

اكل امرئ تحسبين امرأ * و نار توقد بالليل
نارا * و لا يحسن عطفه على سبيل الله لان
عطف قوله و كفر به على و صدّ مانع منه اذ لا
يقدّم العطف على الموصول على العطف على
الصلة و لا على الهاء فى به فان العطف على
الضمير المجرور انما يكون باعادة الجار
(و اخراج اهله منه) اهل المسجد و هم
النبى صلى الله عليه و سلم و المؤمنون
(اكبر عند الله) مما فعلته السرية خطأ و بناء
على الظن و هو خبر عن الاشياء الاربعة
المعدودة من كبائر قريش و افعل مما يستوى
فيه الواحد و الجمع و المذكر و المؤنث

الى مفعوله تقديره و اخراجكم اهله فانهم اخرجوا المسلمين من المسجد الحرام بل من مكة و الحرم و انما جعلهم الله تعالى اهلاله مع انهم صاروا من اهل المدينة بهجرتهم اليها لانهم القائمون بحقوق البيت و المشركون خرجوا بشركهم عن ان يكونوا اولياء المسجد قال تعالى و مالهم ان لايعذبهم الله و هم يصدّون عن المسجد الحرام و ما كانوا اولياءه ان اولياؤه الا المتقون ﴿قوله اى ماترتكبونه من الاخراج والشرك الخ﴾ جعل الاخراج فتنة لان الفتنة تطلق على الايذآء والتعذيب و اصابة المحنة و البلاء قال تعالى فاذا اوذى فى الله جعل فتنة الناس كعذاب الله وقال ان الذين فتنوا المؤمنين و المؤمنات والاخراج من الوطن و اسباب المعاش من اصعب المحن و البلايا وذهب اكثر المفسرين الى ان المراد تعذيب الكفار المسلمين لاسلامهم اشدّ قبحا و اعظم اثما و عقوبة من قتل هؤلاء المسلمين الكفار لان الكفر و ايذآء المسلم على اسلامه لايحل بحال بخلاف قتل الكافر فى الشهر الحرام لاسيما اذا كان القتل مبنيا على الخطأ فى الاجتهاد و الغلط فى الحساب ثم انه تعالى لما بين ان غرضهم من المقاتلة ان يردّوا المسلمين عن دينهم ذكر بعده وعيدا فى الردّ فقال و من يرتدد منكم عن دينه الآية ﴿قوله و حتى للتعليل﴾ فان حتى قد تكون للغاية واستدل على كونها للتعليل بقوله تعالى ان استطاعوا من حيث انه تعالى اورد كلمة ان فى مقام الجزم بعدم وقوع استطاعتهم على ردّ المؤمنين عن دينهم للاشارة الى ان ذلك طمع فارغ بعيد كل البعد بناء على عداوة الكفار اياهم و العلة الحاملة على الفعل تكون معلولا مترتبا على الفعل بحسب الوجود و ما يستبعد وقوعه لايصلح حاملا عليه فظهر بهذا التقرير ان قوله ان استطاعوا يستدعى ان يحمل حتى على التعليل لا على الغاية لان الحمل عليها انما يحسن فيما لا يكون ترتبه على الفعل بعيدا و القرن بالكسر من يقارن الرجل و يقابله حال المحاربة مماثلاله فى الشجاعة ﴿قوله لاتبق علىّ﴾ اى لاترحمنى وفى الصحاح ابقيت على فلان اذا رعيت عليه و رحمته يقال لاابقى الله عليك ان ابقيت علىّ والحبوط اصله الفساد قال اهل اللغة اصل الحبط ان تأكل الابل نبتا يضرّها فتعظم بطونها فتهلك وسمى بطلان العمل بطريان مايفسده عليه حبطا تشبيهاله بهلاك الابل بتناول مايضرّها و طريان الردّة على الاسلام يبطل على المرتدّ ما يترتب على الاسلام فى الدنيا و الآخرة اما احباط الاعمال فى الدنيا فهو انه يقتل عند الظفر به و يقاتل الى ان يظفر به و لايستحق من المؤمنين موالاة و لانصرا و لاثناء حسنا و تبين زوجته منه و لايستحق الميراث من المسلمين و اما احباط اعمالهم فى الآخرة فهو ان هذه الردّة تبطل استحقاقهم الثواب الذى استحقوه باعمالهم السالفة و ليس المراد من احباط العمل ابطال نفس العمل لان الاعمال اعراض كما توجد تفنى و تزول و اعدام المعدوم محال بل المراد به ماذكر من ان الردّة الحادثة تزيل ثواب الايمان السابق و ثواب ماسبق من ثمراته و ظاهر الآية يقتضى ان تكون الوفاة على الردّة شرطا لثبوت الاحكام المذكورة وهى حبوط الاعمال فى الدنيا و الآخرة و كون صاحبها من اصحاب النار خالدا فيها و ان لايثبت شئ من هذه الاحكام ان اسلم المرتدّ بعد ردّته و لهذا احتج الامام الشافعى بهذه الآية على ان الردّة لا تحبط الاعمال حتى يموت صاحبها عليها و عند ابى حنيفة ان الردّة تحبط الاعمال مطلقا و ان رجع رجع مسلما تمسكا بعموم قوله تعالى و لو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون و قوله و من يكفر بالايمان فقد حبط عمله و يتفرّع عليه مسئلتان الاولى ان جماعة من المتكلمين قالوا اشترط صحة الايمان و الكفر حصول الوفاة عليهما فلايكون الايمان ايمانا الا اذا مات المؤمن عليه و ايضا لايكون الكفر كفرا الا اذا مات الكافر عليه و المسئلة الثانية ان المسلم اذا صلى ثم ارتدّ و العياذ بالله تعالى ثم اسلم فى الوقت قال الامام الشافعى رحمه الله لا اعادة عليه و قال ابو حنيفة يلزمه قضاء ما ادّى و كذا الكلام فى الحج ﴿قوله لبطلان ماتخيلوه﴾ فانهم قد تخيلوا فى مباشرة ما قدموه لنيل المنافع الدنيوية و اسبابها ان ينتفعوا بها مدة حياتهم و قد وجب قتلهم بالردّة و بطل ما تخيلوه من الانتفاع بما قدموه فى الدنيا ﴿قوله نزلت ايضا فى اصحاب السرية﴾ فانه تعالى لما فرّج عنهم بهذه الآية ما كانوا فيه من الغم الشديد بقتالهم فى الشهر الحرام طمعوا فيما عند الله من ثوابه فقالوا يا رسول الله لاعقاب علينا فيما فعلنا فهل نعطى اجرا و ثوابا فنطمع ان يكون سفرنا هذا سفر غزو و طاعة فانزل الله تعالى هذه الآية لانهم كانوا مؤمنين مهاجرين و كانوا بسبب هذه المثابة مجاهدين وجئ بهذه الاوصاف الثلاثة مرتبة على حسب الواقع اذ الايمان اوّل الاعمال و اصلها ثم المهاجرة ثم الجهاد و افرد الايمان بموصول على حدة لكونه اصلا مستقلا فى صحة ابتناء الرجاء عليه و اعاد اسم الموصول للجهاد و الهجرة و لم يعطفهما على الايمان فرقا بينهما و بين الايمان فان الايمان اصل و هما من فروعه و ثمراته فلم يحسن جمع الجميع فى قرن واحد و لان فى افرادهما بموصول مستقل تعظيما لشأنهما لاشعاره

(والفتنة اكبر من القتل) اى ما ترتكبونه من الاخراج والشرك افظع مما ارتكبوه من قتل الحضرمى (ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردّوكم عن دينكم) اخبار عن دوام عداوة الكفار لهم وانهم لا ينفكون عنها حتى يردّوهم عن دينهم وحتى للتعليل كقولك اعبد الله حتى ادخل الجنة (ان استطاعوا) وهو استبعاد لاستطاعتهم كقول الواثق بقوّته على قرنه ان ظفرت بى فلا تبق علىّ وايذان بانهم لا يردّونهم (ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم) قيد الردّة بالموت عليها فى احباط الاعمال كما هو مذهب الشافعى والمراد بها الاعمال النافعة وقرئ حبطت بالفتح وهى لغة فيه (فى الدنيا) لبطلان ما تخيلوه وفوات ما للاسلام من الفوآئد الدنيوية (والآخرة) بسقوط الثواب (واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون) كسائر الكفرة (ان الذين آمنوا) نزلت ايضا فى اصحاب السرية لما ظن بهم انهم ان سلموا من الاثم فليس لهم اجر (والذين هاجروا وجاهدوا فى سبيل الله) كرّر الموصول لتعظيم الهجرة والجهاد كأنهما مستقلان فى تحقيق الرجاء (اولئك يرجون رحمة الله) ثوابه اثبت لهم الرجاء اشعارا بان العمل غير موجب ولا قاطع فى الدلالة سيما والعبرة بالخواتيم (والله غفور) لما فعلوا خطأ وقلة احتياط (رحيم) باجزال الاجر والثواب

باستقلالهما فى استتباع الرجاء اثبت لهم الرجاء يعنى ان عادة الله تعالى قد جرت فى سائر آيات الوعد على ان يذكر الموعود بمقابلة الاعمال الصالحة بصورة دالة على كون ذلك الموعود قطعى الوقوع وههنا جعل الموعود مرجو الترتيب لاقطعى الحصول ولكل وجه والوجه فى ذكر الرجاء ههنا الاشعار بان الثواب على الايمان والاعمال غير واجب عقلا بل هو بحكم الوعد واقتضائه ولو سلم ان العمل موجب للثواب فانما يوجبه بشرط ان لا يطرأ عليه الكفر والارتداد وهذا الشرط مشكوك غير متيقن الحصول فلا جرم كان الحاصل هو الرجاء دون القطع ﴿قوله فانها مذهبة للعقل مسلبة للمال﴾ اى يكثر فيها ذهاب العقل وسلب المال فانه قد تقرر فى الصرف انه اذا كثر الشئ بالمكان قيل فى وصف ذلك المكان لكثرته فيه مفعلة نحو ارض مسبعة ومأسدة ومذأبة ومبطخة ومقثأة اذا كثرت فيها هذه المذكورات اى السبع والاسد والذئب والبطيخ والقثاء ﴿قوله فقل من يشربها﴾ قائلين لا خير فى شئ يحول بيننا وبين الصلاة وايضا لما نزل قوله تعالى لاتقربوا الصلاة وانتم سكارى حرم السكر فى اوقات الصلاة فصعب شربها بناء على احتمال امتداد السكر الى دخول وقت الصلاة * قال الامام والحكمة فى وقوع التحريم على هذا الترتيب ان الله تعالى علم ان القوم قد الفوا شرب الخمر فكان انتفاعهم بها كثيرا فعلم انه لو منعهم دفعة واحدة لشق ذلك عليهم فلا جرم درجهم فى التحريم رفقا بهم واختلف الفقهاء فى الخمر فقال قوم هو عصير العنب او الرطب الذى اشتد وغلى من غير عمل النار فيه واتفقت الامة على ان هذا خمر نجس يحد شاربه ويفسق ويكفر مستحله وذهب سفيان الثورى وابو حنيفة رضى الله عنهما وجماعة الى ان التحريم لا يتعدى ما ذكر ولا يحرم ما يتخذ من غيرهما كالحنطة والشعير والذرة والعسل الا ان يسكر منه فيحرم وقال اذا طبخ عصير العنب او الرطب حتى ذهب نصفه فهو حلال ولكنه يكره وان طبخ حتى ذهب ثلثاه فهو حلال مباح شربه الا ان السكر منه حرام وذهب اكثر اهل العلم الى ان كل شراب اسكر كثيره فهو خمر فيحرم قليله وكثيره ويحد شاربه والحاصل ان الآية دلت على تحريم شرب الخمر فلابد من بيان ان الخمر ما هو فقال الامام الشافعى رحمه الله وجماعة كثيرة ان كل شراب مسكر فهو حرام وقال ابو حنيفة رضى الله عنه الخمر عبارة عن عصير العنب الشديد الذى قذف بالزبد حجة الامام الشافعى ومن تبعه ما روى عن عمر رضى الله عنه انه قال نزل تحريم الخمر يوم نزل وهو من خمسة اشياء من العنب والتمر والحنطة والشعير والذرة والخمر ما خامر العقل وفى الصحيحين عن عمر انه قال على منبر رسول الله صلى الله عليه وسلم الا ان الخمر قد حرمت وهى من خمسة من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير والخمر ما خامر العقل وهو كاف فى المقصود وعن ابن عمر رضى الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم * كل مسكر خمر وكل خمر حرام * وقال صلى الله عليه وسلم ما اسكر كثيره فقليله حرام * وقال صلى الله عليه وسلم ما اسكر الفرق منه فالكف منه حرام * والفرق مكيال يسع ستة عشر رطلا وعن ام سلمة رضى الله عنها قالت نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل مسكر ومفتر قال الخطابى المفتر كل شراب يورث الفتور والخدر فى الاعضاء وصنف ابو على الجبائى كتب فى تحليل النبيذ فلما شيخ وطال عمره وكبر سنه قيل له لو شربت منه ما تتقوى به فابى فقيل له قد صنفت فى تحليله فقال تناولته الدعارة فقبح فى المروءة اى تناولته الفسقة دون الصلحاء فقبح فى المروءة التشبه بهم * والميسر القمار والياسر واليسر المقامر واليسر يجمع على ايسار والميسر لابد له من قدح وهو السهم وقداحه عشرة [illegible] حظوظ وانصباء وعلى كل واحد منها خطوط وعلامات فالحظ بقدر الخط وثلاثة منها غفل ليس عليها علامة وخط فليس لها حظ ونصيب وتلك القداح تسمى اقلاما وازلاما وهما جمع قلم وزلم وهى الفذ والتوءم والرقيب والحلس بفتح الحاء وكسر اللام وقيل بكسر الحاء وسكون اللام والنافس والمسبل والمعلى وهذه القداح السبعة لها حظوظ وعليها خطوط واما القداح الثلاثة الغفل فهى السفيح والمنيح والوغد ولكل واحد من السبعة الاولى نصيب من جزور ينحرونها ويجزئونها سبعة اجزاء على عدد القداح عند الجمهور وعند الاصمعى يجزئونها ثمانية وعشرين جزأ على عدد خطوط القداح فان خطوط القداح اذا جمعت يكون المجموع ثمانية وعشرين نصيبا ولا يبعد فى ذلك لاحتمال ان يقسمها بعض العرب على عشرة اجزاء وبعضهم على ثمانية وعشرين جزءا فللفذ سهم وللتوءم سهمان وللرقيب ثلاثة وللحلس اربعة وللنافس خمسة وللمسبل ستة وللمعلى سبعة ولا نصيب للثلاثة الغفل الباقية فاذا ارادوا ان ييسروا اشتروا جزورا نسيئة ونحروه وقسموه عشرة اقساما او ثمانية وعشرين قسما على قول الاصمعى ثم يجمعون القداح العشرة ويجعلونها فى خريطة تسمى الربابة ويضعونها على يدى عدل ثم يجلجلها العدل اى يحركها

(يسالونك عن الخمر والميسر) روى انه [نـ]ـزل بمكة قوله ومن ثمرات النخيل والاعناب [تتـ]ـخذون منه سكرا ورزقا حسنا فاخذ المسلمون [يـ]ـشربونها ثم ان عمر ومعاذا فى نفر من الصحابة [قـ]ـالوا أفتنا يا رسول الله فى الخمر فانها مذهبة [للـ]ـعقل مسلبة للمال فنزلت هذه الآية فشربها [قـ]ـوم وتركها آخرون ثم دعا عبد الرحمن بن [عـ]ـوف ناسا منهم فشربوا فسكروا فأم [ا]حدهم فقرأ اعبد ما تعبدون فنزلت لاتقربوا الصلاة وانتم سكارى فقل من يشربها ثم دعا [عـ]ـتبان بن مالك سعد بن ابى وقاص فى نفر فلما [سـ]ـكروا افتخروا وتناشدوا فانشد سعد شعرا [فـ]ـيه هجاء الانصار فضربه انصارى بلحى [بـ]ـعير فشجه فشكا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمر اللهم بين لنا فى الخمر بيانا شافيا فنزلت انما الخمر والميسر الى قوله فهل [انـ]ـتم منتهون فقال عمر انتهينا يارب

ويدخل يده فيها فيخرج باسم كل رجل قدحا فمن خرج له قدح من ذوات الانصباء اخذ النصيب الموسوم به ذلك القدح ومن خرج له قدح مما لا نصيب له لم يأخذ شيأ وغرم ثمن الجزور كله ومن خرج له قدح ولم يبق له شئ من الاقسام العشرة كما اذا خرج اوّلا المعلى ثم الرقيب واخذ صاحب المعلى سبعة اعشار الانصباء وصاحب الرقيب ثلاثة اعشارها لا يبقى لمن بعدهما شئ فلا غرم عليه ولا غنم وكذا اذا خرج اوّلا المعلى ثم المسبل مثلا يأخذ صاحب المعلى سبعة الاعشار وصاحب المسبل يأخذ ماوجده وهو الثلاثة الباقية والحاصل ان اصحاب الميسر ثلاثة اقسام الفائزون بنصيب من الجزور والمحرومون بلا غرم والمحرومون الغارمون فلبعض غنم ولبعض غرم وبعض لا غرم ولا غنم وهذا اذا قسم الجزور عشرة اقسام واما اذا قسم على ثمانية وعشرين قسما فحينئذ يكون اصحاب الميسر قسمين الغانم والغارم وعلى التقديرين كان عادة العرب ان تدفع الغانمون ماغنموه من الانصباء الى الفقرآء ولا يأكلون منه شيأ ويفتخرون بذلك ويذمون من لا يدخل فيه ويسمونه الوغد وهو اللئيم عديم المروءة والكرم فهذا اصل القمار الذى كانت العرب تفعله واختلف فى الميسر هل هو اسم لذلك القمار المعين او اسم لجميع انواع القمار فقال بعض العلماء المراد من الآية جميع انواع القمار من النرد والشطرنج وغيرهما عن النبى صلى الله عليه وسلم * اياكم وهاتين اللعبتين فانهما من ميسر العجم * وعن ابن سيرين كل شئ فيه خطر فهو من الميسر وعن مجاهد وعطاء وطاوس كل شئ فيه قمار فهو من الميسر حتى لعب الصبيان بالجوز والكعاب وروى عن على رضى الله عنه ان النرد والشطرنج من الميسر وقال الامام الشافعى رضى الله عنه اذا خلا الشطرنج عن الرهان واللسان عن الطغيان والصلاة عن النسيان لم يكن حراما وهو خارج عن الميسر لان الميسر مايوجب دفع مال او اخذ مال وهذا ليس كذلك فلا يكون قمارا ولا ميسرا واما السبق فى الخف والحافر والنشاب فخص بدليل ﴿قوله لانه يسكره اى يحجزه﴾ على انه من سكرت النهر اسكره سكرا اذا سددته ومنعته من ان يجرى فيه الماء ﴿قوله لانه اخذ مال الغير بيسر او سلب يساره﴾ اشارة الى انهم اختلفوا فى اشتقاق الميسر بمعنى القمار وروى عن مقاتل انه قال اشتقاقه من اليسر لانه اخذ لمال الرجل بيسر وسهولة من غير كدّ ولا تعب وقيل انه مشتق من اليسار وهو الغنى لانه يسلب يساره قال ابن عباس رضى الله عنهما انه كان الرجل فى الجاهلية يخاطر الرجل على اهله وماله فايهما قمر صاحبه ذهب باهله وماله فنزلت الآية ﴿قوله والمعنى يسألونك عن تعاطيهما﴾ يعنى ان ظاهر النظم ليس صريحا فى انهم عن اى شئ سألوا فانه يحتمل ان يحمل على انهم سألوا عن حقيقة الخمر والميسر وماهيتهما وان يحمل على انهم سألوا عن تناولهما هل يحل اولا وهل يستوجب ذلك اثما وعقوبة اولا فبين المصنف ان الاوّل غير مراد بل لابدّ من تقدير المضاف والتقدير يسألونك عن حكم تعاطيهما بقرينة الجواب لان الحل والحرمة والاثم والطاعة انما هى من عوارض افعال المكلفين ولا اثم فى ذوات الاشياء واعيانها فلا بدّ ان يكون تقدير الجواب قل فى تعاطيهما اثم كبير ﴿قوله يؤدى الى الانتكاب﴾ اى الاعراض والعدول يقال نكب عن الطريق ينكب نكوبا اى عدل ووجه تأديته الى ماذكر ان عقل الانسان اشرف صفاته من حيث ان طبعه اذا حمل على التقاعد عن تحصيل الفضائل وعلى الاقدام على القبائح كان عقله مانعا من الاقدام والتقاعد المذكورين فلذلك سمى العقل عقلا اخذا من عقال الناقة فاذا شرب الخمر من يزول عقله ويبقى طبعه سالما عما يعوقه ويمنعه من الجرى على مقتضاه صار خاليا عن العقل العاقل له عن فعل القبائح كالاعراض عن اتيان ماامر به والارتكاب لما نهى عنه كالمخاصمة والمشاتمة وقول الفحش والزور ولذلك قال صلى الله عليه وسلم اجتنبوا الخمر فانها ام الخبائث ذكر ابن ابى الدنيا انه مرّ على سكران وهو يبول فى يده ويغسل به وجهه كهيئة المتوضى ويقول الحمد لله الذى جعل الاسلام نورا والماء طهورا وعن ابن مرداس انه قيل له فى الجاهلية لم لا تشرب الخمر فانها تزيد فى جرأتك فقال ماانا بآخذ جهلى بيدى فأدخله فى جوفى ولا ارضى ان اصبح سيد قوم وامسى سفيههم وكذا الميسر فانه يفضى الى العداوة ايضا لما يجرى بين اصحابه من المشاتمة والمنازعة من حيث ان صاحبه اذا اخذ ماله مجانا ابغضه جدا وكفى اثما كونه مستلزما لاخذ مال الغير بالباطل وهو ايضا يشغل عن ذكر الله وعن الصلاة ومن منافع الخمر انهم كانوا يكسبون المال بالتجارة فيها وجلبها من النواحى وبيعها بالربح الكثير ومنها انها تقوّى الضعيف وتهضم الطعام وتعين على الباءة وتسلى المحزون وتشجع الجبان وتسخى البخيل وتصفى اللون وتنعش الحرارة الغريزية وتزيد فى الهمة والاستعلاء ومن منافع الميسر التوسعة على الفقرآء المحتاجين لان من قمر لا يأكل من الجزور شيأ وانما يفرقه على المحتاجين حتى ربما كان الواحد منهم يأخذ فى المجلس الواحد مائة بعير فيحصل له مال عظيم من

والخمر فى الاصل مصدر خمره اذا ستره سمى بها عصير العنب والتمر اذا اشتدّ وغلى لأنه يخمر العقل كما سمى سكرا لانه يسكره اى يحجزه وهى حرام مطلقا وكذا كل ما اسكر عند اكثر العلماء وقال ابو حنيفة عصير الزبيب والتمر اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم اشتدّ حل شربه مادون السكر والميسر ايضا مصدر كالموعد سمى به القمار لانه اخذ مال الغير بيسر او سلب يساره والمعنى يسألونك عن تعاطيهما (قل فيهما) اى فى تعاطيهما (اثم كبير) من حيث انه يؤدى الى الانتكاب عن المأمور وارتكاب المحظور وقرأ حمزة والكسائى كثير بالثاء (ومنافع للناس) من كسب المال والطرب والالتذاذ ومصادقة الفتيان وفى الخمر خصوصا تشجيع الجبان وتوفر المروءة وتقوية الطبيعة

غيركدّ ولاتعب ثم يصرفه الى المحتاجين فيكتسب به الثناء والمدح ﴿قوله اى المفاسد التى تنشأ عنهما اعظم من المنافع﴾ لان نفعهما انما هو فى الدنيا ومايحصل بسببهما من الاثم يضرّ بسعادة الآخرة ولاشك ان الفائت بسببهما يكون اعظم مماينال بهما فى الدنيا ﴿قوله ولهذا﴾ اى ولغلبة مفاسدهما على منافعهما قيل انها المحرّمة للخمر والاظهر ان الآية المحرّمة للخمر ليست هذه الآية انما الآية المحرّمة لها هى التى فى المائدة قال قتادة انه تعالى ذم الخمر فى هذه الآية ولم يحرّمها وهى يومئذ حلال وقد مرّ آنفا ان بعضا من الصحابة شربها بعد نزول هذه الآية وانه تركها آخرون فلو كانت هذه الآية محرّمة لها لماشربها الصحابة بعد نزولها ﴿قوله لمامرّ من ابطال مذهب المعتزلة﴾ علة لقوله ليس كذلك يعنى ان الاستدلال على حرمة الخمر برجحان مافيها من المفاسد على مافيها من المصالح مبنى على ماذهب المعتزلة اليه من ان التحسين والتقبيح عقليان وقد ابطلنا ذلك ﴿قوله ثم سأل عن كيفية الانفاق﴾ الظاهر ان يقال عن كمية ما يتعلق به الانفاق بمعنى انه سأل عن مقدار المال الذى كلف بانفاقه هل هو كل المال او بعضه الا انه عبر عن كمية المنفق بكيفية الانفاق لاتحادهما فى المآل فان قوله ماذا ينفقون كما يصلح سؤالا عن جنس المنفق يصلح سؤالا عن مقداره وكيته نقل عن القرطبى ان قوله تعالى قل العفو جواب خرج على وفق السؤال فان السؤال الثانى المحكى عنه بهذه الآية هو السؤال عن قدر الانفاق فانه لما نزل قوله تعالى قل ماانفقتم من خير فللو الدين قال عمرو بن الجموح كم انفق فنزل قل العفو ﴿قوله العفو نقيض الجهد﴾ وهو المشقة ونقيضه اليسر والسهولة فكانه قيل قل انفق ماسهل وتيسر ولم يشق عليك انفاقه وفى الحواشى القطبية الجهد بالفتح المشقة وبالضم الوسع والطاقة وقيل هما لغتان فى الوسع والطاقة واما فى المشقة فبالفتح لاغير وهو فى الكتاب بالفتح لاغير وحاصل كلامه ان العفو من المال مايسهل انفاقه والجهد من المال مايعسر انفاقه قال الشاعر

۞ خذى العفو منى تستديمى مودّتى ۞ ولاتنطق فى سورتى حين اغضب ۞

۞ فانى رأيت الحب فى الصدر والاذى ۞ اذا اجتمعا لم يلبث الحب يذهب ۞

يخاطب زوجته بانك ان اردت دوام مودّتى وبقامحبتى اياك خذى من اخلاقى مايكون سهلا ولاتنطق فى سورتى اى حدّتى وشدّة غضبى فان الحب والاذى اذا دخلا فى الصدر لايلبث الحب معه لانهما ضدّان لايجتمعان فقد استعمل العفو فى معنى السهولة ومنه قوله تعالى خذ العفو اى الميسور من اخلاق الناس ويقال اعطاه كذا عفوا صفوا اذا لم يكدره عليه بالاذى ويقال خذ من الناس ماعفى لك اى ماتيسر والقدر المنفق انمايكون انفاقه سهلا اذا كان فاضلا عن حاجة نفسه وعياله ومن عليه مؤونته وذكر الامام الواحدى نقلا عن ابن عباس رضى الله عنهما العفو من المال مافضل عن حاجة العيال واصل العفو فى اللغة الزيادة قال الله تعالى حتى عفوا اى زادوا على ماكانوا عليه من العدد وقال اهل التفسير امروا ان ينفقوا الفضل فكان اهل المكاسب يأخذ الرجل من كسبه مايكفيه فى عامه وينفق باقيه الى ان فرضت الزكاة فنسخت آية الزكاة المفروضة هذه الآية وكل صدقة امروا بها قبل نزول آية الزكاة الى هنا عبارة الواحدى وقال الامام الرازى اختلفوا فى هذا الانفاق هل المراد به الواجب او التطوّع على قولين الاوّل قول ابى مسلم يجوز ان يكون العفو هو الزكاة ذكرها على سبيل الاجمال فى السنة الاولى فنزلت قبل نزول آية الصدقات وانزل تفاصيلها فى السنة الثانية فالناس كانوا مأمورين بان يأخذوا من مكاسبهم والثانى المراد به صدقة التطوّع قالوا لانه لوكان مفروضا لبين الله تعالى مقداره فلما لم يبينه وفوّضه الى رأى المخاطب علمنا انه ليس بفرض واجيب بانه لايبعد ان يوجب الله تعالى شيأ على سبيل الاجمال ثم يذكر تفصيله وبيانه بطريق آخر ﴿قوله فحذفه بها حذفا﴾ الخذف بالخاء المعجمة رمى الحصاة بالاصابع قال الازهرى هو ان تأخذها بين سبابتيك وترمى بها او ترمى بها بالخشب بين السبابة والابهام قيل هو منهى عنه والرواية الصحيحة انها بالحاء المهملة ومعناه الرمى مطلقا تقول حذفته بالحصاة اى رميته بها ﴿قوله يتكفف الناس﴾ اى يمدّ كفه الى الناس يسألهم او يطلب الكفاف من الناس ﴿قوله عن ظهر غنى﴾ اى عن تمكن عليها بحسب الغنى والحكم الظهر ليدل على الاستظهار والتمكن عليها بالغنى ﴿قوله اى مثل مابين ان العفو اصلح من الجهد﴾ على ان يكون ذلك اشارة الى البيان المذكور فى جواب قوله ويسألونك ماذا ينفقون وقوله اوماذكر من الاحكام وهى حكم تعاطى الخمر والميسر وان كمية المنفق هى عفو المال ومافضل من القدر المعدّ لحوائج العيال على ان يكون ذلك اشارة الى البيان المذكور فى جواب السؤالين وهما قوله يسألونك عن الخمر والميسر وقوله ويسألونك ماذا ينفقون

اثمهما اكبر من نفعهما) اى المفاسد التى
أعنهما اعظم من المنافع المتوقعة منهما
ذا قيل انها المحرّمة للخمر فان المفسدة
رجحت على المصلحة اقتضت تحريم
ل والاظهر انه ليس كذلك لما مرّ من
ال مذهب المعتزلة (ويسألونك ماذا
ون) قيل سائله ايضا عمرو بن الجموح
ل اوّلا عن المنفق والمصرف ثم سأل
كيفية الانفاق (قل العفو) لعفو نقيض
هد ومنه يقال للارض السهلة وهو ان
ى ماتيسر له بذله ولايبلغ منه الجهد قال
ى العفو منى تستديمى مودّتى *
ولاتنطق فى سورتى حين اغضب *
ى ان رجلا اتى النبى صلى الله عليه
ببيضة من ذهب اصابها فى بعض المغانم
خذها منى صدقة فاعرض عنه حتى
مرارا فقال هاتها مغضبا فاخذها
فها حذفا لو اصابه لشجه ثم قال يأتى
كم بماله كله يتصدّق به ويجلس يتكفف
س انما الصدقة عن ظهر غنى وقرأ ابو
برفع الواو (كذلك يبين الله لكم الآيات)
مثل مابين ان العفو اصلح من الجهد
اذكر من الاحكام والكاف فى موضع
صب صفة لمصدر محذوف اى تبيينا مثل
التبيين

وانما وحد العلامة والمخاطب به جمع على تأويل القبيل والجمع (لعلكم تتفكرون) فى الدلائل والاحكام (فى الدنيا والآخرة) فى امور الدارين فتأخذون بالاصلح والانفع منه او تجتنبون عما يضركم او لا ينفعكم او يضركم اكثر مما ينفعكم (ويسألونك عن اليتامى) لما نزل ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما اعتزلوا اليتامى ومخالطتهم والاهتمام بامرهم فشق ذلك عليهم فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت (قل اصلاح لهم خير) اى مداخلتهم لاصلاحهم او اصلاح اموالهم خير من مجانبتهم (وان تخالطوهم فاخوانكم) حث على المخالطة اى انهم اخوانكم فى الدين ومن حق الاخ ان يخالط الاخ وقيل المراد بالمخالطة المصاهرة (والله يعلم المفسد من المصلح) وعيد ووعد لمن خالطهم لافساد واصلاح اى يعلم امره فيجازيه عليه (ولو شاء الله لأعنتكم) اى ولو شاء الله اعناتكم لأعنتكم اى كلفكم مايشق عليكم من العنت وهى المشقة ولم يجوّز لكم مداخلتهم (ان الله عزيز) غالب يقدر على الاعنات (حكيم) يحكم ماتقتضيه الحكمة وتتسع له الطاقة (ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمنّ) اى ولا تتزوّجوهنّ وقرئ بالضم اى ولا تزوّجوهنّ من المسلمين والمشركات تعم الكتابيات لان اهل الكتاب مشركون لقوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله الى قوله تعالى سبحانه عما يشركون ولكنها خصت عنها بقوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب روى انه عليه السلام بعث مرثدا الغنوىّ الى مكة ليخرج منها اناسا من المسلمين فأتته عناق وكان يهواها فى الجاهلية فقالت ألا تخلو فقال ان الاسلام حال بيننا فقالت هل لك ان تتزوّج بى فقال نعم ولكن استأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فاستأمره فنزلت (ولأمة مؤمنة خير من مشركة) اى ولامرأة مؤمنة حرّة كانت او مملوكة فان الناس كلهم عبيد الله واماؤه (ولو اعجبتكم) بحسنها وشمائلها والواو للحال ولو بمعنى ان وهو كثير (ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا) ولا تزوّجوا منهم المؤمنات حتى يؤمنوا وهو على عمومه (ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو اعجبكم) تعليل للنهى عن مواصلتهم وترغيب فى مواصلة المؤمنين (اولئك) اشارة الى المذكورين من المشركين والمشركات (يدعون الى النار) اى الكفر المؤدى الى النار فلا يليق موالاتهم ومصاهرتهم (والله يدعو) اى اولياءه يعنى المؤمنين حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه تفخيما لشأنهم (الى الجنة والمغفرة) اى الى الاعتقاد والعمل الموصلين اليهما فهم الاحقاء بالمواصلة (باذنه) اى بتوفيق الله تعالى وتيسيره او بقضائه وارادته (ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون) لكى يتذكروا او ليكونوا بحيث يرجى منهم التذكر لما ركز فى العقول من ميل الخير ومخالفة الهوى (ويسألونك عن المحيض) روى ان اهل الجاهلية كانوا لم يساكنوا الحيض ولم يواكلوها كفعل اليهود والمجوس واستمرّ ذلك الى ان سأل ابو الدحداح فى نفر من الصحابة عن ذلك فنزلت والمحيض مصدر كالمجيئ والمبيت ولعله سبحانه انما ذكر يسألونك بغير واو ثلاثا ثم بها ثلاثا لان السؤالات الاول كانت فى اوقات متفرّقة والثلاثة الاخيرة كانت فى وقت واحد فلذلك ذكرها بحرف العطف (قل هو اذى) اى الحيض شئ مستقذر مؤذ من يقربه نفرة منه

وايا ما كان يكون قوله لعلكم تعليلا لتبيين المثل اى يبين الله لكم تبيينا مثل هذا التبيين لكى تتفكروا فى امور الدنيا ﴿قوله وانما وحد العلامة﴾ اى علامة الخطاب فى كذلك والمخاطب به جمع بقرينة قوله لكم وعليكم وتتفكرون ﴿قوله فى امور الدارين﴾ اشارة الى ان قوله تعالى فى الدنيا والآخرة متعلق بقوله تتفكرون وان قوله كذلك اشارة الى ماذكر فى جواب السؤالين اى يبين الله لكم الآيات تبيينا مثل البيان الواقع فى جواب السؤالين لكى تتفكروا فى امور الدارين فتأخذوا بما هو اصلح لكم واسهل فى الدنيا والانفع فى العقبى وتجتنبوا مايضركم فى العقبى ﴿قوله اعتزلوا اليتامى ومخالطتهم﴾ حتى كان يوضع لليتيم طعام فيفضل منه شئ فيتركونه ولا يأكلونه حتى يفسد وكان صاحب اليتيم يفرد له منزلا وطعاما وشرابا فعظم ذلك على ضعفة المسلمين فقال عبد الله بن رواحة يارسول الله ماملكنا منازل تسكنها الايتام ولا كلنا يجد طعاما وشرابا يفردهما لليتيم فنزلت هذه الآية واصلاح مصدر حذف فاعله تقديره اصلاحكم لهم خير للجانبين اى جانب المصلح والمصلح له ﴿قوله وقيل المراد بالمخالطة المصاهرة﴾ اى بالنكاح لان المخالطة بالنكاح اقوى من المخالطة فى المطعوم والمشروب والمسكن فحمل لفظ المخالطة عليه اولى قال ابو عبيد هذه الآية عندى اصل لما يفعله الرفقاء فى الاسفار فانهم يتخارجون النفقات بينهم بالسوية وقد يتفاوتون فى قلة المطعم وكثرته وليس كل من قل مطعمه تطيب نفسه بالتفضل على رفيقه فلما كان هذا فى اموال اليتامى واسعا كان فى غيرهم اوسع ولولا ذلك لخفت ان يضيق فيه الامر على الناس ﴿قوله تعالى ولو شاء الله اعناتكم﴾ اشار الى ان مفعول شاء محذوف وهو اعناتكم وجواب لو قوله لاعنتكم والعنت المشقة والاعنات الحمل على مشقة لا تطاق وتعنته اذا البس عليه فى سؤاله ﴿قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات﴾ الجمهور على فتح تاء المضارعة من تنكحوا وقرأ الاعمش بضمها من انكح الرباعى اى ولا تتزوّجوهنّ او ولا تزوّجوهنّ ﴿قوله ولكنها خصت عنها﴾ يعنى ان الكتابيات وان كنّ من المشركات الا انه يجوز للرجل المسلم ان يتزوّج بالكتابية عند الجمهور استدلالا بقوله تعالى فى سورة المائدة والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب وسورة المائدة ثابتة كلها لم ينسخ منها شئ اصلا وروى جابر بن عبد الله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال تزوّجوا نساء اهل الكتاب ولا تزوّجوهم نساءنا وكانت الصحابة يتزوّجون الكتابيات ولم يظهر من احد منهم انكار ذلك فكان ذلك اجماعا على الجواز وذهب بعض العلماء الى عدم الجواز بناء على ان لفظ المشرك يتناول الكتابية والتخصيص والنسخ خلاف الاصل ﴿قوله والواو للحال﴾ فالجملة بعدها فى موضع النصب على الحال ومعنى كون الواو للحال كونها عاطفة لدخولها على حال محذوفة قبلها والتقدير خير من مشركة على كل حال ولو فى هذه الحال والمقصود من مثل هذا التركيب استقصاء الاحوال ولو فى مثل هذا الموضع شرطية بمعنى ان ﴿قوله تعالى ولا تنكحوا المشركين﴾ حرف المضارعة فيه مضموم اى لا تزوّجوهم الصغيرات من بناتكم ومن فى حكمهنّ ممن هن تحت ولايتكم ولا تزوّج البالغات من المؤمنات منهم انفسهن فقوله ولا تنكحوا من قبيل تغليب الذكور على الاناث ولا خلاف فى هذا الحكم فان المشرك باق على عمومه ولا يحل تزوّج المؤمنة من الكافر البتة على اختلاف انواع الكفرة ﴿قوله اى الكفر المؤدّى الى النار﴾ حمله على الاسناد المجازى لوجود الصارف عن ارادة الحقيقة لان المشركين والمشركات ربما لا يؤمنون بالنار اصلا فكيف يدعون اليها وعلى تقدير ايمانهم بها كيف يتصوّر دعوتهم الى نفس النار وحقيقتها فتعين ان المراد بها ما يؤدّى اليها ﴿قوله والمحيض مصدر﴾ يصلح للزمان والمكان ايضا وقد استعملوا لفظ المحاض بمعنى المصدر فقالوا حاضت المرأة تحيض حيضا ومحيضا ومحاضا فبنوا المصدر على مفعل بالكسر والفتح واعلم ان فى المثل من يفعل بكسر العين ثلاثة مذاهب احدها انه كالصحيح فيفتح عينه مرادا به المصدر ويكسر مرادا به الزمان والمكان والثانى انه يتخير بين الكسر والفتح فى المصدر خاصة كما جاء ههنا المحيض والمحاض والثالث ان يقتصر على السماع فما سمع فيه الكسر او الفتح لا يتعدّى فالمحيض المراد به المصدر ليس بمقيس على المذهب الاوّل والثالث ومقيس على الثانى والحيض هو الدم الخارج من الرحم فى وقت معتاد والسؤال فيه نوع ابهام الا انه تبين بالجواب ان سؤالهم كان عن مخالطة النساء فى حالة الحيض ﴿قوله لان السؤالات الاول كانت فى اوقات﴾ فلذلك استؤنفت كل جملة وجيئ بها وحدها ﴿قوله مستقذر﴾ فسر الاذى بالشئ الذى يتقذره الطبع ولا شك ان الدم الخارج من الرحم كذلك فان الاذى فى اللغة اسم لما يكره من كل شئ ولهذا سمى الله تعالى الكلام المكروه اذى فى قوله تعالى ولتسمعنّ من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم

ومن الذين اشركوا اذى كثيرا وقال فيما يسأمه الانسان من مكروه المطر اذى فى قوله تعالى ان كان بكم اذى من
مطر ﴿قوله فاجتنبوا مجامعتهن﴾ اشارة الى ان المحيض الثانى اسم لمكان ظهور الحيض وهو الفرج ولذلك ذهب
الامام محمد بن الحسن رحمه الله تعالى الى ان الزوج يجتنب شعار الدم وله ماسوى ذلك وقد جاء عن عائشة رضى الله
عنها انها قالت يجتنب شعار الدم وله ماسوى ذلك والشعار العلامة فيحتمل ان يراد به نفس الفرج على الكناية
والخرقة التى هى الكرسفة فان كلا منهما علم للدم ويحتمل ان يراد به الثوب الذى هو الازار فيكون الاثر حجة
لابى حنيفة رحمه الله فان اباحنيفة وابا يوسف رحمهما الله يوجبان اعتزال ما اشتمل عليه الازار الحاقا لما تحت
الازار بالفرج لان الدم قد يصل الى ذلك ﴿قوله ورتب الحكم عليه بالفاء﴾ حيث قال فاعتزلوا النساء فى المحيض
فان الاعتزال هو التنحى عن الشئ واراد به ههنا ترك الوطئ لان ترتب الحكم على الوصف الملائم يشعر بعليته للحكم
فان قيل الظاهر ان دم الاستحاضة كدم الحيض فى كونه اذى مع انه لايوجب الاعتزال وترك الوطئ فلو كان
العلة للاعتزال لوجب الاعتزال عن المرأة وقت الاستحاضة اجيب بان دم الحيض دم فاسد يتولد من فضلة تدفعها
طبيعة المرأة من عمق الرحم ولو احتبست تلك الفضلة لمرضت المرأة فذلك الدم جار مجرى البول والغائط فكان
اذى مثلهما وقذرا واما دم الاستحاضة فليس كذلك بل هو دم صالح يسيل من عروق تنفجر من فم الرحم فلايكون
اذى قال الامام وهذا جواب طبى يتخلص به ظاهر القرآن من الطعن واتفق المسلمون على حرمة الجماع فى زمن
الحيض واختلفوا فى وجوب الكفارة على من جامع فيه فذهب الاكثرون الى انه لاكفارة عليه فيستغفر الله
ويتوب وذهب قوم الى وجوب الكفارة عليه تمسكا بما رواه ابن عباس رضى الله عنهما من ان النبى صلى الله عليه
وسلم قال فى رجل جامع امرأته وهى حائض انه ان كان الدم عبيطا فليتصدق بدينار وان كان فيه صفرة فبنصف دينار
وروى موقوفا عن ابن عباس واتفقوا على الاستمتاع بها فيما فوق السرة ودون الركبة واختلفوا فى انه هل يجوز
الاستمتاع بها فيما دون السرة وفوق الركبة قال الامام ان فسرنا المحيض بموضع الحيض على مااخترناه كانت الآية
دالة على تحريم الجماع فقط فلايكون فيها دلالة على تحريم ماوراءه بل نقول ان تخصيص الشئ بالذكر يدل على ان
الحكم فيما عداه بخلافه فيفهم منها حل ماسوى الجماع وان فسرنا المحيض بالحيض كان تقدير الآية عنده فاعتزلوا
النساء فى زمان الحيض ثم نقول ترك العمل بهذه الآية فيما فوق السرة ودون الركبة فوجب ان يبقى الباقى على
الحرمة ﴿قوله تأكيد للحكم﴾ اى لقوله تعالى فاعتزلوا النساء فى المحيض فانه نهى عن المباشرة فى موضع الدم
والقربان فى قوله ولاتقربوهن كناية عن الجماع فيكون تأكيدا له وحتى هنا بمعنى الى والفعل بعدها
منصوب باضمار ان واصل يطهرن بالتشديد يتطهرن فادغم ويطهرن بالتخفيف مضارع طهر قالوا وقرآءة
التشديد معناها يغتسلن وقرآءة التخفيف معناها ينقطع دمهن فتكون قرآءة التشديد معناها يغتسلن بعد
الانقطاع وقرآءة التخفيف انما تدل عليه التزاما لاصريحا اما عدم دلالتها صريحا فظاهر واما دلالتها عليه التزاما
فلأن الامر المسبوق بالحظر للاباحة فلما علق حل الاتيان على الاغتسال لزم ان تستمر حرمة الاتيان الى
الاغتسال وان يكون الطهر المدلول عليه بقوله حتى يطهرن بمعنى الاغتسال بالماء بعد النقاء من الدم وان كانت
الطهارة اعم من الطهارة الحاصلة بفعل المرأة ومن الطهارة الحاصلة بانقطاع الدم واكثر فقهاء الامصار على ان
المرأة اذا انقطع حيضها لايحل للزوج مجامعتها الا ان تغتسل من الحيض وهذا قول الامام مالك والاوزاعى
والامام الشافعى والمشهور عن ابى حنيفة انها ان رأت الطهر دون عشرة ايام لم يقربها زوجها وان رأته بعد
عشرة ايام جاز له ان يقربها قبل الاغتسال حجة الامام الشافعى ان القرآءة المتواترة حجة بالاجماع فاذا حصل
قرآءتان متواترتان وامكن الجمع بينهما وجب الجمع اذا ثبت هذا فنقول قرئ حتى يطهرن بالتخفيف وبالتثقيل
ويطهرن بالتخفيف عبارة عن انقطاع الدم وبالتثقيل عن التطهير بالماء والجمع بين الامرين ممكن فوجب دلالة
الآية على وجوب الامرين وذلك يقتضى ان لاتنتهى هذه الحرمة الا عند حصول الامرين وحجة ابى حنيفة ان
قوله تعالى ولاتقربوهن حتى يطهرن نهى عن قربانهن الى غاية وهى ان يطهرن اى ينقطع حيضهن واذا كان
انقطاع الحيض غاية لهذا النهى وجب ان لايبقى هذا النهى عند انقطاع الحيض واجيب بانه لواقتصر على قوله
حتى يطهرن لكان ماذكرتم لازما الا انه لما انضم اليه قوله فاذا تطهرن فأتوهن صار المجموع هو الغاية وذلك بمنزلة
ان يقال لاتكلم زيدا حتى يدخل فاذا طابت نفسه بعد الدخول فكلمه فانه يتعلق اباحة كلامه بالامرين جميعا

(فاعتزلوا النساء فى المحيض) فاجتنبوا
مجامعتهن لقوله عليه السلام انما امرتم ان
تعتزلوا مجامعتهن اذا حضن ولم يأمركم
باخراجهن من البيوت كفعل الاعاجم وهو
الاقتصاد بين افراط اليهود وتفريط
النصارى فانهم كانوا يجامعوهن ولايبالون
بالحيض وانما وصفه بانه اذى ورتب الحكم
عليه بالفاء اشعارا بانه العلة (ولاتقربوهن
حتى يطهرن) تأكيد للحكم وبيان لغايته
وهو ان يغتسلن بعد الانقطاع ويدل عليه
صريحا قرآءة حمزة والكسائى وعاصم
فى رواية ابن عباس يطهرن اى يتطهرن بمعنى
يغتسلن والتزاما قوله

﴿قوله وقال ابو حنيفة ان طهرت لاكثر الحيض جاز قربانها قبل الغسل﴾ حكى عن خلف بن ايوب انه ارسل ابنه من بلخ الى بغداد للتعلم و انفق عليه خمسين الف درهم فلما رجع قال له ماتعلمت قال تعلمت هذه المسألة وهى ان زمان الغسل من الطهر فى حق صاحب العشرة ومن الحيض فى حق صاحب مادونها فقال ماضيعت سفرك

﴿قوله مواضع حرث﴾ قدّر المضاف ليصح الحمل و الاخبار لانه لولا التقدير لزم الاخبار عن الجثة بالمصدر الجوهرى الحرث الزرع و الحراث الزراع و الراغب الفرق بين الحرث و الزرع ان الحرث القاء البذر و تهيئة الارض و الزرع مراعاته و انباته و لهذا قال تعالى افرأيتم ماتحرثون أأنتم تزرعونه ام نحن الزارعون فاثبت لهم الحرث ونفى عنهم الزرع ومنهم من جوّز اتيان النساء فى ادبارهن واحتج بهذه الآية فقال انه تعالى جعل الحرث اسما للمرأة لا للموضع المعين منها بدليل حمل قوله حرث لكم على قوله نساؤكم لاعلى موضع معين منها فلما قال بعده فأتوا حرثكم انى شئتم كان تخييرا بين الامكنة التى يتأتى الاتيان منها فان انى معناها اين قال تعالى انى لك هذا معناه من اين لك هذا فصار تقدير الآية فأتوا حرثكم اين شئتم وكلمة اين تدل على تعدد الامكنة و التخيير بينها كما اذا قلت اجلس اين شئت فلا يمكن ان يقال معنى الآية فأتوا نساءكم فى قبلها او من دبرها فى قبلها لان المأتى على التقديرين مكان واحد و التعدد انما وقع فى طريق الاتيان فكان اللائق لهذا المعنى ان يقال اذهبوا اليه كيف شئتم فلما لم يذكر كيف بل ذكر لفظ انى وهى مشعرة بتعدد الامكنة و التخيير بينها كما بيناه ثبت ان المراد ماذكرنا * و الجواب ان حمل المصدر على النساء لما اقتضى تقدير المواضع المضافة الى الحرث وكون المعنى نساؤكم مواضع حراثكم ومن المعلوم ان المرأة بجميع اجزائها ليست محلا للحراثة بل محل الحراثة هو الموضع المعين منها فلما حمل مواضع الحراثة على ذوات النساء احتجنا الى تقدير مضاف آخر فى المبتدأ و التقدير ابضاع نسائكم حرث لكم اى مواضع حراثكم ولاشك ان موضع حراثة الولد ليس اماكن متعددة بل هو موضع معين منها فلا يمكن حمل قوله انى شئتم على التخيير فى الامكنة فيكون محمولا على التخيير فى الكيفيات فان انى ظرف مكان و يستعمل شرطا نحو انى تقعد اقعد و استفهاما بمعنى من اين و يكون بمعنى كيف ايضا وهذا المعنى الاخير هو المناسب ههنا و يدل عليه ماذكره المصنف فى سبب نزول الآية من ان اليهود كانوا يمنعون من اتيان المرأة فى قبلها على بعض الوجوه و الكيفيات فنزلت الآية ردا عليهم ببيان ان المقصود من عقد النكاح هو اتيان موضع الحراثة على اىّ كيفية كانت ولا يرجح بعض الكيفيات على بعض الاختيار الزوجين وقول المصنف من اىّ جهة شئتم اشارة الى جواز كون انى بمعنى من اين للاشارة الى تعدد جهات الاتيان بمحل الحراثة و فى الكشاف قوله فأتوا حرثكم انى شئتم تمثيل اى فأتوهن كما تأتون اراضيكم التى تريدون ان تحرثوها من اى جهة شئتم لاتحظر عليكم جهة دون جهة و المعنى جامعوهن من اىّ شق اردتم بعد ان يكون المأتى واحدا وهو موضع الحرث انتهى وقوله تمثيل اى شبه حال اتيانهم النساء من المأتى بحال اتيانهم المحارث فى عدم الاختصاص بجهة دون جهة ثم اطلق عليه لفظ المشبه به ﴿قوله مايدّخر لكم من الثواب﴾ اشارة الى ان مفعول قدّموا محذوف اى قدّموا لانفسكم من الاعمال الصالحة مايكون الثواب الموعود له ذخيرة محفوظة لكم عند الله ليوم احتياجكم اليه ولا تكونوا فى قربانهنّ على قيد قضاء الشهوة بل كونوا فى قيد تقديم الطاعة بملاحظة الحكم المقصود من شرع النكاح ثم انه تعالى اكد هذا المعنى بقوله واتقوا الله ثم اكده ثانيا بقوله واعلموا انكم ملاقوه وهذه التهديدات المتوالية لايحسن ذكرها الا اذا كانت مسبوقة بالنهى عن شئ لذيذ لاينتهى عنه الطبع الانسانى الا بعد الزجر البليغ و التهديد الشديد وقد سبق النهى الصريح بقوله ولاتقربوهنّ حتى يطهرن وسبق النهى الضمنى المدلول عليه بقوله فأتوهن من حيث امركم الله وبقوله فأتوا حرثكم اى لاتأتوهن من حيث لم يأمركم به الله ومن غير موضع الحراثة وقوله تعالى لانفسكم متعلق بقدّموا و اللام يحتمل التعليل و التعدية و الهاء فى قوله ملاقوه يجوز ان ترجع الى الله تعالى فلابدّ من حذف مضاف اى ملاقوا جزائه وان يرجع الى المفعول المحذوف لقدّموا ﴿قوله ولايصلح بينه وبين اخته﴾ وكان بشير قد طلق زوجته التى هى اخت عبدالله واراد ان يتزوّجها بعد ذلك وكان عبدالله قد حلف على ان لايدخل على بشير ولايكلمه ولايصلح بينه وبين اخته فاذا قيل له فى ذلك قال قد حلفت بالله ان لا افعل ولايحل لى الا ان احفظ يمينى وابرّ فيه فانزل الله تعالى هذه الآية ﴿قوله والعرضة فعلة بمعنى المفعول﴾ لفظ عرض يستعمل لازما ومتعديا يقال عرض له امر كذا يعرض اى ظهر وعرضت له الشئ اى اظهرته له وابرزته اليه وعرضت الشئ فاعرض

(فاذا تطهرن فأتوهنّ) فانه يقتضى تأخير جواز الاتيان عن الغسل وقال ابو حنيفة رضى الله تعالى عنه ان طهرت لاكثر الحيض جاز قربانها قبل الغسل (من حيث امركم الله) اى المأتى الذى امركم الله به وحلله لكم (ان الله يحب التوّابين) من الذنوب (ويحب المتطهرين) اى المتنزهين عن الفواحش والاقذار كمجامعة الحائض والاتيان فى غير المأتى (نساؤكم حرث لكم) مواضع حرث لكم شبهن بها تشبيها لما يلقى فى ارحامهن من النطف بالبذور (فأتوا حرثكم) اى فأتوهنّ كما تأتون المحارث وهو كالبيان لقوله فأتوهن من حيث امركم الله (انى شئتم) من اىّ جهة شئتم روى ان اليهود كانوا يقولون من جامع امرأته من دبرها فى قبلها كان ولدها احول فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت (وقدموا لانفسكم) مايدّخر لكم من الثواب وقيل هو طلب الولد وقيل التسمية عند الوطئ (واتقوا الله) بالاجتناب عن معاصيه (واعلموا انكم ملاقوه) فتزوّدوا مالا تفتضحون به (وبشر المؤمنين) الكاملين فى الايمان بالكرامة والنعيم الدائم امر الرسول صلى الله عليه وسلم ان ينصحهم ويبشر من صدّقه وامتثل امره منهم (ولاتجعلوا الله عرضة لايمانكم ان تبرّوا وتتقوا وتصلحوا بين الناس) نزلت فى الصديق رضى الله تعالى عنه لما حلف انه لاينفق على مسطح لافترائه على عائشة رضى الله تعالى عنها او فى عبدالله بن رواحة حلف ان لايكلم ختنه بشير بن النعمان ولايصلح بينه وبين اخته والعرضة فعلة بمعنى المفعول كالقبضة تطلق لما يعرض دون الشئ وللمعرض للامر

اى اظهرته فظهر وهو من النوادر مثل كببته فأكب وعرضت العود على الاناء اعرض بكسر العين وفتحها اى جعلت العود على الاناء وسترته به بحيث يكون حاجزا و حائلا بين الاناء و بين ما يتوجه اليه و يقال ايضا عرضت الجارية للبيع اى قدمتها له و نصبتها له فتعرضت هى له اى تقدمت و انتصبت له فكما ان العود معروض على الاناء مقدم عليه ليستره فكذا الجارية معروضة للبيع الا ان هذا العرض ليس فيه معنى الحجز والحيلولة بل هو مجرد الاظهار والتقدم اذا تقرر هذا فنقول* العرضة التى بمعنى المعروض قد تجعل اسما لما يعرض دون الشئ اى يجعل قدامه بحيث يصير حاجزا و مانعا منه على ان يكون العرض من عرض العود على الاناء و قد يجعل اسما لما يقدم للامر وينصب له من عرض الجارية للبيع ومعنى الآية على الاول لا تجعلوا ذكر الله و الحلف به مانعا لما حلفتم عليه من انواع الخير كالبر و الاتقاء و الاصلاح فان الحلف بالله تعالى لا يمنع ذلك فيكون لفظ الايمان فى قوله لايمانكم مجازا مرسلا عن الخيرات المحلوف عليها سمى المحلوف عليه يمينا لتعلق اليمين به الا ترى الى قوله صلى الله عليه وسلم* اذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيرا منها فأت الذى هو خير و كفر عن يمينك* فان اليمين الاولى فيه بمعنى المحلوف عليه والثانية مصدر بمعنى الاقسام الذى يقسم به وان تبروا عطف بيان لأيمانكم اى للامور المحلوف عليها التى هى البر والتقوى والاصلاح واللام فى قوله لايمانكم متعلق بقوله عرضة تعلق المفعولية لا تعلق العلة لان العرضة ما عرضته دون الشئ فاعترضه اى ما تجعله انت قدام شئ آخر فيقع قدامه اى قدام الشئ فيكون المعنى لا تجعلوا الحلف بالله شيأ عرض اى وقع قدام المحلوف عليه الذى هو البر والخير ويصير مانعا من الاتيان به ﴿ قوله ويجوز ان يكون للتعليل ﴾ اى يتعلق بالجعل المنفى تعلق المفعول له بعامله والمعنى لا تجعلوا الله لاجل ايمانكم وكثرة حلفكم به مانعا للبر عرضة و حاجزا فعلى هذا يكون لفظ الايمان على حقيقتها لا بمعنى المحلوف عليه ويكون ان تبروا فى تقدير لان تبروا على ان تعلق اللام المقدرة بالجعل بان يجعل لا تجعلوا متعديا الى ثلاثة مفاعيل الى لفظ الجلالة و الى قوله عرضة بنفسه و الى البر بواسطة اللام على معنى النهى عن جعله عرضة جعلا كائنا للبر والتقوى فان حق اليمين ان يكون عرضة ومانعا عن الاثم والمعصية لا عن البر والتقوى والاظهر ان يتعلق بقوله عرضة والتقدير ما ذكره المصنف بقوله اى ولا تجعلوا الله عرضة اى حاجزا لان تبروا ﴿ قوله وعلى الثانى ﴾ اى وعلى ان يكون العرضة بمعنى المعروض اسما لما يقدم للامر وينصب له يكون المعنى لا تجعلوه معروضا اى مقدما لايمانكم على ان اللام فى لايمانكم متعلقة بعرضة والايمان على حقيقتها واللام المقدرة فى ان تبروا متعلقة بالنهى لا بالفعل المنهى والمعنى انكم تحلفون بالله على ترك الخيرات من صلة الرحم واصلاح ذات البين ونحوهما ثم يقول احدكم انى اخاف ان احنث فى يمينى فتتركون البر ارادة البر فى ايمانكم و انى انهاكم عن ذلك ارادة بركم و تقواكم واصلاحكم بين الناس فان هذه الامور انما تكون ممن يجتنب عن كثرة الحلف بالله تعالى *فان قيل كيف يلزم من الاجتناب عن كثرة الحلف حصول البر والتقوى والاصلاح بين الناس *قلنا اشار المصنف الى الجواب عنه بقوله فان الحالف مجترئ على الله تعالى الخ فان من ترك الحلف لاعتقاده ان الله تعالى اجل و اعظم من ان يستشهد باسمه العظيم فى طلب الدنيا وخساس مطالب الحلف لا شك ان الاعتقاد الذى اداه وحمله على ذلك من اعظم ابواب البر والتقوى ومن هذا شأنه يعتمد الناس على صدقه فى ايمانه وصدق مقاله وبعده عن الاغراض الفاسدة فيقبلون قوله وينقادون لما ارشدهم اليه فى اصلاح ذات البين وقد ذم الله تعالى من اكثر الحلف بقوله ولا تطع كل حلاف مهين وقال تعالى واحفظوا ايمانكم والعرب كانوا يمدحون الانسان بالاقلال من الحلف كما قال كثير عزة

* قليل الالا يا حافظ ليمينه * وان سبقت منه الالية برت *

والحكمة فى الامر بتقليل الايمان ان من حلف بالله فى كل قليل وكثير انطلق لسانه بذلك ولا يبقى لليمين فى قلبه وقع فلا يؤمن اقدامه على الايمان الكاذبة فيختل ما هو الغرض الاصلى من اليمين وايضا كلما كان الانسان اكثر تعظيما لله تعالى كان اكمل فى العبودية ومن كمال التعظيم ان يكون ذكر الله تعالى اجل و اعلى عنده من ان يستشهد به فى غرض من الاغراض الدنيوية ولم يذكر الامام فى تأويل الآية سوى ما ذكره المصنف من الوجهين وقال تقرير الوجه الاول انهم قالوا العرضة عبارة عن المانع والدليل على صحة هذه اللغة انه يقال اردت ان افعل كذا فعرض لى امر كذا واعترض اى نحا فى ذلك فمعنى منه واشتقاقها من الشئ الذى يوضع فى عرض الطريق فيصير مانعا للناس من السلوك والمرور ويقال اعترض فلان على كلام فلان وجعل كلامه معارضا لكلام الآخر اذا ذكر

[معنى الآية على الاول لا تجعلوا الله حاجزا [لما] حلفتم عليه من انواع الخير فيكون المراد [بالا]يمان الامور المحلوف عليها كقوله [عل]يه السلام لابن سمرة اذا حلفت على يمين [فر]أيت غيرها خيرا منها فأت الذى هو خير [و]كفر عن يمينك وان مع صلتها عطف بيان [لها] واللام صلة عرضة لما فيها من معنى [الا]عتراض ويجوز ان يكون للتعليل ويتعلق [ب]الفعل او بعرضة اى ولا تجعلوا الله عرضة [لا]ن تبروا لاجل ايمانكم به وعلى الثانى [و]لا تجعلوه معرضا لايمانكم فتبتذلوه بكثرة [الح]لف به ولذلك ذم الحلاف بقوله ولا تطع [كل] حلاف مهين وان تبروا علة للنهى اى انهاكم [عنه] ارادة بركم وتقواكم واصلاحكم بين [الن]اس فان الحلاف مجترئ على الله والمجترئ [عل]يه لا يكون برا متقيا ولا موثوقا به فى [اص]لاح ذات البين

ماءنعه عن تمشية كلامه اذا عرفت اصل الاشتقاق فالعرضة فعلة بمعنى المفعول كالقبضة والفرقة فتكون اسما لما يجعل معترضا دون الشيء ومانعا منه فثبت ان العرضة عبارة عن المانع واما اللام في قوله لايمانكم فهي للتعليل اذا عرفت هذا فنقول تقدير الآية ولا تجعلوا ذكر الله مانعا بسبب ايمانكم من ان تبروا او في ان تبروا فاسقط حرف الجر لعدم الحاجة اليه بسبب ظهوره وكثرة حذفه مع ان الى هنا كلام الامام ﴿قوله عليم بنياتكم﴾ حتى ان تركتم الحلف تعظيما لله واجلالا له من ان تستشهدوا باسمه الكريم في الاغراض العاجلة يعلم ما في قلوبكم ونيتكم ﴿قوله من كلام وغيره﴾ اللغو في الكلام كما ورد في قوله تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه وفي قوله عليه السلام * اذا قلت لصاحبك والامام يخطب يوم الجمعة انصت فقد لغوت * واللغو في غير الكلام كما يقال لما لا يعتدّ به في الدية من اولاد الابل لغو عن سعيد بن جبير انه قال قوله تعالى لايؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم محمول على قوله ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي لايؤاخذكم الله بسبب لغو ايمانكم وهو الساقط الذي لا يعتدّ به في الايمان لعدم وقوعه عن عزيمة اليمين ونيته ولكن يؤاخذكم بحفظ اليمين والمحافظة عليها اذا كانت على المعصية فان الوفاء بها والمحافظة عليها اذا كانت على المعصية اصرار على المعصية وهو حرام يستوجب المؤاخذة والعقوبة بخلاف ما صدر من غير قصد اليمين واتفق الفقهاء في تفسير اللغو من اليمين على انه هو الساقط الذي لايعتدّ به في الايمان وان المفهوم منه هذا المعنى لكنهم اختلفوا فيما هو المراد منه شرعا فقال الامام الشافعي هو قول العرب في اثناء الكلام لا والله وبلى والله من غير ان يقصد به الحلف سوآء ذكر ذلك في حق امر قد مضى او في الامر المستقبل او الحال ولو قيل لواحد منهم سمعتك اليوم تحلف في المسجد الحرام لانكر ذلك ولعله قال لا والله الف مرّة وذلك لانه لايخطر بباله الحلف حين قال ذلك واحتج عليه بقوله صلى الله عليه وسلم * ثلاث هزلهن جدّ الطلاق والنكاح والعتق * وتخصيص هذه الاشياء بالذكر في التسوية بين الجدّ وعدمه دليل على ان الجدّ شرط فيما وراء ذلك وادنى درجات الجدّ ان يكون الفاعل قاصدا في ذلك وقال ابوحنيفة ان اللغو ان يحلف في حق امر قد مضى على انه قد وقع اولم يقع معتقدا ذلك ثم بان ان الامر على خلاف ما حلف هو عليه وانه قد كان في حلفه خاطئا وغالطا وفائدة هذا الخلاف ان الامام الشافعي لايوجب الكفارة في قول الرجل لا والله وبلى والله بدون قصد اليمين ويوجبها فيما اذا حلف على شيء يعتقد انه كان ثم بان انه لم يكن وابوحنيفة يحكم بخلاف هذا ولو حلف في حق شخص على انه زيد وهو يعلم انه ليس بزيد او حلف في حق امر مضى على انه كذا وليس كذا وهو يعلم ان الامر على خلاف ما حلف عليه فهي يمين غموس مؤآخذ عليها بالعقوبة في الآخرة ولا كفارة فيها عندنا لان الكفارة انما تجب بالحنث في اليمين المنعقدة وهي الحلف على فعل امر او تركه في المستقبل ولاتنعقد اليمين على امر ماض او حال لان اليمين في اللغة عبارة عن القوّة قال الشاعر

* اذا ما راية رفعت لمجد * تلقاها عرابة باليمين *

اي بالقوّة وسمي القوّة يمينا لتقوية جانب البر على جانب الحنث بسبب الحلف والتقوية بالحلف انما تعقل اذا وقع الحلف على الفعل المستقبل واذا وقع على الفعل الحال او الماضي لايفيد التقوية البتّة فيكون خاليا عن الفائدة المطلوبة منه فلا ينعقد ما وقع على الماضي فلا يوجب الكفارة الا انه يوجب الاثم والعقوبة اذا تعمد الكذب وافتراه ووكده باليمين ﴿قوله لقوله ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم﴾ استدلال على قوله ولغو اليمين ما لا عقد معه ووجه الاستدلال انه تعالى قابل اليمين اللغو باليمين التي كسبتها القلوب وكسب القلوب ليس الا العزم والعقد والقصد ولما استدرك بما فيه قصد القلوب دل ذلك على ان ما قبله ما لا قصد فيه لا ما فسره به الحنفية من ان اللغو هو الحلف على الماضي بناء على الظن الغير المطابق فانه من الايمان المكتسبة وغير مقابل لها وعلى اي تفسير فسر به لغو اليمين يكون قوله تعالى بما كسبت قلوبكم متناولا للغموس والمنعقدة فيؤاخذ الحالف بسبب كل واحدة منهما ففي الغموس يؤآخذ بالعقوبة الاخروية والكفارة الدنيوية عند الامام الشافعي استدلالا بهذه الآية فانه تعالى ذكر المؤاخذة ههنا ولم يبين ان تلك المؤاخذة ماهي وبينها في آية المائدة بقوله ولكن يؤآخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية فبين ان المؤآخذة هي الكفارة فكل واحدة من هاتين الآيتين مجملة من وجه مبينة من وجه آخر فصارت كل واحدة منهما مفسرة للاخرى من وجه وحصل من كل واحدة منهما ان كل يمين ذكرت على سبيل الجدّ وعقد القلب فالكفارة واجبة فيها واليمين الغموس كذلك

(والله سميع) لايمانكم (عليم) بنياتكم (لايؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم) اللغو الساقط الذي لايعتدّ به من كلام وغيره ولغو اليمين ما لا عقد معه كما سبق به اللسان او تكلم به جاهلا لمعناه كقول العرب لا والله وبلى والله لمجرّد التأكيد لقوله (ولكن يؤآخذكم بما كسبت قلوبكم) والمعنى لايؤآخذكم الله بعقوبة ولا كفارة بما لا قصد معه ولكن يؤآخذكم بهما او باحدهما بما قصدتم من الايمان وواطأت فيها قلوبكم ألسنتكم وقال ابوحنيفة اللغو أن يحلف الرجل بناء على ظنه الكاذب والمعنى لايعاقبكم بما اخطأتم فيه من الايمان ولكن يعاقبكم بما تعمدتم الكذب فيها

فكانت الكفارة واجبة فيها وتجب العقوبة ايضا لتعمده هتك حرمة اسم الله تعالى واما في المنعقدة فالحالف ان حنث فيها فيؤآخذ بالكفارة بالاتفاق ويؤآخذ بالكفارة فقط ان حلف على امر ماض وهو يظن انه كذلك والامر بخلافه عند الامام الشافعي ولامؤآخذة عليه مطلقا عند ابي حنيفة رضي الله عنه وهذا معنى قول المصنف ولكن يؤاخذكم بهما او باحدهما بما قصدتم من الايمان ولافرق بين الجد والهازل عند ابي حنيفة رضي الله عنه فمن قال لا والله بدون قصد اليمين في حق الامر المستقبل فحنث تجب عليه الكفارة عنده استدلالا بقوله صلى الله عليه وسلم *من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه* فانه ادل على وجوب الكفارة على الحانث مطلقا من غير فرق بين الجد والهازل والاصل عندنا في اليمين الغموس ان صاحبها آثم وعليه التوبة والتوبة كفارة لها وهكذا نقول في كل يمين عقدها معصية نحو اليمين بالله على ان لايكلم الاب وعلى ان يقتل فلانا ونحوه انه يلزمه الكفارة وهي التوبة وعلى هذا يصرف ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال *من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليكفر يمينه ثم ليأت الذي هو خير* لانه اذا كانت يمينه بمعصية يصير باليمين آثما فيكلف بالكفارة وهي التوبة قبل الحنث واما الكفارة بالمال انما تجب في موضع خاص وهو اليمين على امر في المستقبل عند الحنث لانه بالحنث يأثم فلا يمكن ايجاب تلك الكفارة في غير موضع الحنث الابعد معرفة مقدار الاثم ولامدخل للرأي فيه ﴿قوله حيث لم يعجل بالمؤآخذة﴾ الحلم في كلام العرب الاناة والسكون مع القدرة والحليم من حلم يحلم بالضم اذا عفا مع القدرة واما حلم الاديم فبالكسر يحلم بالفتح اي فسد وتثقب قال الشاعر

* فانك والكتاب الى علي * كدابغة وقد حلم الاديم *

واما حلم اي رأى في منامه فبالفتح ومصدر الاول الحلم بالكسر ومصدر الثاني الحلم بفتح اللام ومصدر الثالث الحلم بضم الحاء مع ضم اللام وسكونها ﴿قوله والايلاء الحلف﴾ وهو مصدر آلى يؤلي ايلاء نحو اكرم يكرم اكراما والاصل ائلاء فابدلت الهمزة الثانية ياء لسكونها وانكسار ماقبلها كما في ايمان والايلاء والقسم واليمين عبارات بمعنى واحد بحسب اصل اللغة واما في عرف الشرع فالايلاء من الزوجة ان يقول الرجل والله لااقربك اربعة اشهر فصاعدا على التقييد بالاشهر اولا اقربك على الاطلاق ولو حلف على ان لايطأها اقل من اربعة اشهر لايكون موليا بل حالفا اذا وطئها قبل مضي تلك المدة تجب عليه كفارة يمين على الاصح وللايلاء حكمان حكم الحنث وحكم البر فحكم الحنث وجوب الكفارة بالوطئ في مدة الايلاء ان كانت اليمين بالله ولزوم الجزآء من نحو الطلاق او العتق او النذر المسمى ان كان القسم بذلك وحكم البر وقوع طلقة بائنة عند مضي مدة الايلاء وهي اربعة اشهر ان كانت المنكوحة حرة وان كان المنكوحة امة الغير لمضي شهرين تنصف المدة برق الزوجة عند ابي حنيفة وبرق الزوج عند الامام مالك كقولهما في العدة ولاتنصف عند غيرهما بل مدة الايلاء اربعة اشهر في حق الحر والعبد لان المدة انما ضربت لمعنى يرجع الى الطبع وهو قلة صبر المرأة على الزوج فيستوي فيها الحر والعبد كمدة العدة ومدة الرضاع وفي الكشاف في حكم الايلاء انه اذا فاء اليها في المدة بالوطئ ان امكنه او بالقول ان عجز عنه صح الفيئ وحنث القادر ولزمه كفارة اليمين ولا كفارة على العاجز وان مضت الاربعة بانت بتطليقة عند ابي حنيفة رحمه الله وعند الامام الشافعي لايصح الايلاء الا في اكثر من اربعة اشهر ثم يوقف المولى فاما ان يفيئ واما ان يطلق وان ابى الزوج طلق عليه الحاكم قال قتادة كان الايلاء طلاقا لاهل الجاهلية وقال سعيد بن المسيب كان ذلك من ضرار اهل الجاهلية كان الرجل لايحب امرأته ولايحب ان يتزوج جها غيره فيحلف ان لايقربها ابدا فيتركها لا ايما ولاذات بعل وكانوا في ابتداء الاسلام يفعلون ذلك ايضا فازال الله تعالى ذلك الضرر عنهن وضرب للزوج مدة يتروى فيها ويتأمل فان رأى المصلحة في ترك تلك المضارة فعله وان رأى المصلحة في المفارقة فارقها ﴿قوله والتربص الانتظار﴾ وهو مقلوب التصبر واضافته الى الاشهر من قبيل اضافة المصدر الى مفعوله على الاتساع في الظرف بجعله جاريا مجرى المفعول به كما يقال بينهما مسيرة يوم اي مسيرة في يوم ﴿قوله اي للمولي حق التلبث﴾ يعني انه يستحق التربص في مدة اربعة اشهر فلا يتعرض له قبل مضيها بل يؤجل اربعة اشهر وبعد مضيها يوقف ويؤمر باحد الامرين الفيئة او الطلاق بشرط مطالبة المرأة حقها من المضاجعة فان المرأة ان عفت ولم تطلب حقها من الجماع فلاشيئ ولايقع به الطلاق عند الامام الشافعي وان طلبت حقها يجب عليه ان يطلقها او يرجع عن يمينه بالجماع او القول وان امتنع الزوج منهما جميعا ناب الحاكم منابه فطلقها عليه لانه لما فات الامساك بالمعروف تعين التفريق بالاحسان وعند ابي حنيفة اذا مضت اربعة اشهر

(والله غفور) حيث لم يؤاخذكم باللغو (حليم) حيث لم يعجل بالمؤآخذة على يمين الجد تربصا للتوبة (للذين يؤلون من نسائهم) اي يحلفون على ان لا يجامعوهن والايلاء الحلف وتعديته بعلى ولكن لما ضمن هذا القسم معنى البعد عدي بمن (تربص اربعة اشهر) مبتدأ وما قبله خبره او فاعل الظرف على خلاف سبق والتربص الانتظار والتوقف اضيف الى الظرف على الاتساع اي للمولي حق التلبث في هذه المدة فلا يطالب بفيئ ولا طلاق

بانت بتطليقة وان لم يطلقها الزوج ولا الحاكم فان عزم الطلاق عند عمر وعثمان وابن عباس وابن مسعود رضى الله عنهم هو مجرد انقضاء اربعة اشهر من غير فيئ وانها تبين به بطليقة ﴿قوله ولذلك﴾ اى ولان المولى لايطالب فى تلك المدة باحد الامرين بل انما يطالب بعد انقضائها قال الامام الشافعى لاايلاء الا فى اكثر من اربعة اشهر فانه لما لم تتوجه اليه المطالبة فى اثناء اربعة اشهر وكان حكم الايلاء انما ظهر بعد انقضاء تلك المدة وجب ان تكون مدة الايلاء اكثر من تلك المدة ﴿قوله ويؤيده﴾ وجه التأييد ان الفاء فى قوله فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم تقتضى كون هذين الحكمين متراخيين عن انقضاء اربعة اشهر وذلك يقتضى ان تكون مدة الايلاء اكثر منها ليصح ان يكون انحلالها بالفيئ الواقع بعد مضى اربعة اشهر او الطلاق ولم يجعله دليلا موجبا للحكم بل جعله امارة مؤيدة له بناء على احتمال كونه من قبيل قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال فى كون الفاء لعطف تفصيل المجمل على حكم المجمل فان قوله تعالى فان فاؤا وان عزموا تفصيل لقوله للذين يؤلون من نسائهم والتفصيل يعقب المفصل كما تقول انا نزيلكم هذا الشهر فان احدتكم اقت عندكم الخ والالم الم الارثما اتحول وقوله تعالى فان فاؤا معناه فان رجعوا عما حلفوا عليه من ترك جماعهن ثم انه تعالى لما بين ان الايلاء قد يؤدى الى الطلاق بين حكمه فقال والمطلقات وهذا اللفظ لعمومه يتناول كل مطلقة من المدخول بها وغير المدخول بها ومن ذوات الاقراء ومن اللائى يئسن من المحيض لصغر او كبر او حمل الا انه خص منه غير المدخول بها اذ لايجب عليها العدة لقوله تعالى اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها وخص منه الحامل ايضا لان عدتها بوضع الحمل لقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وخص منه ايضا من امتنع الحيض فى حقها لصغر مفرط او كبر مفرط لان عدتها بالاشهر لقوله تعالى واللائى يئسن من المحيض من نسائكم فعدتهن ثلاثة اشهر واللائى لم يحضن والمصنف اشار الى تخصيص هذه المذكورات بقوله يريد بها المدخول بهن من ذوات الاقراء وكان عليه ان يشير الى كون الامة مخصصة من لفظ المطلقات ايضا لان عدتها قرآن لاثلاثة قروء لقوله عليه الصلاة والسلام *طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان* ﴿قوله وتغيير العبارة﴾ جواب عما يقال لما كان قوله تعالى يتربصن خبرا فى معنى الامر فما الفائدة فى التعبير عن الامر بلفظ الخبر فان مقتضى الظاهر ان يقال وليتربصن المطلقات وتقرير الجواب ان الفائدة فيه تأكيد الامر فان صورة الاخبار تشعر ان المأمور به مما يجب ان يسارع اليه وان الامر به مما يجب ان يتلقى بالمسارعة الى امتثاله فكأن المطلقات امتثلن الامر بالتربص فهو تعالى يخبر ان امتثالهن موجود ونحوه قولهم فى الدعاء رحمك الله اخرج فى صورة الخبر ثقة بالاستجابة كأنه وجدت الرحمة فهو يخبر عنها بانها موجودة مع ان تقديم الاسم وبناء الحكم عليه مثل ان يقال زيد فعل يفيد من التأكيد والقوة ما لايفيده قولك فعل زيد فان التقديم فى مثله وان جاز ان يكون لتخصيص ذلك الفعل بذلك الفاعل الا انه يجوز ان يراد به الحصر والتخصيص ويكون المقصود تأكيد اثبات ذلك الفعل له وتقوية الحكم به عليه كما اذا قلت هو يعطى الجزيل تريد به ان تحقق عند السامع ان اعطاء الجزيل دأبه والسبب فى حصول هذا المعنى عند تقديم المبتدأ انك اذا قلت عبدالله مثلا فقد اشعرت بانك تريد الاخبار عنه ليحصل فى النفس تشوق الى معرفة ذلك الخبر فاذا ذكرته بعد ذلك قبله العقل بتشوق فيكون ذلك ابلغ فى التحقق ونفى الشبهة مع ما فى هذا الاسلوب من تكرير الاسناد ﴿قوله طوامح﴾ اى نواظر الى الرجال لغلبة حرصهن وشهوتهن يقال طمح بصره الى الشئ اى ارتفع اليه رغبة فيه والمقصود منه بيان الفرق بين آية الايلاء وآية العدة حيث قال فى الاولى تربص اربعة اشهر بدون ذكر الانفس وقال فى الثانية يتربصن بانفسهن بزيادة لفظ الانفس والجواب ان فى ذكر الانفس تهييجا لهن على التربص وزيادة بعث لانهن مائلات الى الرجال فلما سمعن هذا استنكفن منه فحملتهن الغيرة على ان يغلبن انفسهن على الطموح ويجبرنها على التربص فان الباء فى بانفسهن للتعدية والمعنى يحملن انفسهن على التربص ويجعلنها متربصة ﴿قوله نصب على الظرف﴾ على ان يكون مفعول التربص محذوفا تقديره يتربص للزوج فان تربص متعد بنفسه لانه بمعنى انتظر فعدى بالباء الى اثنين ﴿قوله كقول الاعشى﴾ قبل البيت

أفى كل عام انت جاشم غزوة * تشد لاقصاها عزيم عزائكا

مورثة مالا وفى الحى رفعة * لما ضاع فيها من قروء نسائكا

الجاشم المتكلف جشمت الامر اى تكلفته وعزمته عزما وعزما وعزيمة اذا اردت فعله وصممت نفسك عليه والعزاء

ولذلك قال الشافعى لاايلاء الا فى اكثر من اربعة اشهر ويؤيده (فان فاؤا) رجعوا فى اليمين بالحنث (فان الله غفور رحيم) للمولى اثم حنثه اذا كفر او ما توخى بالايلاء من ضرار المرأة ونحوه بالفيئة التى هى كالتوبة (وان عزموا الطلاق) وان صمموا قصده (فان الله سميع) لطلاقهم (عليم) بغرضهم فيه وقال ابو حنيفة الايلاء فى اربعة اشهر فما دونها وحكمه ان المولى ان فاء فى المدة بالوطئ ان قدر وبالوعد ان عجز صح الفيئ ولزم الواطئ ان يكفر والا بانت بعدها بطلقة وعندنا يطالب بعد المدة باحد الامرين فان ابى عنهما طلق عليه الحاكم (والمطلقات) يريد بها المدخول بهن من ذوات الاقراء لما دلت الآيات والاخبار ان حكم غيرهن خلاف ما ذكر (يتربصن) خبر بمعنى الامر وتغيير العبارة للتأكيد والاشعار بانه مما يجب ان يسارع الى امتثاله وكأن المخاطب قصد ان يمتثل الامر فيخبر عنه كقولك فى الدعاء رحمك الله وبناؤه على المبتدأ يزيده فضل تأكيد (بانفسهن) تهييج وحث لهن على التربص فان نفوس النساء طوامح الى الرجال فامرن بان يقمعنها ويحملنها على التربص (ثلاثة قروء) نصب على الظرف او المفعول به اى يتربصن مضيها وقروء جمع قرء وهو يطلق للحيض كقوله عليه الصلاة والسلام دعى الصلاة ايام اقرائك وللطهر الفاصل بين الحيضتين كقول الاعشى

مورثة مالا وفى الحى رفعة * لما ضاع فيها من قروء نسائكا *

الصبر يخاطب الشاعر غازيا ويقول أتتجشم في كل عام غزوة تشدّلا بعدها واشقها عزيمة الصبر ليزيد المال وتزيد الرفعة في الحي لما يضيع في تلك الغزوة من اطهار نسائك واللام في لما لام العاقبة كما في قوله تعالى ليكون لهم عدوّا وحزنا والمراد بالقروء فيه الاطهار التي تضيع على الزوج في حال سفره فان النساء انما تصلح للاستمتاع في حال اطهارهن لا في حال حيضهن والحاصل ان القروء جمع قرء وقرء بضم القاف وفتحها مع سكون الراء ولاخلاف في ان اسم القرء من الاضداد في كلام العرب يقع على الطهر والحيض والمشهور انه حقيقة فيهما كالشفق اسم للحمرة والبياض جميعا وذهب الامام الشافعي رضي الله عنه الى ان القروء الاطهار وقال ابو حنيفة رضي الله عنه هي الحيض * وفائدة الخلاف ان مدة العدة عند الامام الشافعي رضي الله عنه اقصر وعندهم اطول حتى لو طلقها في حال الطهر يحسب بقية الطهر قرأ وان حاضت عقيبه في الحال فاذا شرعت في الحيضة الثالثة انقضت عدتها وان طلقها في حال الحيض فاذا شرعت في الحيضة الرابعة انقضت عدتها وعند ابي حنيفة مالم تطهر من الحيضة الثالثة ان كان الطلاق في حال الطهر او من الحيضة الرابعة ان كان الطلاق في حال الحيض ولا يحكم بانقضاء عدتها ثم قال اذا طهرت لاكثر الحيض تنقضي عدتها قبل الغسل وان طهرت لاقل من اكثر الحيض لم تنقض عدتها حتى تغتسل او تتيمم عند عدم الماء ويمضي عليها وقت صلاة ﴿**قوله** الانتقال﴾ نقل الامام عن ابي عبيدة ان القرء في الاصل عبارة عن الانتقال من حالة الى حالة انتهى فالمصنف حمل الانتقال المذكور على الانتقال من الطهر الى الحيض ورجحه على عكسه لكونه هو الدال على براءة الرحم ﴿**قوله** لا الحيض﴾ عطف على قوله هو في قوله وهو المراد به في الآية وقوله لقوله علة لقوله لا الحيض ووجه دلالته عليه ان قوله تعالى لعدتهن معناه في زمان عدتهن كقوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة اي في يوم القيامة ولو كان المراد من زمان عدتهن زمان حيضهن لكان المعنى فطلقوهن في زمان حيضهن لكن الطلاق في زمان الحيض منهي عنه فوجب ان يكون المراد من زمان العدة غير زمان الحيض وان تكون القروء بمعنى الاطهار واجاب صاحب الكشاف عن هذا الاستدلال فقال معنى الآية فطلقوهن مستقبلات لعدتهن التي هي ثلاث حيض وتطليقهن حال توجيههن اليها انما يكون في الطهر كما تقول فعلته لثلاث بقين من الشهر تريد مستقبلا لثلاث واحتج ابو حنيفة على ان المراد بالقرء في الآية الحيض بقوله صلى الله عليه وسلم * طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان * وقد اجمعوا على ان عدة الامة نصف عدة الحرة فوجب ان يكون عدة الحرة هي الحيض الثلاث وان تكون هي المراد بالقروء في الآية ﴿**قوله** عليه السلام ثم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر﴾ فائدة الطهر الثاني الاشعار بان الزوج ينبغي ان لا يكون قصده من الرجعة الطلاق بل ينبغي ان يراجعها للامساك بالمعروف فان كان لابد من تطليقها يطلقها بمشيئة مستأنفة ﴿**قوله** فتلك العدة التي الخ﴾ جملة اسمية والاشارة الى الطهر الاخير ان شاء طلقها فيه فهذا الحديث معارض للحديث الاول واقوى منه لاتفاق الشيخين عليه ﴿**قوله** وكان القياس﴾ جواب عما يقال ان القروء جمع كثرة استعمل في الثلاثة التي هي من مواضع استعمال جمع القلة وكذا الانفس جمع قلة وقد استعمل في نفوس المطلقات وهي من مواضع استعمال جمع الكثرة فما الحكمة في استعمال كل واحد من الجمعين في موضع استعمال الآخر ثم ان امر العدة لما كان مبنيا على انقضاء القروء في حق ذوات الاقراء وعلى وضع الحمل في حق الحامل وكان الوصول الى علم ذلك متعذرا على الرجال جعلت المرأة امينة في ذلك وجعل القول قولها اذا ادعت انقضاء قرئها في مدة يمكن ذلك فيها وهو على مذهب الامام الشافعي اثنان وثلاثون يوما وساعة لان امرها يحمل على انها طلقت طاهرة فحاضت بعد ساعة يوما وليلة وهو اقل الحيض ثم طهرت خمسة عشر يوما وهو اقل الطهر ثم حاضت مرة اخرى يوما وليلة ثم طهرت خمسة عشر يوما ثم رأت الدم انقضت عدتها لحصول ثلاثة اطهار فمتى ادعت انقضاء اقرائها في هذه المدة او اكثر منها قبل قولها وكذا ان كانت حاملا وادعت انها اسقطت كان القول قولها لانها على اصل امانتها او كانت حاملا فكتمت حملها لتبطل حق الزوج في رجعتها او لاشتياقها الى التزوج كانت تستكره الانتظار لوضع الحمل وتستطيل الاعتداد به فان عدة ذات الحمل ان تضع حملها فتكتم الحمل لذلك او كانت في حالة الحيض بعد فكتمت الحيض وقالت قد طهرت استعجالا في انقضاء العدة وابطالا لحق المراجعة وقد اغلظ الله تعالى القول عليهن حيث قال ان كنّ يؤمنّ بالله واليوم الآخر ولا شك ان هذا تهديد شديد على النساء وتعظيم بليغ لفعلهن حيث بين ان من آمن بالله وبعقابه لايجترئ على مثله من العظائم فظهر بما ذكر ان ليس المراد به ان ذلك

(الى

سله الانتقال من الطهر الى الحيض وهو
اد به في الآية لانه الدال على براءة
حم لا الحيض كما قاله الحنفية لقوله تعالى
قوهن لعدتهن اي وقت عدتهن والطلاق
روع لايكون في الحيض واما قوله
ى الله عليه وسلم طلاق الامة تطليقتان
تها حيضتان فلايقاوم ما رواه الشيخان
صة ابن عمر مره فليراجعها ثم ليمسكها
ى تطهر ثم تحيض ثم تطهر ثم ان شاء
ك بعد وان شاء طلق قبل ان يمس
ك العدة التي امر الله تعالى ان تطلق لها
اء وكان القياس ان يذكر بصيغة القلة
هي الاقراء ولكنهم يتسعون في ذلك
عملون كل واحد من البناءين مكان
خر ولعل الحكم لما عم المطلقات ذوات
رآء تضمن معنى الكثرة فحسن بناؤها
لا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله
حامهن) من الولد والحيض استعجالا
عدة وابطالا لحق الرجعة وفيه دليل
ان قولها مقبول في ذلك (ان كنّ يؤمن
واليوم الآخر) ليس المراد منه تقييد
لحل بايمانهن بل التنبيه على انه ينافي
ان وان المؤمن لايجترئ عليه ولا ينبغي
ى يفعل

النهى مشروط بكونها مؤمنة لان المؤمنة و الكافرة فى هذا الحكم سواء ﴿قوله بردهن الى النكاح﴾ ليس المراد بالرد تجديد النكاح لان مادون الثلاث من الطلاق لا يرفع الزوجية كما يدل عليه تسمية زوج المطلقة بعلا * فان قيل اذا كانت المطلقة الرجعية مادامت فى العدة زوجة كما كانت فما معنى ردها و رجعها الى النكاح * والجواب ان النكاح السابق وان كان باقيا حال قيام العدة الا ان الطلاق المذكور جعلها مقيدة واثبت لها حق انقطاع النكاح عند انقضاء العدة و الرجعة تبطل عنها ما استحقت له بسبب الطلاق و ردها الى حالتها الاولى فناسب بذلك ان تسمى الرجعة ردا لاسيما و مذهب الامام الشافعى انه يحرم الاستمتاع بها الا بعد الرجعة فالرجعة على مذهبه كما تردها من وجوب التربص عليها تردها ايضا من الحرمة الى الحل و لفظ المطلقات لكونه من الجموع المحلاة باللام يعم جميع المطلقات فيدخل فيه المطلقة الرجعية و غير الرجعية و ضمير بعولتهن و ردهن يرجع الى بعض مدلول المذكور وهو المطلقات الرجعية لا الى المطلقات مطلقا بدليل قوله تعالى الطلاق مرتان فان الالف و اللام فيه للمعهود السابق يعنى ذلك الطلاق الذى حكمنا فيه بثبوت الرجعة و كون الزوج احق بردهن هو الطلاق الذى يقع مرتين فقط ولا يثبت له حق الرجعة بعد الطلقة الثالثة ﴿قوله والتاء لتأنيث الجمع﴾ فان الجمع لكونه بمعنى الجماعة فى حكم المؤنث و التاء زائدة لتأكيد ذلك التأنيث كما زيدت فى العمومة و الخؤولة جمع عم و خال ولا يجوز زيادتها فى كل جمع قياسا لبعضها على بعض بل انما تزاد فى جمع رواه اهل اللغة عن العرب فلا يقال فى جمع كعب كعوبة و لا فى جمع كلب كلوبة ﴿قوله او مصدر﴾ كالخشونة و الصعوبة و معنى البعولة مصدرا معاشرة احد الزوجين صاحبه و كذا التبعل و منه قوله صلى الله عليه وسلم * جهاد المرأة حسن التبعل * ويقال امرأة حسنة التبعل اذا كانت تحسن عشرة زوجها و القيام بما عليها فى بيت الزوج و سمى الزوج بعلا لقيامه بامر زوجته و اصل البعل السيد المالك يقال من بعل هذه الناقة كما يقال من ربها ﴿قوله و افعل ههنا بمعنى الفاعل﴾ و المعنى ان ازواجهن حقيقون بردهن اذ لا معنى للتفضيل هنا فان غير الازواج لا حق لهم فيهن البتة و لا حق ايضا للنساء فى ذلك حتى لو أبت هى الرجعة لم يعتد بذلك و قوله تعالى فى ذلك متعلق بقوله احق و المشار اليه بذلك هو زمان التربص فان حق الرجعة انما يثبت للزوج مادامت فى العدة و اذا انقضى وقت العدة بطل حق الرد و الرجعة ﴿قوله لا لاضرار المرأة﴾ كما يفعله اهل الجاهلية فانهم كانوا يراجعون المطلقات و يريدون بذلك الاضرار بهن و كانوا يطلقون امرأتهم طلقة واحدة و يتركونها حتى اذا قرب انقضاء عدتها يراجعونها اخرى ثم يطلقونها ثم يراجعونها كذلك و ان طلقها الف مرة يضارونها بذلك حتى تحتاج المرأة الى ان تعتد عدة حادثة فتمتد عدتها فنهوا عن ذلك و جعل الشرط فى حل المراجعة ارادة الاصلاح ﴿قوله وليس المراد منه شريطة قصد الاصلاح للرجعة﴾ يعنى ان ظاهر الآية يقتضى ان يكون اباحة الرجعة مشروطة بارادة الاصلاح لكن لا خلاف فى انه اذا راجعها مضارا لها مريدا لتطويل العدة عليها فرجعته صحيحة فدل هذا الاجماع على ان ليس المراد بصورة الشرط بيان توقف صحة الرجعة على ارادة الاصلاح و التحقيق ان الارادة صفة باطنة لا اطلاع لنا عليها و الاحكام الشرعية تبنى على الامور الظاهرة المعلومة لنا فلا سبيل لنا الى ان نحكم بعدم صحة الرجعة لانتفاء شرط صحتها التى هى ارادة الاصلاح فليس صورة الشرط الا لبيان ان جوازها فيما بينه و بين الله تعالى موقوف على ارادة الاصلاح حتى انه لو راجعها لقصد الاضرار بها استوجب الاثم ثم انه تعالى لما بين ان المقصود من الرجعة اصلاح حالها لا ايصال الضرر اليها بين ان لكل واحد من الزوجين حقا على الآخر فقال و لهن مثل الذى عليهن اى و لهن على ازواجهن مثل الذى لازواجهن عليهن و وجه المماثلة بين الحقين هو الوجوب و استحقاق المطالبة عليها لا الاتحاد فى جنس الحقوق مثلا اذا استحقت المرأة على الزوج المهر و النفقة و المسكن لا يستحق هو عليها ايضا جنس هذه الحقوق * و اعلم ان مقاصد الزوجية لا تتم الا اذا كان كل واحد من الزوجين مراعيا حق الآخر مصلحا لاحواله مثل طلب النسل و تربية الولد و معاشرة كل واحد منهما الآخر بالمعروف و حفظ المنزل و تدبير ما فيه و سياسة ما تحت ايديهما الى غير ذلك مما يستحسن شرعا و يليق عادة و قيل لهن من الكفاف مثل ما عليهن من الخدمة و قوله بالمعروف متعلق بما تعلق به لهن من الاستقرار اى استقر لهن بالمعروف اى بالوجه الذى لا ينكر فى الشرع و عادات الناس فلا يكلفنهم ما ليس لهن و لا يعنف احد الزوجين صاحبه ﴿قوله زيادة فى الحق﴾ وذلك لان الدرجة هى الرتبة و المنزلة من حيث يعتبر الصعود كدرجة السطح و السلم و لهذا يعبر بها عن المنزلة الرفيعة و معنى الفضيلة الزيادة و فضل الرجل على المرأة فى العقل و الدين و ما يتفرع عليهما مما لا شك فيه

(و بعولتهن) اى ازواج المطلقات (احق بردهن) الى النكاح و الرجعة اليهن و لكن اذا كان الطلاق رجعيا للآية التى تتلوها فالضمير اخص من المرجوع اليه و لا امتناع فيه كما لو كرر الظاهر و خصصه و البعولة جمع بعل و التاء لتأنيث الجمع كالعمومة و الخؤولة او مصدر من قولك بعل حسن البعولة نعت به او اقيم مقام المضاف المحذوف اى و اهل بعولتهن و أفعل ههنا بمعنى الفاعل (فى ذلك) اى فى زمان التربص (ان ارادوا اصلاحا) بالرجعة لا اضرار المرأة و ليس المراد منه شريطة قصد الاصلاح للرجعة بل التحريض عليه و المنع من قصد الضرار (و لهن مثل الذى عليهن بالمعروف) اى و لهن حقوق على الرجال مثل حقوقهم عليهن فى الوجوب و استحقاق المطالبة عليها لا فى الجنس (و للرجال عليهن درجة) زيادة فى الحق و فضل فيه لان حقوقهم فى انفسهن و حقوقهن المهر و الكفاف و ترك الضرار و نحوها او شرف و فضيلة لانهم قوام عليهن و حراس لهن يشاركونهن فى غرض الزواج و يخصون بفضيلة الرعاية و الانفاق (و الله عزيز) يقدر على الانتقام ممن خالف الاحكام (حكيم) يشرعها لحكم و مصالح

(الطلاق مرتان) اى التطليق الرجعى
اثنتان لماروى انه صلى الله عليه وسلم سئل
اين الثالثة فقال او تسريح باحسان وقيل
معناه التطليق الشرعى تطليقة بعد تطليقة
على التفريق ولذلك قالت الحنفية الجمع بين
الطلقتين والثلاث بدعة (فامساك بمعروف)
بالمراجعة وحسن المعاشرة وهو يؤيد المعنى
الاوّل (او تسريح باحسان) بالطلقة الثالثة
اوبان لايراجعها حتى تبين وعلى المعنى الاخير
حكم مبتدأ وتخيير مطلق عقب به تعليمهم
كيفية التطليق (ولا يحل لكم ان تأخذوا
مما آتيتموا هنّ شيأ) اى من الصدقات روى
ان جميلة بنت اخت عبدالله بن ابىّ بن سلول
كانت تبغض زوجها ثابت بن قيس فاتت
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت لا انا
ولا ثابت لايجمع رأسى ورأسه شئ والله
ما اعيبه فى دين ولا خلق ولكنى اكره الكفر
فى الاسلام وما اطيقه بغضا انى رفعت جانب
الخباء فرأيته اقبل فى جماعة من الرجال فاذا هو
اشدهم سوادا و اقصرهم قامة و اقبحهم
وجها فنزلت واختلعت منه بحديقة اصدقها

وفضله المناسب لهذا المقام امران الاوّل كون مااستحق هو عليها افضل وازيد مما تستحق هى عليه فانه مالك لها مستحق لنفسه الاتصوم تطوّعا الاباذنه ولا تخرج من بيتها الا باذنه وقادر على طلاقها واذا طلقها فهو قادر على مراجعتها ان شاءت المرأة اوابت واما المرأة فلا تملك شيأ من هذه الامور وانما حقها عليه المهر والكفاف وترك الضرار والثانى مااشار اليه الزجاج بقوله معناه ان المرأة تنال من الرجل من اللذات المتفرّعة على النكاح مثل ما ينال الرجل منها وله الفضيلة عليها بنفقته وقيامه عليها فالفضيلة على هذا فضيلة ماالتزمه فى حقها مما يتعلق بالرحمة والاحسان كالتزام المهر والنفقة والمسكن والذب عنها والقيام بمصالحها ومنعها عن مواقع الآفات عن ابى هريرة رضى الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «لو كنت آمر احدا أن يسجد لاحد غير الله لامرت المرأة ان تسجد لزوجها لماعظم الله تعالى من حقه عليها» قال تعالى الرجال قوّامون على النساء بمافضل الله به بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم فكان قيام المرأة بخدمة الرجل آكدوجوبا لهذه الحقوق الزآئدة ﴿**قوله** اى التطليق الرجعى اثنتان﴾ اشارة الى ان ليس المراد جنس الطلاق المتناول لكل طلاق بل المراد به الطلاق المتقدّم ذكره الذى قال فيه وبعولتهنّ احق بردّهنّ وان الآية ليست كلامامبتدأ نازلا لبيان ان كل الطلاق لا يزيد على ثلاث وانما هو مرّتان ومرّة ثالثة بل هذه الآية متعلقة بما قبلها وذلك لانه تعالى بين فى الآية الاولى ان حق المراجعة ثابت للزوج ولم يذكران ذلك الحق ثابت دآئما بل الى غاية معينة فكانت الآية المتقدّمة كالمجمل المفتقر الى المبين او كالعام المفتقر الى المخصص فبين فى هذه الآية ان ذلك الطلاق الذى يثبت فيه للزوج حق المراجعة هو ان يوجد طلقتان فقط واما بعد الطلقتين فلا يثبت للزوج حق الرجعة البتة فالالف واللام فى الطلاق للمعهود السابق وقوله اثنتان يتناول الطلقتين اللتين يوقعهما الزوج دفعتين على سبيل التفريق ومايوقعهما دفعة واحدة على سبيل الجمع فان الجمع بين الطلقتين والثلاث لم يكن مسنونا لكنه مباح عند الامام الشافعى رضى الله عنه خلافا لابى حنيفة رضى الله عنه فان الجمع فى الايقاع حرام عنده الاانه يقع لانه نهى الوقوع لانهى الايقاع ونحن نقول معنى قوله تعالى مرّتان اى دفعتان بناء على ان من اعطى آخر درهمين لم يجز ان يقال اعطاه مرّتين حتى يعطيه اياهما دفعتين روى انه لمانزل قوله تعالى الطلاق مرّتان قيل له صلى الله عليه وسلم فاين الثالثة فقال صلى الله عليه وسلم هى قوله او تسريح باحسان فيكون معنى التسريح ان يوقع عليها الطلقة الثالثة والاظهر ان معناه ان يترك الرجعة حتى تبين بانقضاء العدّة لان الفاء فى قوله فان طلقها تقتضى ان يكون ايقاع هذه الطلقة متأخرا عن ذلك التسريح فلو كان المراد بالتسريح الطلقة الثالثة لكان قوله فان طلقها طلقة رابعة مع انه لايجوز وايضا قال تعالى بعد ذكر التسريح ولا يحل لكم ان تأخذوا مما آتيتموهنّ شيأ والمراد به الخلع ومعلوم انه لايصح الخلع بعد طلاقها طلقة ثالثة ﴿**قوله** وقيل معناه﴾ فلا تكون هذه الآية متعلقة بما قبلها وتكون للجنس على انها ابتدآء الكلام لبيان ان جنس الطلاق لا يزيد على ثلاثة وانه انما يصح على سبيل التفريق دون الجمع فلا يراد بقوله مرّتان التثنية بل يراد به مجرّد التكرير المتناول للثلاث كما فى قوله تعالى ثم ارجع البصر كرّتين اى كرّة بعد كرّة لا كرّتين اثنتين فقط وفى قوله لبيك وسعديك ونحوهما وقوله الطلاق مرّتان اى دفعتان وان كان ظاهره الخبر فان معناه الامر لان حمله على ظاهره يؤدّى الى وقوع الخلف فى خبره تعالى لانه قد يوجد ايقاع الطلاق على وجه الجمع ولا يجوز الخلف فى خبره تعالى فكان المراد منه الامر كأنه قيل طلقوهنّ مرّتين اى دفعتين ثم الواجب بعدهاتين اما امساك بمعروف وهو ان يراجعها لاعلى قصد المضارّة بل على قصد الاصلاح وحسن المعاشرة واما تسريح باحسان بايقاع طلقة ثالثة اوبان يترك المراجعة حتى تبين بانقضاء العدّة ومعنى الاحسان فى التسريح انه اذا تركها ادّى اليها حقوقها المالية ولا يذكرها بعد المفارقة بسوء ولا ينفر الناس عنها ﴿**قوله** وعلى المعنى الاخير﴾ اى لقوله الطلاق مرّتان فانه لو حمل على معنى ان الطلاق المعقب بالرجعة مالايكون فوق اثنين لكان معنى الفاء فى قوله فامساك للتعقيب وهو ظاهر واما لو حمل على معنى ان الطلاق الشرعى مالم ترسل فيه الثلاث دفعة بل تفرّق على الاطهار لماظهر للفاء وجه ضرورة ان الامساك لايتصوّر الاقبل ايقاع الثلاث لابعده فبين المصنف ان الفاء حينئذ فاء جواب شرط محذوف كأنه قيل اذا علمتم كيفية التطليق فاعلموا ان الواجب احد الامرين ﴿**قوله** اى من الصدقات﴾ جمع صدقة وهى مهر المرأة كالصداق قال تعالى وآتوا النساء صدقاتهنّ نحلة ﴿**قوله** لا انا ولا ثابت﴾ اصله لاانجمع انا و ثابت فحذف الفعل ومعنى اكره الكفر فى الاسلام اى اكره ان يفضى الى ماهو كفر فى الدين وقديقال

ان المراد كفران العشير اى كفران نعمة زوجى حيث لااستطيع القيام بحقوقها كما ينبغى له والحديقة كل ما احاط به البناء من البساتين وغيرها واصدقها صفة حديقة اى سماها ثابت صداقا لها يقال اصدقت المرأة اذا سميت لها صداقا ﴿قوله والخطاب مع الحكام﴾ جواب عما يقال الخطاب فى قوله تعالى ولايحل لكم ان تأخذوا ان كان للازواج لم يطابقه قوله تعالى فان خفتم ان لايقيما حدود الله لانه خطاب مع الحكام وان كان للائمة والحكام فهؤلاء لايأخذون منهن شيأ ولايؤتونهن واختار المصنف الثانى وقال الحكام وان لم يكونوا آخذين ومؤتين حقيقة الا انهم هم الذين يأمرون بالاخذ والايتاء عند الترافع اليهم فكأنهم هم الذين يأخذون ويؤتون فلما قالت جميلة ما قالت قال ثابت يارسول الله مرها فلترد على الحديقة التى اعطيتها فقال صلى الله عليه وسلم * لها ماتقولين * قالت نعم وازيده فقال عليه السلام * لاحديقته فقط * ثم قال * لثابت خذ منها ما اعطيتها وخل سبيلها ففعل وكان ذلك اول خلع وقع فى الاسلام وارتباط هذه الآية بما قبلها ان الله تعالى امر فيما قبلها بان يكون التسريح مقرونا بالاحسان وبين فى هذه الآية ان من جملة الاحسان انه اذا طلقها لايأخذ منها شيأ من الذى اعطاه من المهر وسائر ما تفضل به اليها وذلك لانه ملك بضعها واستمتع بها فى مقابلة ما اعطاها فلايجوز ان يأخذ منها شيأ ﴿قوله وهو يشوش النظم على القرآءة المشهورة﴾ وهو ان يقرأ قوله الا ان يخافا بياء الغيبة باسناد الفعل الى الزوجين بعد ذكرهما بطريق الخطاب فى قوله ولايحل لكم ان تأخذ وا مما آتيتموهن شيأ ولاشك ان ذكر الزوجين بطريق الخطاب والغيبة معا فيما هو فى حكم كلام واحد يشوش النظم واما اذا قرئ الا ان تخافا ان لاتقيما بتاء الخطاب فيهما وهى قرآءة عبدالله بن مسعود رضى الله عنه فحينئذ يرتفع اختلال النظم على الوجه المذكور وقوله تعالى الا ان يخافا استثناء مفرغ وان يخافا فى محل النصب على انه مفعول من اجله مستثنى من العام المحذوف تقديره ولايحل لكم ان تأخذوا بسبب من الاسباب الا بسبب خوف عدم اقامة حدود الله تعالى او منصوب المحل على الحال فيكون مستثنى من العام ايضا اى ولايحل لكم فى كل حال من الاحوال الا فى حال خوف ان لايقيما حدود الله ﴿قوله وقرأ حمزة ويعقوب يخافا الى آخره﴾ فيكون ان لايقيما بدلا من الضمير فى يخافا لانه يصح ان يقع موقعه تقديره الا ان يخافا عدم اقامتهما حدود الله وهذا من بدل الاشتمال كقولك ازيد ان اعجبانى علمهما وكان الاصل الا ان يخاف الولاة الزوجين ان لايقيما حدود الله فحذف الفاعل الذى هو الولاة للدلالة عليه وقام ضمير الزوجين مقام الفاعل وبقيت ان ومابعدها فى محل الرفع بدلا كما تقدم تقريره * وقال الامام الخوف المذكور فى هذه الآية يمكن حمله على الخوف المعروف وهو الاشفاق مما يكره وقوعه ويمكن حمله على الظن وذلك لان الخوف حالة نفسانية مخصوصة وسبب حصولها ظن انه سيحدث مكروه فى المستقبل واطلاق اسم المعلول على العلة مجاز مشهور فيجوز ان يطلق على هذا الظن اسم الخوف مجازا ويؤيد هذا التأويل قوله تعالى بعد هذه الآية فان طلقها فلاجناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله ﴿قوله فلاتعتدوها﴾ اى لاتتجاوزوا عنها قال الجوهرى التعدى مجاوزة الشئ الى غيره يقال عديته فتعدى اى تجاوز ﴿قوله واعلم ان ظاهر الآية الخ﴾ فان مدلولها الصريح انه لايحل للزوج ان يأخذ من المرأة شيأ عند طلاقها الا فى حالة مخصوصة وهى حالة ان يخافا ان لايقيما حدود الله فكانت الآية صريحة فى انه لايجوز الاخذ فى غير حالة الخوف مع ان جمهور المجتهدين قالوا بجواز الخلع فى حالة الخوف وفى غيرها استدلالا بقوله تعالى فان طبن لكم عن شئ منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا فاذا جاز لها ان تهب مهرها من غير ان يحصل لنفسها شئ بازآء ما تبذل كان ذلك فى الخلع الذى تصير بسببه مالكة نفسها اولى فلابد حينئذ ان يجعل قوله تعالى الا ان يخافا استثناء منقطعا كما فى قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ اى لكن ان قتل خطأ فدية مسلمة الى اهله وقال الزهرى والنخعى وداود لايباح الخلع الا عند الغضب والخوف استدلالا بظاهر الآية ويحمل الاستثناء على الاتصال ﴿قوله ولابجميع ماساق الزوج اليها﴾ فان ظاهر الآية انما دل على جواز ان يأخذ الزوج منها فى حالة الخوف شيأ مما آتاها لاجميع ما آتاها فان قوله تعالى ان تأخذوا فى محل الرفع على انه فاعل يحل ومن فى قوله مما آتيتموهن يحتمل ان تتعلق بنفس تأخذوا ومن على هذا لابتدآء الغاية ويحتمل ان تتعلق بمحذوف على انه حال من شيأ قدمت عليه لانها لو تأخرت عنه لكانت وصفا ومن على هذا للتبعيض وما موصولة وعلى التقديرين لايكون الخلع بجميع ما ساق اليها الزوج فضلا عن الزآئد واختلف العلماء فى قدر ما يجوز به الخلع فقال الشعبى والزهرى والحسن البصرى وعطاء وطاوس لايجوز ان يأخذ فوق ما اعطاها لقوله صلى الله عليه وسلم لامرأة ثابت حين

والخطاب مع الحكام واسناد الاخذ والايتاء اليهم لانهم الآمرون بهما عند الترافع وقيل انه خطاب للازواج ومابعده خطاب للحكام وهو يشوش النظم على القرآءة المشهورة (الا ان يخافا) اى الزوجان وقرئ يظنا وهو يؤيد تفسير الخوف بالظن (ان لايقيما حدود الله) بترك اقامة احكامه من مواجب الزوجية وقرأ حمزة ويعقوب يخافا على البناء للمفعول وابدال ان بصلته من الضمير بدل الاشتمال وقرئ تخافا وتقيما بتاء الخطاب (فان خفتم) ايها الحكام (ان لايقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به) على الرجل فى اخذ ما افتدت به نفسها واختلعت وعلى المرأة فى اعطائه (تلك حدود الله) اشارة الى ما حد من الاحكام (فلاتعتدوها) فلاتعتدوها بالمخالفة (ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون) تعقيب للنهى بالوعيد مبالغة فى التهديد واعلم ان ظاهر الآية يدل على ان الخلع لايجوز من غير كراهة وشقاق ولابجميع ماساق الزوج اليها فضلا عن الزآئد

قالت له نعم وازيده قال لاحديقته فقط وجمهور الفقهاء جوزوا المخالعة بالازيد والاقل والمساوى كما يشعر به عموم قوله فيما افتدت به ﴿قوله ويؤيد ذلك﴾ اى ويؤيد الحكم الاوّل مما يدل عليه ظاهر الآية وهو عدم جواز الخلع الا فى حالة الخوف فان استحقاقها للوعيد المذكور بسؤال الطلاق فى غير حالة البأس والشدة صريح فى حرمته وذلك يؤيد عدم جواز الخلع من غير ضرورة وقوله صلى الله عليه وسلم اما الزائد فلا يؤيد الحكم الثانى وهو عدم جواز الخلع بما زاد على ماساق الزوج اليها وان دل على جوازه بجميع ماساقه اليها ﴿قوله والجمهور استكرهوه﴾ اى استكرهوا كل واحد من الخلعين ﴿قوله وانه يصح﴾ عطف على قوله ان الخلع فى قوله واعلم ان ظاهر الآية يدل على ان الخلع لايجوز ﴿قوله اذا جرى بغير لفظ الطلاق﴾ مثل ان يقول خالعتك او فاديتك بكذا ذهب ابو حنيفة والامام الشافعى فى قوله الاوّل وسفيان الثورى الى ان الخلع طلقة بائنة اخذا بقول علىّ وعثمان وابن مسعود وغيرهم رضى الله عنهم وقال الامام الشافعى اخيرا واحمد انه فسخ وحجة من قال انه طلاق ان الامة اجتمعوا على انه ليس بفسخ واذا بطل كونه فسخا ثبت انه طلاق وانما قلنا انه ليس بفسخ لانه لوكان فسخا لما صح بالزيادة على المهر المسمى كالاقالة فى البيع وان لم يكن فسخا ثبت انه طلاق ومن جعله فسخا احتج بقوله تعالى فان طلقها فان ذكر هذا القول عقيب ذكر الخلع المذكور بعد الطلقتين يقتضى ان يكون هذا الطلاق طلقة رابعة لوكان الخلع طلاقا واختار المصنف كونه طلاقا وهو القول الاوّل للامام الشافعى واجاب عن لزوم تربيع الطلاق بقوله فان طلقها بان تربيعه انما يلزم ان لوكان الخلع المعدود طلاقا مرتبا على الطلقتين وكان قوله فان طلقها مرتبا على الخلع وليس كذلك فان قوله فان طلقها تفسير وتفصيل لحكم الطلاق الثالث الذى اشير اليه بقوله او تسريح باحسان وليس بطلقة رابعة مرتبة عليه وكذا الخلع فانه وان كان فى نفسه طلاقا الا انه ليس طلاقا مستقلا مرتبا على تلك الطلقة الثالثة بل آية الخلع وقعت معترضة بين الطلقة الثالثة وبين حكمها للاشارة الى ان الطلقات المذكورة قد تقع مجانا وقد تقع بعوض فانه تعالى بعدما حكم بان الطلاق الرجعى مرتان خير بين الامساك والتطليق الثالث ثم بين ان الطلاق كما يقع مجانا يقع ايضا بعوض ثم بين حكم الطلقة الثالثة فكأنه قال فان امسكها بعد الطلقتين فذاك وان طلقها بعدهما فلا تحل هى له بعد ذلك الطلاق لابطريق الرجعة ولا بتجديد العقد حتى تنكح الخ هذا على تقدير ان يكون قوله تعالى او تسريح باحسان اشارة الى الطلقة الثالثة وان لم تكن اشارة اليها بل ذكرت لبيان ان للزوج بعد الطلقة الثانية احوالا ثلاثا الاولى ان يراجعها وهو المراد بقوله فامساك بمعروف والثانية ان لا يراجعها بل يتركها حتى تنقضى العدة وتحصل البينونة وهو المراد بقوله او تسريح باحسان والثالثة ان يطلقها طلقة ثالثة وهو المراد بقوله فان طلقها فمقتضى الظاهر ان يكون نظم الآية هكذا الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فآية الخلع كالشئ الاجنبى بين هاتين الآيتين الا انها قد تخلل بينهما بناء على ان كل واحد من الرجعة والخلع لايصح الا قبل الطلقة الثالثة واما بعد الطلقة الثالثة فلا يبقى شئ منهما فلهذا السبب ذكر الله تعالى حكم الرجعة ثم اتبعه بحكم الخلع ثم ذكر بعد الكل حكم الطلقة الثالثة لانه كالخاتمة لجميع الاحكام المعتبرة فى هذا الباب وعلى كل تقدير سقط لزوم تربيع الطلاق وجملة الحكم فى هذا الباب ان الحرّ اذا طلق زوجته طلقة او طلقتين بعد الدخول بها يجوز له ان يراجعها من غير رضاها مادامت فى العدة وان لم يراجعها حتى انقضت عدتها او طلقها قبل الدخول بها او خالعها فلا تحل له الا بنكاح جديد باذنها واذن وليها فان طلقها ثلاثا فلا تحل له مالم تنكح زوجا غيره واما العبد اذا كانت تحته امة فطلقها طلقتين فانها لاتحل الا بعد نكاح زوج آخر ﴿قوله فبت طلاقى﴾ اى قطعه حيث قالت طلقنى ثلاثا وابن الزبير بفتح الزاى المعجمة وكسر الباء ورفاعة بكسر الراء وقوله مثل هدبة الثوب كناية عن العنة رواية الامام الرازى وابن غازى فى تفسيرهما هكذا وان مامعه مثل هدبة الثوب وانه طلقنى قبل ان يمسنى أفارجع الى ابن عمى رفاعة فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال *أتريدين ان ترجعى الى رفاعة* قالت نعم قال *لاحتى تذوقى عسيلته ويذوق عسيلتك* والمراد بالعسيلة الجماع شبه لذة الجماع بالعسل فلبثت ماشاء الله ثم عادت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالت ان زوجى مسنى فكذبها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال *كذبت فى الاوّل فلن اصدقك فى الآخر* فلبثت حتى قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتت ابابكر رضى الله عنه واستأذنت فقال لاترجعى اليه لانى قد شهدت رسول الله صلى الله عليه وسلم حين اتيته وقال لك ماقال فلما قبض ابو بكر رضى الله عنه اتت عمر رضى الله عنه وقالت له أفأرجع الى زوجى الاوّل فان زوجى

(الآخر)

يد ذلك قوله صلى الله عليه وسلم ايما امرأة
لت زوجها طلاقا فى غير بأس فحرام عليها
ئحة الجنة وماروى انه عليه الصلاة
سلام قال لجميلة أتردين عليه حديقته
ت اردها وازيد عليها فقال عليه السلام
الزائد فلا والجمهور استكرهوه ولكن
وه فان المنع عن العقد لايدل على فساده
ه يصح بلفظ المفاداة فانه تعالى سماه
اء واختلف فى انه اذا جرى بغير لفظ
لاق هل هو فسخ او طلاق ومن جعله
خا احتج بقوله (فان طلقها) فان تعقيبه
ع بعد ذكر الطلقتين يقتضى ان يكون
ة رابعة لوكان الخلع طلاقا والاظهر انه
ق لانه فرقة باختيار الزوج فهو كالطلاق
وض وقوله فان طلقها متعلق بقوله
لاق مرتان تفسير لقوله او تسريح
سان اعترض بينهما ذكر الخلع دلالة على
لطلاق يقع مجانا تارة وبعوض اخرى
نى فان طلقها بعد الثنتين (فلا تحل له
بعد) من بعد ذلك الطلاق (حتى تنكح
جا غيره) حتى تتزوج غيره والنكاح
الى كل منهما كالتزوج وتعلق بظاهره
قتصر على العقد كابن المسيب واتفق
ور على انه لابد من الاصابة لماروى
مرأة رفاعة قالت لرسول الله صلى الله
وسلم ان رفاعة طلقنى فبت طلاقى وان
الرحمن بن الزبير تزوجنى وان مامعه
هدبة الثوب فقال رسول الله صلى الله
وسلم أتريدين ان ترجعى الى رفاعة
نعم قال لاحتى تذوقى عسيلته ويذوق
لتك

الآخر قدمسني فقال لئن رجعت اليه لأرجمنك ﴿قوله فالآية مطلقة﴾ لانها انما تدل على ان عدم حلها له ممتد الى ان تتزوج بزوج آخر وينعقد بينهما عقد النكاح من غير تقييد ذلك العقد بكونه مؤديا الى جماع الزوج الثاني اياها فان الظاهر ان لفظ النكاح عبارة عن مجرد العقد وقد ذكر مطلقا وانما ثبت التقييد بالسنة وقيل اشتراط كل واحد ثبت بالكتاب اما اشتراط العقد فقد ثبت بقوله زوجا فان الزوجية لاتتحقق بدون العقد واما اشتراط الجماع فقد ثبت بلفظ تنكح فان لفظ النكاح يستعمل في كل واحد من الوطئ والعقد ولا وجه لحمله على العقد ههنا لان المرأة لاتزوج نفسها من زوجه فتعين حمله على الوطئ فكان ذكر لفظ الزوج دليلا على اشتراط العقد الصحيح وذكر لفظ النكاح دليلا على اشتراط الاصابة والجماع فظهر ان اشتراط كل واحد منهما ثابت بالكتاب وضعف المصنف هذا الاحتمال لان اسناد النكاح بمعنى الوطئ الى المرأة لايساعده العرف ولا اللغة اذلايقال هي واطئة وانما يقال موطوءة ﴿قوله والحكمة في هذا الحكم﴾ اى في اشتراط اصابة الزوج الثاني في التحليل وعدم كفاية مجرد العقد فيه الردع عن التسرع الى الطلاق فان الغالب ان يستنكر الزوج ان يستفرش زوجته رجل اخر وهذا الردع انما يحصل بتوقيف الحل على الدخول واما مجرد العقد فليس فيه زيادة نفرة وتهييج غيرة فلايصلح توقف الحل عليه رادعا وزاجرا عن التسرع الى الطلاق وقوله والعود والرغبة مجروران بالعطف على التسرع ﴿قوله وهو اعادة الحكم في بعض صوره للاهتمام به﴾ جواب عما يقال قوله تعالى واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن الآية لافرق بينه وبين قوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فيكون اعادة هذه الآية بعد ذكر تلك الآية تكرير الكلام واحد في موضع واحد من غير فائدة وانه لايجوز وتقرير الجواب منع ان هذا التكرير لافائدة فيه فان من ذكر حكما يتناول صورا كثيرة وكان اثبات ذلك الحكم في بعض تلك الصور اهم لم يبعد ان يعيد بعد ذكر الحكم العام تلك الصورة الخاصة مرة اخرى ليدل ذلك التكرير على ان في تلك الصورة من الاهتمام ما ليس في غيرها وههنا كذلك وذلك لان قوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فيه بيان انه لابد في مدة العدة من احد هذين الامرين واما هذه الآية ففيها بيان انه عند مشارفة العدة على الزوال لابد من رعاية احد هذين الامرين ومن المعلوم ان رعاية احد هذين الامرين عند مشارفة العدة على الزوال اولى بالوجود من سائر الاوقات التي قبل هذا الوقت وذلك لان اعظم انواع المضارة ان يطلقها ثم يراجعها مرتين عند آخر الاجل حتى تبقى في العدة تسعة اشهر فلما كان هذا اعظم انواع المضارة لم يقبح ان يعيد الله تعالى حكم هذه الصورة تنبيها على ان هذه الصورة اعظم الصور اشتمالا على المضارة واولاها بان يحترز المكلف عنها ﴿قنهى عنه بعد الامر بضده مبالغة﴾ جواب عما يقال لافرق بين ان يقال امسكوهن بمعروف وبين قوله لاتمسكوهن ضرارا لان الامر بالشئ نهي عن ضده فما الفائدة في التكرار وتقرير الجواب ان الامر لايفيد التكرار ولايدل على كون امتثال المأمور به مطلوبا في كل الاوقات فلو اقتصر على الامر لجاز للمكلف ان يمسكها بمعروف في برهة من الزمان وكان في قلبه ان يضارها فيما بعد ذلك الزمان فلما قال تعالى بعد الامر المذكور ولاتمسكوهن ضرارا دل ذلك على المبالغة في التوصية بالامساك بالمعروف لدلالته على ان الامساك المذكور مطلوب منه في جميع الاوقات فاندفعت الشبهات وزالت الاحتمالات ﴿قوله بالاعراض عنها والتهاون بها﴾ فان من امر بشئ فلم يفعله بعد ان نصب نفسه منصب الطائعين يقال انه استهزأ بذلك الامر ولعب به فعلى هذا كل من اقر انه يجب طاعة الله تعالى وطاعة رسوله ثم وصلت اليه هذه التكاليف المتقدمة في العدة والرجعة والخلع وترك المضارة ولم يشمر لادائها كان كالمستهزئ بها وهذا تهديد عظيم للعصاة من اهل الصلاة ونحوها ﴿قوله كأنه نهى عن الهزؤ واراد به الامر بضده﴾ لان المخاطبين مؤمنون ليس من شأنهم الهزؤ بآيات الله فجعل النهي المذكور كناية عن الامر كأنه قيل جدوا في الاخذ بها والعمل بما فيها ﴿قوله وقيل﴾ عطف من حيث المعنى على قوله كأنه نهى عن الهزؤ اى وقيل المراد حقيقة النهي لما روي عن ابي الدرداء رضي الله عنه انه قال كان الرجل يطلق في الجاهلية ويقول طلقت وانا لاعب ويعتق وينكح ويقول مثل ذلك فنزلت هذه الآية فقرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال «من طلق او حرر او نكح فزعم انه لاعب فهو جد» وروى ابو هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال «ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الطلاق والنكاح والعتاق» وضعف المصنف هذا الاحتمال لان الاقرب هو الاول لانه ذكر بعد ذكر التكاليف المخصوصة فيكون تهديدا عليها لا على

فالآية مطلقة قيدتها السنة ويحتمل ان يفسر النكاح بالاصابة ويكون العقد مستفادا من لفظ الزوج والحكمة في هذا الحكم الردع عن التسرع الى الطلاق والعود الى المطلقة ثلاثا والرغبة فيها والنكاح بشرط التحليل فاسد عند الاكثر وجوزه ابو حنيفة مع الكراهة وقد لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم المحلل والمحلل له (فان طلقها) الزوج الثاني (فلا جناح عليهما ان يتراجعا) اى يرجع كل من المرأة والزوج الاول الى الآخر بالزواج (ان ظنا ان يقيما حدود الله) ان كان في ظنهما انهما يقيمان ما حدده الله وشرعه من حقوق الزوجية وتفسير الظن بالعلم ههنا غير سديد لان عواقب الامور غيب تظن ولاتعلم ولانه لايقال علمت ان يقوم زيد لان أن الناصبة للتوقع وهو ينافي العلم (وتلك حدود الله) اى الاحكام المذكورة (يبينها لقوم يعلمون) يفهمون ويعملون بمقتضى العلم (واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن) اى آخر عدتهن والاجل يطلق للمدة ولمنتهاها فيقال لعمر الانسان وللموت الذي به ينتهي قال

كل حي مستكمل مدة العمر * ومود اذا انتهى اجله *

والبلوغ هو الوصول الى الشئ وقد يقال للدنو منه على الاتساع وهو المراد في الآية ليصح ان يترتب عليه (فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف) اذ لا امساك بعد انقضاء الاجل والمعنى فراجعوهن من غير ضرار او خلوهن حتى تنقضي عدتهن من غير تطويل وهو اعادة الحكم في بعض صوره للاهتمام به (ولاتمسكوهن ضرارا) ولا تراجعوهن ارادة الاضرار بهن كان المطلق يترك المعتدة حتى تشارف الاجل ثم يراجعها لتطول العدة عليها فنهى عنه بعد الامر بضده مبالغة ونصب ضرارا على العلة او الحال بمعنى مضارين (لتعتدوا) لتظلموهن بالتطويل او الالجاء الى الافتداء واللام متعلقة بضرارا اذ المراد تقييده (ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه) بتعريضها للعقاب (ولاتتخذوا آيات الله هزوا) بالاعراض عنها والتهاون بها من قولهم لمن لم يجد في الامر انما انت هازئ كأنه نهى عن الهزؤ واراد به الامر بضده وقيل كان الرجل يتزوج ويطلق ويعتق ويقول كنت ألعب فنزلت وعنه عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الطلاق والنكاح والعتاق

غيرها و لما رغبهم فى رعاية التكاليف و العمل بها بالتهديد على التهاون بها اكد ذلك بالامر بذكر نعم الله تعالى عليهم بان يشكروها و يقوموا بحقوقها فقال واذكروا الخ ﴿قوله افردهما بالذكر﴾ اشارة الى ان ما انزل فى محل النصب عطفا على نعمة الله و من فى قوله من الكتاب يجوز ان تكون تبعيضية وان تكون لبيان الجنس و يعظكم به حال من فاعل انزل و هو ضمير انزل اى اذكروا نعمته و ما انزل عليكم و اعظا به لكم و مخوّفا ﴿قوله دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين﴾ اى على ان المراد ببلوغ الاجل فى هذه الآية انقضاء العدّة حقيقة و فى الآية الاولى المشارفة على الانقضاء و ان لا تنقضى حقيقة و ذلك لان البلوغ الاوّل ذكر فى سياق الامساك بالمعروف و التسريح بالاحسان و بعد انقضاء العدّة حقيقة لا يجوز الامساك بالمعروف و التسريح بالاحسان لا يحتاج اليه بعد انقضائها حقيقة لانها اذا انقضت عدّتها حقيقة تسرّحت بنفسها فلا جرم حمل البلوغ فيها على المشارفة بخلاف الآية الثانية فانها مسوقة للنهى عن المنع من التزوّج و لا يمكن التزوّج الا بعد انقضاء العدّة حقيقة فحمل بلوغ الاجل فيها على حقيقته و العضل المنع يقال عضل فلان امته اذا منعها من التزوّج فهو يعضلها و يعضلها بضم العين و كسرها و قيل اصله الضيق يقال داء عضال اى ضيق العلاج و اعضل الداء الاطباء اذا اعياهم و يقال لمشكلات المسائل معضلات لضيق فهمها و اعضل الامر اذا اشتدّ ﴿قوله المخاطب به﴾ اى بقوله لا تعضلوهن قيد بقوله به احترازا عن قوله اذا طلقتم فان المخاطب به هو الازواج و ذكر فى المخاطب بالثانى ثلاثة احتمالات ﴿قوله لما روى﴾ اى عن الحسن انه قال فى هذه الآية حدثنى معقل بن يسار انها نزلت فيه قال كنت زوّجت اختا لى من رجل فطلقها حتى اذا انقضت عدّتها جاء يخطبها فقلت له زوجتك و أفرشتك و اكرمتك فطلقتها ثم جئت تخطبها لا و الله لا تعود اليها ابدا قال و كان رجلا لا بأس به و كانت المرأة تريد ان ترجع اليه فانزل الله تعالى هذه الآية فقلت الآن أفعل يا رسول الله فزوّجها اياه و لما كان قصة معقل بن يسار سببا لنزول هذه الآية الكريمة كان المناسب ان يكون خطاب لا تعضلوهن للاولياء فتمسك به الامام الشافعى فيما ذهب اليه من ان النكاح لا يصح الا بالولى و وجه التمسك ان المرأة لو كانت تزوّج نفسها او توكل من يزوّجها لما كان الولى قادرا على عضلها من النكاح و لو لم يكن قادرا على العضل لما نهى عنه فحيث نهى عن العضل دل على انه قادر على العضل و قدرته على ذلك تستلزم كون الولى شرطا فى النكاح و ان لا يكون للمرأة ان تزوّج نفسها اصلا و تمسك ابو حنيفة رحمه الله بقوله تعالى ان ينكحن ازواجهن على ان النكاح بغير ولىّ جائز لانه تعالى اسند النكاح اليها اسناد الفعل الى فاعله و نهى الولىّ عن العضل لا ينافى استقلالها فى امر النكاح لانه يجوز ان يكون نهى الولىّ عن العضل مبنيا على ان الغالب فى الايامى ان يرجعن الى رأى الاولياء فى باب النكاح و ان الغالب فى الاولياء ان يزوّجوهنّ تارة و يعضلوهنّ اخرى و لما كان الغالب ان يكنّ تحت رأى الاولياء و تدبيرهم كان الاولياء متمكنين من منعهنّ عن النكاح ﴿قوله لانه بسبب توقفه على اذنهنّ﴾ يعنى اسناد النكاح اليهن ليس اسنادا حقيقيا للاحاديث الدالة على اشتراط الولى فى النكاح كقوله عليه الصلاة و السلام لا نكاح الا بولىّ و شاهدى عدل بل هو من قبيل اسناد الحكم الى سببه كما قيل بنى الامير دارا و ضرب دينارا و اذن المرأة لما كان سببا لصحة نكاح الولىّ صارت كأنها هى العاقد فاسند العقد اليها ﴿قوله و قيل الازواج﴾ اى و قيل المخاطب به الازواج الذين لا يتركون نساءهم ان يتزوّجن من غيرهنّ من الازواج ظلما و قسرا و اتباعا لحمية الجاهلية و يؤيد هذا الوجه كون فلا تعضلوهن جوابا لقوله اذا طلقتم النساء و الخطاب فيه للازواج فكذا فى الجواب و نسبة العضل الى الازواج لانهم كذلك كانوا يفعلون و ان كان الخطاب الثانى للاولياء لا يناسب الجواب الشرط لان اولياء المرأة لا تعلق لهم بالطلاق اصلا فكيف يسند الطلاق اليهم و كون الخطاب الاوّل للازواج و الثانى للاولياء لا وجه له لان تقدير الآية حينئذ يكون هكذا اذا طلقتم النساء ايها الازواج فلا تعضلوهنّ ايها الاولياء و لا يخفى ركاكته الا ان المصنف اختاره حيث قدّمه فى الذكر لان جملة الخلائق من حيث حضورهم فى علمه تعالى بمثابة واحدة فيصح توجيه احد الخطابين الواقعين فى كلام واحد الى بعضهم و توجيه الخطاب الآخر الى البعض الآخر ﴿قوله و لا يتركوهنّ يتزوّجن﴾ فان قيل بعد انقضاء العدّة ليس للزوج قدرة على عضل المرأة فكيف يحتمل ان يكون خطاب لا تعضلوهن للازواج و الجواب ان الرجل قد يشتدّ ندمه على مفارقة المرأة بعد انقضاء العدّة و تلحقه الغيرة اذا رأى من يخطبها و حينئذ يعضلها اما بان يجحد الطلاق او بان يدّعى انه كان راجعا فى العدّة او بان يبدأ من يخطبها بالتهديد و الوعيد او يسيء القول فيها بان ينسب اليها امورا تنفر الرجال عنها فنهى الله تعالى الازواج عن مثل هذه الافعال و عرّفهم

و اذكروا نعمة الله عليكم) التى من جملتها
هداية و بعثة محمد صلى الله عليه و سلم
شكر و القيام بحقوقها (و ما انزل عليكم
ن الكتاب و الحكمة) القرآن و السنة
ردهما بالذكر اظهارا لشرفهما (يعظكم
) بما انزل عليكم (و اتقوا الله و اعلموا
ن الله بكل شئ عليم) تاكيد و تهديد
و اذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن) اى
قضت عدّتهن و عن الشافعى رحمه الله
الى دل سياق الكلامين على افتراق
بلوغين (فلا تعضلوهن ان ينكحن
واجهن) المخاطب به الاولياء لما روى
ها نزلت فى معقل بن يسار حين عضل
خته جيل ان ترجع الى زوجها الاوّل
لاستئناف فيكون دليلا على ان المرأة
تزوّج نفسها اذ لو تمكنت منه لم يكن لعضل
ولى معنى و لا يعارض باسناد النكاح اليهنّ
نه بسبب توقفه على اذنهنّ و قيل الازواج
ذين يعضلون نساءهم بعد مضىّ العدّة
لا يتركونهنّ يتزوّجن عدوانا و قسرا لان
لآية جواب قوله و اذا طلقتم النساء و قيل
اولياء و الازواج و قيل الناس كلهم

ان تركها ازكى واطهر من دنس الآثام وسوآء كان الخطاب للاولياء او للازواج يكون الازواج فى قوله ان ينكحن ازواجهنّ مجازا اما اذا كان للاولياء فلأن المراد بالازواج هم الذين طلقوهنّ قبل وهؤلاء لم يبقوا ازواجا لهم بعد انقضاء عدّتهنّ الا انه اطلق عليهم لفظ الازواج باعتبار انهم كانوا ازواجا لهم قبل ذلك واما اذا كان الخطاب للازواج فلان معنى قوله ان ينكحن ازواجهنّ ان ينكحن انفسهن ممن شئن ان يكن ازواجا لهم على طريق تسمية الشئ باسم مايؤول اليه ﴿قوله اذا نشب بيضها﴾ اى احتبس ﴿قوله الخطاب﴾ جمع خاطب سوآء كان زوجها الاوّل الذى طلقها او من يكون بصدد الزوجية سمى زوجا لها باعتبار مايؤول اليه وذكر فى ناصب اذا احتمالين الاوّل ان يكون ظرفا لان ينكحن اى ان ينكحن وقت التراضى والثانى ان يكون ظرفا لقوله لاتعضلوهن اى لاتعضلوهن وقت التراضى والاوّل هو الاظهر واذا على التقديرين متمحضة للظرفية ﴿قوله المروءة﴾ اى الرجولية اصلها المرّوة من المروّ ﴿قوله بالمعروف﴾ متعلق بمحذوف على انه حال من فاعل تراضوا اى اذا تراضوا ملتبسين بالمعروف من العقد الصحيح والمهر الجائز والتزام حسن المعاشرة وشهود عدول ﴿قوله اشارة الى مامضى ذكره﴾ اى الامر الذى تلى عليكم من ترك العضل ايها الاولياء او الازواج او ايها الناس كلهم وتوحيد كاف الخطاب مع كون المخاطب جمعا اما على تأويل القبيل اوكل واحد اوتكون الكاف لمجرّد توجيه الكلام الى الحاضر مع قطع النظر عن كونه واحدا اوجمعا ﴿قوله والفرق﴾ مجرور معطوف على الخطاب والحاضر والمنقضى بمعنى القريب والبعيد وفى تفسير الراغب ان قيل لم قال ذلك يوعظ به ثم قال ذلكم ازكى لكم قيل فى ذلك اجوبة احدها ان كاف الخطاب مع ذا تارة تفيد الخطاب فيراعى فيه المخاطبون فيثنى ويجمع ويؤنث بحسبهم وتارة يعتبر به الفرق بين القريب والبعيد فيقال ذا لما يتصوّر قريبا وذلك لما يتصوّر بعيدا فلا يثنى ولا يجمع فعلى هذا ذلك وذلكم والثانى ان الكاف الاوّل للنبىّ صلى الله عليه وسلم والثانى للكافة وعلى هذا قوله تعالى يا ايها النبىّ اذا طلقتم النساء وفائدة ذلك ان قوله ذلك اشارة الى حقائق ماتقدم ولايكاد يتصوّره الا هو عليه الصلاة والسلام ومن يدانيه من اولياء الله عزّ وجلّ وذلكم اشارة الى العمل به والعمل به تشارك فيه كافة المسلمين الى هنا عبارة الراغب ثم ذكر احتمال تأويل الجماعة بالقبيل او بكل واحد ﴿قوله انفع﴾ فسر قوله تعالى ازكى بانفع اشارة الى ان ازكى من زكا الزرع اذا نما فيكون اشارة الى استحقاق الثواب وقوله واطهر اشارة الى ازالة الذنوب التى هى ارجاس معنوية والمفضل عليه محذوف للعلم به اى من العضل ﴿قوله يعلم مافيه من النفع والصلاح﴾ اى يعلمه على التفصيل فان المكلف وان كان يعلم وجه الصلاح فى هذه التكاليف على سبيل الاجمال الا ان التفصيل غير معلوم له واما الله تعالى فانه العالم بتفاصيل الحكم فى كل ماامر به ونهى عنه وبينه لعباده سبحان من لايعزب عن علمه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض ﴿قوله ومعناه الندب﴾ والذى يدل على ان هذا الامر غير محمول على الوجوب قوله تعالى فان ارضعن لكم فآتوهنّ اجورهنّ ولو وجب عليها الرضاع لما استحقت الاجرة ويدل عليه ايضا قوله تعالى وان تعاسرتم فسترضع له اخرى وهذا نص صريح فى نفى الوجوب عليها ولما لم يكن الارضاع واجبا عليها تعين ان يكون هذا الامر محمولا على الندب ووجه الندب ان تربية الطفل بلبن الام اصلح له من سائر الالبان وان شفقة الامّ اتم من شفقة غيرها ثم ان حكم الندب انما هو على تقدير ان لايضطرّ الولد الى لبن امه اما ان بلغ حالة الاضطرار بان لايوجد غير الامّ او لا يرضع الطفل الا منها فحينئذ يجب عليها الارضاع عند ذلك كما يجب على كل احد مواساة المضطر فى الطعام والى هذا اشار المصنف بقوله او الوجوب فيختص الخ ﴿قوله والوالدات يعم المطلقات وغيرهن﴾ اذ اللفظ العام يجب تركه على عمومه اذا لم يقم دليل التخصيص ومن ذهب الى ان المراد بالوالدات المطلقات منهنّ استدل عليه بوجهين الاوّل انه تعالى ذكر هذه الآية عقيب آية الطلاق وبيان مايتعلق به من الاحكام وقد يتفق وقوع الطلاق فى حال صغر مابين الزوجين من الولد فاحتيج الى بيان ان ذلك الولد من احق به وان ارضاعه على من هو لاسيما اذا اوحش الزوج الزوجة بتطليقها فانها تبغضه المرأة وتعاديه فحملها بغضها على ايذاء الولد من حيث ان ايذاء الولد يتضمن ايذاء الزوج المطلق وايضا ربما ترغب فى ازواج زوج آخر وذلك يحملها على اهمال امر الطفل فلما كان هذا الاحتمال قائما لاجرم ندب الله تعالى الوالدات المطلقات الى رعاية جانب الاطفال والاهتمام بشأنهم فقال والوالدات يرضعن اولادهنّ والوجه الثانى ماذكره السدى من ان المراد بالوالدات المطلقات لان الله تعالى قال بعد هذه الآية وعلى المولود له رزقهنّ وكسوتهنّ بالمعروف ولو كانت الزوجية باقية لوجب على الزوج ذلك بسبب الزوجية لا لاجل

والمعنى لايوجد فيما بينكم هذا الامر فانه اذا وجد بينهم وهم راضون به كانوا كالفاعلين له والعضل الحبس والتضييق ومنه عضلت الدجاجة اذا نشب بيضها فلم يخرج (اذا تراضوا بينهم) اى الخطاب والنساء وهو ظرف لان ينكحن او لاتعضلوهنّ (بالمعروف) بما يعرفه الشرع وتستحسنه المروّة حال من الضمير المرفوع او صفة لمصدر محذوف اى تراضيا كائنا بالمعروف وفيه دلالة على ان العضل عن التزوّج من غير كفوء غير منهىّ (ذلك) اشارة الى مامضى ذكره والخطاب للجمع على تأويل القبيل اوكل واحد او ان الكاف لمجرّد الخطاب والفرق بين الحاضر والمنقضى دون تعيين المخاطبين او للرسول صلى الله عليه وسلم على طريقة قوله يا ايها النبى اذا طلقتم النساء للدلالة على ان حقيقة المشار اليه امر لايكاد يتصوّره كل احد (يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر) لانه المتعظ به والمنتفع (ذلكم) اى العمل بمقتضى ماذكر (ازكى لكم) انفع (واطهر) من دنس الآثام (والله يعلم) مافيه من النفع والصلاح (وانتم لاتعلمون) لقصور علمكم (والوالدات يرضعن اولادهنّ) امر عبر عنه بالخبر للمبالغة ومعناه الندب او الوجوب فيختص بما اذا لم يرتضع الصبىّ الا من امه او لم يكن له ظئر او عجز الوالد عن الاستئجار والوالدات يعم المطلقات وغيرهنّ وقيل يختص بهنّ اذ الكلام فيهنّ

الرضاع و يمكن الجواب عن الاول بان هذه الآية مشتملة على حكم مستقل بنفسه فلم يجب تعلقها بما قبلها و عن الثانى
بانه لا يبعد ان تستحق المرأة قدرا من المال لمكان الزوجية و قدرا آخر لاجل الارضاع و لا منافاة بين الامرين و قال
الامام الواحدى فى الوسيط الاولى ان يحمل الوالدات على الزوجات فى حال بقاء النكاح لان المطلقة لا تستحق
الكسوة و انما تستحق الاجرة فان قيل اذا كانت الزوجية باقية فهى مستحقة النفقة و الكسوة بسبب النكاح سواء
ارضعت الولد اولم ترضعه فما وجه تعلق هذا الاستحقاق بالارضاع *قلنا النفقة و الكسوة تجبان فى مقابلة التمكين
فان اشتغلت بالحضانة و الارضاع لم تتفرغ لخدمة الزوج فربما يتوهم متوهم ان نفقتها و كسوتها تسقطان بالخلل
الواقع فى خدمة الزوج فقطع الله ذلك الوهم بايجاب الرزق و الكسوة و ان اشتغلت المرأة بالارضاع هذا كله كلام
الواحدى نقله عنه صاحب الكبير و اللباب ﴿قوله لانه مما يتسامح فيه﴾ فيقال اقمت عند فلان حولين بمكان
كذا و انما اقام فيه حولا و بعض الحول الثانى و يقال ايضا اليوم يومان منذ لم اره و المراد يوم و بعض اليوم الآخر
و الحول اصله من حال الشئ يحول اذا انقلب و الحول ينقلب من الوقت الاول الى الثانى ﴿قوله بيان للتوجه
اليه الحكم﴾ اى هذا الحكم نازل و مبين لمن اراد اتمام الرضاع و نحوه اللام فى قوله تعالى هيت لك فانه لبيان
المهيت به اى بيان الشخص الذى قيل له هيت و هيت اسم فعل بمعنى هلم فاللام فى مثله يؤتى به بعد استكمال الكلام
لتأكيد ما يفهم من الكلام السابق فان معنى هيت لك هلم انت فان لفظ انت جئ به بعد تمام الكلام لتأكيد المنوى
فى هلم و هيت فكذا قوله لك بمعنى هذا الخطاب لك و كذا اللام فى قوله سقيا لك فان اللام فيه لبيان المدعو له بالسقى
و كذا قوله تعالى و الوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد اى هذا الحكم لمن اراد ان يتم الرضاعة فقوله
لمن اراد خبر مبتدأ محذوف ﴿قوله او متعلق بيرضعن﴾ فتكون اللام للتعليل و من واقعة على الآباء اى
الوالدات يرضعن لاجل من اراد اتمام الرضاع من الآباء و هذا نظير قولك ارضعت فلانة لفلان ولده و كلمة من فى
الوجه الاول يحتمل ان يراد بها الوالدات فقط اوهن و الآباء معا كل ذلك محتمل فيه ﴿قوله وهو دليل على ان اقصى
مدة الارضاع حولان و لا عبرة به بعدهما﴾ يعنى ان المقصود من التحديد بالحولين بيان ان للرضاع حكما خاصا فى
الشريعة و هذا ما اشار اليه النبى عليه الصلاة و السلام بقوله *يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب* و المقصود من
هذا التحديد بيان ان الرضاع الذى تثبت به الحرمة هو ما يكون فى الحولين و لا يحرم ما يكون بعد الحولين و هو مذهب
الامام الشافعى رحمه الله و قال ابو حنيفة رحمه الله مدة الرضاع ثلاثون شهرا ﴿قوله و انه يجوز ان ينقص عنه﴾
فان التحديد بالحولين ليس تحديد ايجاب لقوله تعالى بعد ذلك لمن اراد ان يتم الرضاعة * و لما علق الاتمام بالارادة ثبت ان
هذا الاتمام غير واجب لقوله تعالى فان ارادا فصالا عن تراض منهما و تشاور فلا جناح عليهما فثبت انه ليس المقصود
من ذكر هذا التحديد ايجاب الارضاع فى هذه المدة و انما المقصود من التحديد بالحولين بيان انه لا عبرة بما يقع بعد
الحولين كما مر آنفا روى ان رجلا جاء الى على رضى الله عنه فقال تزوجت جارية بكرا و ما رأيت بها ريبة ثم ولدت لستة
اشهر فقال على رضى الله عنه قال الله تعالى و حمله و فصاله ثلاثون شهرا و قال تعالى و الوالدات يرضعن اولادهن حولين
كاملين فالحمل ستة اشهر و الولد ولدك *و عن عمر رضى الله عنه انه جئ بامرأة وضعت لستة اشهر فشاور فى رجمها فقال
ابن عباس رضى الله عنهما ان خاصمتكم بكتاب الله تعالى لخصمتكم ثم ذكر هاتين الآيتين و استخرج منهما ان اقل الحمل ستة
اشهر فكأنما ايقظهم من المنام ثم انه تعالى لما وصى الام برعاية جانب الطفل فى قوله تعالى و الوالدات يرضعن اولادهن
حولين كاملين وصى الاب برعاية جانب الام حتى تقوى على رعاية مصلحة الطفل و امره بان يرزقها و يكسوها
بالمعروف سواء كان ذلك المعروف محدودا بشرط و عقد ام لا و قد يكون غير محدود الا من جهة العرف لانه اذا قام
بما يكفيها من طعامها و كسوتها فقد استغنى عن تقدير الاجرة فقال و على المولود له رزقهن و كسوتهن بالمعروف
و هذه الجملة اسمية قدم فيها الخبر على المبتدأ و الالف و اللام فى المولود بمعنى الذى و له قائم مقام الفاعل للمولود و ضمير
له عائد الى الموصول تقديره و على من ولد له رزقهن اى من ولدت الوالدات الاولاد له فحذف الفاعل و هو الوالدات
و المفعول و هو الاولاد و اقيم هذا الجار و المجرور مقام الفاعل و قوله بالمعروف يجوز ان يتعلق بكل واحد من قوله
رزقهن و كسوتهن على سبيل التنازع ﴿قوله و تغيير العبارة﴾ فانه لو قيل و على الاب لم تحصل الاشارة الى المعنى
المقتضى لوجوب الارضاع عليها و لا الى المعنى المقتضى لوجوب مؤن المرضعة عليه بخلاف قوله و على المولود له
رزقهن فانه لدلالته على كون الام والدة و انها انما ولدت الولد للاب يشعر بان الارضاع انما وجب عليهن لكونهن والدة

حولين كاملين) اكده بصفة الكمال لانه
تسامح فيه (لمن اراد أن يتم الرضاعة) بيان
وجه اليه الحكم اى ذلك لمن اراد اتمام
ضاعة او متعلق بيرضعن فان الاب يجب
ه الارضاع كالنفقة و الام ترضع له وهو
ل على أن اقصى مدة الارضاع حولان
عبرة به بعدهما و انه يجوز أن ينقص
(و على المولود له) اى الذى يولد له يعنى
الد فان الولد يولد له و ينسب اليه و تغيير
ارة للاشارة الى المعنى المقتضى لوجوب
ضاع و مؤن المرضعة عليه (رزقهن
سوتهن) اجرة لهن

وبان مؤن المرضعة انما وجبت عليه لكونه مولودا له على طريق ترتب الحكم على الوصف المناسب للعلية روى ان المأمون بن الرشيد لما طلب الخلافة عابه هشام بن علي فقال بلغني انك تريد الخلافة وكيف تصلح لها وانت ابن امة فقال كان اسمعيل ابن امة واسحق عليهما الصلاة والسلام ابن حرة فاخرج الله تعالى من صلب اسمعيل خير ولد آدم وانشد

لا تزرين بفتى من ان تكون له ✻ ام من الروم او سوداء دعجاء

فانما امهات الناس اوعية ✻ مستودعات وللآباء ابناء

قوله ومنعها ابو حنيفة مادامت زوجة او معتدة نكاح فانه لو استأجر منكوحته على ارضاع ولده منها لم تستحق الاجر عندنا والمبانة اذا استؤجرت لذلك بعد انقضاء عدتها استحقت الاجر بالاجماع ولو امتنعت المنكوحة من الارضاع لم تجبر عليه بالاجماع **قوله** تعالى لا تكلف نفس الجمهور على ان تكلف مبني للمفعول ونفس قائم مقام الفاعل وهو الله تعالى ووسعها مفعول ثان وهو مستثنى مفرغ لان كلف يتعدى الى اثنين والتكليف الالزام ومعنى تكلف الامر اي اجتهد في اظهار اثره والتكليف اصله فيما جبلت به الانسان كلفا **قوله** تعليل لايجاب المؤن يعني انه استئناف كأنه قيل لم لم تجب مؤن الامهات على انفسهن ولم قيدت تلك المؤن بكونها بالمعروف فاجيب بانهن غير قادرات على الكسب لضعف بنيتهن واحتباسهن لنفقة الازواج فلو اوجب مؤنهن على انفسهن لزم تكليف العاجز وكذا لو اوجبت تلك المؤن على الازواج على خلاف المعروف وقوله والتقييد مجرور بالعطف على الايجاب **قوله** بدلا من قوله لا تكلف لانها جملة خبرية مثلها بحسب اللفظ وان كانت الاولى خبرية لفظا ومعنى وهذه خبرية لفظا نهية معنى ويدل عليه قرآءة باقي السبعة لا تضار بفتح الراء المشددة على ان لا ناهية جازمة فسكنت الراء الاخيرة للجزم وقبلها راء ساكنة مدغمة فيها فالتقى الساكنان فحركت الثانية بالفتح وان كان الكسر اصلا في تحريك الساكن لاجل الوقف اذهي اخت الكسرة مع ان الفتحة اخف الحركات **قوله** واصله على القرآءتين تضارر بالكسر اي بكسر الراء الاولى فتكون المرأة هي الفاعلة او بفتح الراء الاولى فتكون المرأة هي المفعول بها الضرار وعلى الوجه الاول يكون المعنى لا تفعل المرأة الضرار بالاب بولدها اي بسبب ايصال الضرر الى الولد وذلك بان تمتنع المرأة من ارضاعه مع ان الاب يوسع عليها في النفقة من الرزق والكسوة فتلقي الولد عليه ثم قال ولا مولود له اي لا يفعل الاب الضرار بالام بان ينزع الولد منها مع رغبتها في امساكه وشدة محبتها له وعلى الوجه الثاني معناه لا تضارر اي لا يفعل الاب الضرار بالام بان ينزع الولد منها ولا مولود له بولده اي ولا تفعل الام الضرار بالاب بان تلقي الولد عليه والمعنيان يرجعان الى شيء واحد وهو ان يغيظ احدهما صاحبه بسبب الولد فان قيل لم قيل تضار والفعل لواحد اجيب بان فيه وجوها احدها ان معناه المبالغة فان ايذاء من يؤذيك اقوى من ايذاء من لا يؤذيك وثانيها ان المعنى لا يضار الاب والام الابن بان لا ترضع الام او يمنعها الاب وينزعه منها وثالثها ان كل واحد منهما لما قصد باضرار الولد اضرار صاحبه تحققت المضارة بينهما حقيقة **قوله** وعلى الوجه الاول وهو ان يكون اصل لا تضار بكسر الراء الاولى يجوز ان يكون تضار بمعنى تضر وان تكون الباء من صلته اي لا تضر والدة بولدها ومعنى كون الباء من صلة تضر ان تكون متعلقة به معدية له الى المفعول كهي في ذهبت بزيد ويكون ضار بمعنى أضر فان فاعل يجيء بمعنى افعل نحو باعدته وابعدته **قوله** وقرئ لا تضار اي بسكون الراء مشددة كأنه اجرى الوصل مجرى الوقف فسكن وقرئ بسكونها مخففة على ان يكون من ضاره يضيره بمعنى ضره يضره ويكون السكون لاجراء الوصل مجرى الوقف **قوله** واضافة الولد اليها يعني ان حق الولد ان يضاف الى الاب فالحكمة في اضافته تارة الى الام واخرى الى الاب اجاب عنه بان المرأة لما نهيت عن المضارة اضيف اليها الولد استعطافا لها عليه فكأنه قيل ان الولد ليس باجنبي منها فمن حقها ان تشفق عليه فكيف تضار الاب بسبب اضرارها بولدها وكذلك الوالد **قوله** وهو الصبي اي نفسه فانه وارث ابيه المتوفى لان الصبي ان كان له مال وجب اجر ارضاعه في ماله وان لم يكن له مال اجبرت امه على ارضاعه ولا يجبر على نفقة الصبي الا الوالدان وهو قول الامام مالك والامام الشافعي رحمهما الله وهذا المعنى موافق لظاهر الآية لكن لا معنى للتقييد بموت الاب لان اجرة الرضاع من مال الصبي اذا كان له مال في حياة الاب ومماته **قوله** وقيل اي قال سفيان وجماعة المراد من الوارث الباقي من الابوين وجاء في الدعاء المشهور واجعله الوارث منا اي الباقي قال سعد المحققين وجعل الوارث بمعنى الباقي وان كان صحيحا لغة فقلق في هذا المقام اذ ليس لقولنا

واختلف في استئجار الام فجوزه الشافعي ومنعه ابو حنيفة مادامت زوجة او معتدة نكاح (بالمعروف) حسب ما يراه الحاكم ويفي به وسعه (لا تكلف نفس الا وسعها) تعليل لايجاب المؤن والتقييد بالمعروف ودليل على انه تعالى لا يكلف العبد بما لا يطيقه وذلك لا يمنع امكانه (لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده) تفصيل له وتقريب اي لا يكلف كل واحد منهما الآخر ما ليس في وسعه ولا يضاره بسبب الولد وقرأ ابن كثير وابو عمرو ويعقوب لا تضار بالرفع بدلا من قوله لا تكلف واصله على القرآءتين تضارر بالكسر على البناء للفاعل او الفتح على البناء للمفعول وعلى الوجه الاول يجوز ان يكون بمعنى تضر والباء من صلته اي لا تضر الوالدة بالولد فتفرط في تعهده وتقصر فيما ينبغي له وقرئ لا تضار بالسكون مع التشديد على نية الوقف وبه مع التخفيف على انه من ضاره يضيره واضافة الولد اليها تارة واليه اخرى استعطاف لهما عليه وتنبيه على انه حقيق بان يتفقا على استصلاحه والاشفاق فلا ينبغي ان يضرا به او يتضارا بسببه (وعلى الوارث مثل ذلك) عطف على قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن وما بينهما تعليل معترض والمراد بالوارث وارث الاب وهو الصبي اي يمان المرضعة من ماله اذا مات الاب وقيل الباقي من الابوين من قوله عليه الصلاة والسلام واجعله الوارث منا وكلا القولين يوافق مذهب الشافعي اذ لا نفقة عنده فيما عدا الولادة

فالنفقة على الاب او على من بقي من الاب و الام معنى يعتد به و قد يقال معناه و النفقة على الاب عند بقائهما و على الباقي منهما اذا مات احدهما و به يندفع الاضطراب **﴿قوله و قيل وارث الطفل﴾** اي قال ابن ابي ليلى المراد بالوارث وارث الصبي على الاطلاق اي سوآء كان ذا رحم محرم منه او لم يكن و سوآء كان من الرجال او النساء فتجب عليهم نفقة الصبي على قدر انصبائهم من ميراث الصبي و ذهب ابو حنيفة الى ان المراد وارث الصبي مقيدا بقيد كونه ذا رحم محرم من الصبي بحيث لا يجوز النكاح على تقدير ان يكون احدهما ذكرا و الآخر انثى وقال ابو زيد المراد وارث الصبي بقيد كونه من عصباته فلا يجب على النساء كالام و الاخوة و الاخوات من الام **﴿قوله اي فصالا﴾** الفصل ضد الوصل و يسمى الفطام فصالا لانه انما يكون بفصل الطفل عن الاغتذآء بلبن امه الى غيره من الاقوات لما بين الله تعالى تمام مدة الرضاع بقوله حولين كاملين بين بهذه الآية ان الفطام قبل الحولين جائز باتفاق الابوين و تشاورهما **﴿قوله فحذف المفعول الاول للاستغناء عنه﴾** اي بدلالة الاسترضاع عليه لان الاسترضاع انما يكون من المرضعات و الحاصل ان ارضع يتعدى الى واحد و اذا نقل الى استرضع يتعدى الى اثنين بنفسه يقال ارضعت المرأة ولدها و استرضعتها الولد فان الفعل قد يعدى بالسين على قلة نحو استسقيت زيدا ماء و استطعمته خبزا فكما ان ماء و خبزا منصوبان لا على اسقاط الخافض كذلك اولادكم و قيل يتعدى الى الثاني بحرف الجر و التقدير ان تسترضعوا المراضع لاولادكم فحذف المفعول الاول و حرف الجر من الثاني فهو نظير امرتك الخير و التقدير امرتك بالخير و نظيره في حذف اللام قوله تعالى و اذا كالوهم او وزنوهم يخسرون اي كالوا لهم او وزنوا لهم **﴿قوله و اطلاقه يدل على ان للزوج ان يسترضع الولد﴾** و في الكبير و اللباب قد تقدم ان الام احق بالرضاع فان حصل ثمه مانع عن ذلك جاز العدول عنها الى غيرها بوجوه منها ان تتزوج بزوج آخر فان قيامها بحق ذلك الزوج يمنعها من الرضاع و منها انه اذا طلقها الزوج الاول فقد تكره الرضاع حتى يتزوج بها زوج آخر و منها ان تأبى المرأة عن ارضاع الولد ايذآء للزوج المطلق و ايحاشا له و منها ان تمرض او ينقطع لبنها فعند احد هذه الوجوه اذا وجدنا مرضعة اخرى و قبل الطفل لبنها جاز العدول عن الام الى غيرها و اما اذا لم نجد مرضعة اخرى او وجدناها لكن الطفل لا يقبل لبنها فههنا الارضاع واجب على الام الى هنا كلامهما و ليس فيه تعريض لاحتمال ان الزوج اذا اراد ان يسترضع ولده من غيرها ان تحقق من قبل الام ما يمنعها عن الارضاع هل على الزوج فيه جناح او لا و المصنف استدل بظاهر الآية على انه لا جناح عليه في ذلك من حيث انه تعالى نفى عنه الجناح مطلقا **﴿قوله ما اردتم ايتاءه﴾** اي اعطاءه لما ورد على ظاهر النظم ان اذا ظرف لما يستقبل فيكون سلمتم بمعنى الاستقبال و قوله آتيتم ماض فيلزم ان يكون ما تحقق ايتاؤه مسلما في المستقبل بعد الايتاء و هو تحصيل الحاصل اول قوله ما آتيتم بما اردتم ايتاءه فاندفع الاشكال و كذا قرآءة ما اتيتم معناه ما اردتم فعله اذ لا يستقيم على ظاهره كما توهم بخلاف قرآءة ما اوتيتم كذا في السعدية و قرأ الجمهور ما آتيتم بالمد ههنا و في الروم و ما آتيتم من ربا و قصرهما ابن كثير و روى شيبان عن عاصم اوتيتم مبنيا للمفعول اي ما اقدركم الله عليه و آتى في قرآءة الجمهور بمعنى اعطى فهي تتعدى الى اثنين احدهما ضمير يعود على ما الموصولة و الآخر ضمير يعود على المراضع و التقدير ما آتيتموهن اياه و اما قرآءة القصر فمعناه جئتم و فعلتم يقال اتيت جميلا اذا فعلته فالمعنى اذا سلمتم ما جئتم و فعلتم قال ابو علي ما اتيتم اي اتيتموه يعني اتيتم نقده او اعطاءه فحذف المضاف و اقيم المضاف اليه مقامه و اما قرآءة عاصم فمعناها ما آتاكم الله و اقدركم عليه من الاجرة **﴿قوله و ليس اشتراط التسليم الخ﴾** جواب عما يقال اذا سلمتم ما آتيتم شرط لدفع الجناح في الاسترضاع فيلزم انه لو لم يسلم اليهن اجرة الرضاع يكون عليهم جناح في الاسترضاع و ليس كذلك بالاتفاق و حاصل الجواب ان جعل التسليم مقارنا لعقد الاسترضاع ليس شرطا لصحة العقد في نفسه بل هو شرط لانتفاء ما هو جناح و تقصير في تربية الطفل لان نفس المرضعة تطيب بتعجيل الاجرة و يصير ذلك سببا لصلاح حال الطفل و الاحتياط في مصالحه كأنه قيل اذا سلمتم اجرة الارضاع الى المرضعة وقت العقد ينتفي عنكم جناح التقصير و ترك الاحتياط في امر الطفل **﴿قوله اي و ازواج الذين الخ﴾** لما كان قوله تعالى و الذين يتوفون منكم و يذرون ازواجا يعني الموصول و صلته و ما عطف عليه في محل الرفع بالابتدآء و كانت الجملة الفعلية خبره مع كونها خالية عن الضمير العائد الى المبتدأ احتيج الى ارتكاب الحذف و المحذوف اما مضاف و التقدير و ازواج الذين الخ و يدل على هذا المحذوف قوله يذرون ازواجا و ضمير يتربصن يرجع الى المضاف المحذوف و اما ضمير عائد الى المبتدأ

ل وارث الطفل و اليه ذهب ابن ابي ليلى
ل وارثه المحرم منه و هو مذهب ابي حنيفة
ل عصباته و به قال ابو زيد و ذلك اشارة
ما وجب على الاب من الرزق و الكسوة
ن ارادا فصالا عن تراض منهما و تشاور)
فصالا صادرا عن التراضي منهما و التشاور
ما قبل الحولين و التشاور و المشاورة
شورة و المشورة استخراج الرأي من شرت
سل اذا استخرجته (فلا جناح عليهما)
لك و انما اعتبر تراضيهما مراعاة لصلاح
فل و حذرا ان يقدم احدهما على
ضر به لغرض او غيره (و ان اردتم
سترضعوا اولادكم) اي تسترضعوا المراضع
ادكم يقال ارضعت المرأة الطفل
ترضعتها اياه كقولك انجح الله حاجتي
نجحته اياها فحذف المفعول الاول
ستغناء عنه (فلا جناح عليكم) فيه
لاقه يدل على ان للزوج ان يسترضع الولد
ع الزوجة من الارضاع (اذا سلمتم)
لمراضع (ما آتيتم) ما اردتم ايتاءه كقوله
ى اذا قمتم الى الصلاة و قرأ ابن كثير ما اتيتم
ى اليه احسانا اذا فعله و قرئ اوتيتم
ما آتاكم الله و اقدركم عليه من الاجرة
عروف) صلة سلمتم اي بالوجه المتعارف
حسن شرعا و جواب الشرط محذوف
عليه ما قبله و ليس اشتراط التسليم لجواز
ترضاع بل لسلوك ما هو الاولى و الاصلح
ل (و اتقوا الله) مبالغة في المحافظة على
رع في امر الاطفال و المراضع
اعلموا ان الله بما تعملون بصير) حث
يد (و الذين يتوفون منكم و يذرون
جا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر و عشرا)
ازواج الذين او و الذين يتوفون منكم
ون ازواجا يتربصن بعدهم كقولهم
ن منوان بدرهم و قرئ يتوفون بفتح اليا
ستوفون اجالهم

المذكور كما فى قوله السمن منوان بدرهم اى منه وكذا ههنا التقدير يتربصن بعدهم اوبعد موتهم وقرأ الجمهور يتوفون مبنيا لما لم يسم فاعله ومعناه يموتون ويقبضون قال تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها واصل التوفى اخذ الشئ وافيا كاملا يقال توفى الشئ اذا استوفاه فمن مات فقد اخذ عمره وافيا كاملا واستوفاه وقرأ على بن ابى طالب رضى الله عنه ورواها المفضل عن عاصم بفتح الياء على بنائه للفاعل ومعنا يستوفون آجالهم

قوله وتأنيث العشر حيث جاء بلفظ التأنيث اى بدون التاء اعتبارا بكون معدودها الليالى والليالى مؤنث قال تعالى سبع ليال وثمانية ايام والوجه فى اعتبار الليالى وجعلها مبدأ للتاريخ ان شهور العرب قرية وابتداؤها من طلوع الهلال وهو فى الليل فيكون الليل فى تاريخهم سابقا على النهار فلهذا خصوا تاريخهم بالليالى دون الايام حتى قالوا صمنا عشر ليال والصوم انما يكون فى الايام وتذكير المعدود يقتضى زيادة التاء فى اسم العدد من الثلاثة الى العشرة **قوله استظهارا** اى استعانة بتلك الزيادة على العلم ببرآءة الرحم وقيل انما قدرت عدة الوفاة باربعة اشهر وعشر والله اعلم لان الولد يكون اربعين يوما نطفة واربعين يوما علقة واربعين يوما مضغة ثم ينفخ فيه الروح فى العشر فلما كان الامر كما ذكرنا امرت بتربص اربعة اشهر وعشر ليتبين الحمل ان كان بها

قوله كما قاله الامام الشافعى وعند ابى حنيفة لاوجه لايجاب العدة المذكورة على الكتابية لان الكفار ليسوا بمخاطبين بفروع الايمان **قوله كما قاله الاصم** خلافا لسائر الفقهاء فانهم قالوا عدة المتوفى عنها زوجها اذا كانت امة شهران وخمسة ايام نصف عدة الحرة باجماع السلف لان الرق منصف * واعلم ان موضوع القضية فى كل واحد من قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وقوله فى سورة الطلاق واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن عام من وجه وخاص من وجه آخر بالنسبة الى موضوع الاخرى لتصادقهما فى الحامل المتوفى عنها زوجها وصدق موضوع الاولى بدون موضوع الثانية فيمن يتوفى عنها زوجها وهى غير حامل وصدق الثانية بدون موضوع الاولى فى الحامل المطلقة وقد حكم على كل واحد من موضوع الآيتين بحكم على حدة يخالف ما حكم به على موضوع الآية الاخرى فلم يمكن ان يعمل بهما فى مدة تتناولهما فاختار المصنف ان يحافظ على عموم آية واولات الاحمال ويعمل بها فى حق جميع من صدق عليه عنوان موضوعها حرة كانت اوامة ومطلقة كانت اومتوفى عنها زوجها ويلزم من ذلك ان يخص عموم ازواجا المذكور فى هذه السورة بغير الحامل واستدل على ذلك بوجوه الاول ان نحو ذوات الاحمال فى قوله واولات الاحمال عام بذاته مع قطع النظر عن امر خارج عن نفس اللفظ بخلاف عموم ازواجا فانه نكرة فى سياق الاثبات ولا عموم لها بذاتها عند الجمهور وعموم ازواجا فى الآية ليس لنفس اللفظ بل عام بالعرض حيث فهم العموم من وقوعه فى حيز صلة الموصول العام بذاته ولما كان عموم ازواجا بالعرض لم يصلح معارضا للعموم العام بذاته والثانى ان الحكم فى آية سورة الطلاق معلل بكون المعتدة ذات حمل لما تقرر من ان تعليق الحكم على الوصف الصالح للعلة يشعر بعليته لذلك الحكم وتعليله بذلك الوصف ولاشك ان كون الرحم مشغولا بحق الغير يصلح لان يكون علة لكون انقضاء العدة مشروطا بفراغ الرحم عنه وان هذه العلة متحققة فى الحامل المتوفى عنها زوجها كتحققها فى الحامل المطلقة فيجب ان يتحقق الحكم حيث تحققت العلة فيه بخلاف الحكم بالتربص فانه غير معقول المعنى بل هو امر تعبدى لاتعرض فيه للعلة والحكم المعلل اقوى فهو بالاعتبار اولى والثالث ماروى فى الصحيحين ان سبيعة الاسلمية كانت تحت سعد بن خولة توفى عنها فى حجة الوداع وهى حامل فولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر فلما تعلت من نفاسها تجملت للخطاب فدخل عليها ابو السنابل رجل من بنى عبد الدار فقال لها مالى اراك الآن متجملة لعلك تريدين النكاح والله ما انت بناكح حتى يمر عليك اربعة اشهر وعشر قالت سبيعة فسألت النبى صلى الله عليه وسلم عن ذلك فافتانى بان قد حللت حين وضعت حملى وامرنى بالتزوج ان بدالى فلذلك خص عامة الفقهاء هذه الآية بحديث سبيعة بناء على انه صريح فى محافظة عموم اولات الاحمال وتخصيص ازواجا بغير الحامل والرابع يتوقف بيانه على مقدمة وهى ان الائمة الحنفية والشافعية اختلفوا فيما اذا تعارض الخاص والعام فذهب الشافعية رحمهم الله الى ان الخاص يخصص العام مطلقا سوآء علم تاريخ نزولهما وتميز المتقدم فى النزول عن المتأخر عليه اولم يعلم وذهب الحنفية الى ان المتأخر فى النزول عاما كان اوخاصا ناسخ للمتقدم اذا علم تاريخ نزولهما ولا يحملون العام على الخاص مطلقا كما ذهب اليه الشافعية اذا تمهدت هذه المقدمة فنقول آية سورة الطلاق متأخرة النزول عن التى فى سورة البقرة كما ذهب اليه عبدالله بن مسعود

وتأنيث العشر باعتبار الليالى لانها غرر الشهور والايام ولذلك لم يستعملوا التذكير فى مثله قط ذهابا الى الايام حتى انهم يقولون صمت عشرا ويشهد له قوله تعالى ان لبثتم الا عشرا ثم ان لبثتم الا يوما ولعل المقتضى لهذا التقدير ان الجنين فى غالب الامر يتحرك لثلاثة اشهر ان كان ذكرا ولاربعة ان كان انثى فاعتبر اقصى الاجلين وزيد عليه العشر استظهارا اذ ربما تضعف حركته فى المبادى فلا يحس بها وعموم اللفظ يقتضى تساوى المسلمة والكتابية فيه كما قاله الشافعى والحرة والامة كما قاله الاصم والحامل وغيرها لكن القياس اقتضى تنصيف المدة للامة والاجماع خص الحامل منه لقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وعن على وابن عباس انها تعتد باقصى الاجلين احتياطا

رضي الله عنه حيث قال من شاء باهلته عند الحجر الاسود ان سورة النساء القصرى يعنى ان سورة الطلاق نزلت بعد الآية التى فى سورة البقرة وكانوا اذا اختلفوا فى شئ اجتمعوا و قالوا ابهلة الله على الكاذب منا و منكم و البهلة اللعنة فلا يخلو اما ان يقدّم المتأخر النزول و هو آية سورة الطلاق و يعمل به فى حق ما تناولته الآيتان و هو الحامل المتوفى عنها زوجها او يخصص الازواج بحملها على غير الحامل او يقدّم المتقدم فى النزول و هو آية سورة البقرة و يعمم حكمها لجميع افراد موضوعها من ذوات الاحمال و غير و يلزم من ذلك ان تخصص اولات الاحمال بالمطلقات و يخرج منها الحامل المتوفى عنها زوجها كما ذهب اليه الشافعية من تخصيص العام و حمله على الخاص و الاوّل راجح لاتفاق الائمة الحنفية و الشافعية على تخصيص العام المتقدم النزول بالخاص المتأخر بخلاف الثانى فان الحنفية لا يقولون بتخصيص العام المتأخر بالخاص المتقدم بل يجعلون المتأخر عاملا سواء كان خاصا او عاما فلما لم يكن العمل بالخاص المتقدم و حمل العام المتأخر عليه متفقا عليه فيما اذا علم التاريخ كانت المحافظة على عموم آية سورة الطلاق اولى بالعمل و اجدر و احرى قال المصنف فى اصوله المسمى بالمنهاج الخاص اذا عارض العام يخصصه علم تاريخه ام لا و ابو حنيفة يجعل المتقدم منسوخا و توقف حيث جهل و لنا اعمال الدليلين اولى و اعلم ان المراد بالتربص هنا الامتناع عن النكاح و الامتناع عن الخروج من المنزل الذى توفى زوجها فيه و الامتناع عن التزين و هذا اللفظ كالمجمل ليس فيه بيان انها تتربص فى اى شئ الا انا نقول الامتناع عن النكاح مجمع عليه و اما الامتناع عن الخروج من المنزل فواجب الا عند الضرورة او الحاجة و اما ترك التزين فهو واجب لما روى عن عائشة و حفصة رضى الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه و سلم قال * لا يحل لامرأة تؤمن بالله و اليوم الآخر ان تحدّ على ميت فوق ثلاث ليال الا على زوجها اربعة اشهر و عشرا ﴿قوله ايها الائمة او المسلمون جميعا﴾ جعل الخطاب للحكام و صلحاء المسلمين لانهنّ ان تزوّجن فى مدّة العدّة وجب على كل واحد منهم عن ذلك ان قدر عليه و ان عجز وجب عليه ان يستعين بالسلطان ﴿قوله بالوجه الذى لا ينكره الشرع﴾ اشارة الى ان بالمعروف حال من فاعل فعلن اى فعلن متلبسات به ﴿قوله التعريض﴾ و هو فى اللغة ضدّ التصريح و معناه ان يضمن كلامه ما يصلح للدلالة على مقصوده و يصلح للدلالة على غير المقصود ايضا الا ان اشعاره بجانب المقصود اتم و ارجح بناء على ان قرينة الحال تؤكد حمله على المقصود و التعريض قد يسمى تلويحا لانه يلوح منه ما يريده ﴿قوله و الخطبة بالضم و الكسر﴾ يعنى انهما مصدران من المخاطبة و المكالمة بنيا للحالة التى يكون عليها المتخاطب مثل قولك انه لحسن القعدة و الجلسة تريد هيئة القعود و الجلوس التى يكون عليها و الخطبة بالضم الكلام المشتمل على الوعظ و الزجر و بالكسر التماس النكاح و فى اشتقاقه وجهان الاوّل ان الخطب هو الامر و الشأن يقال ما خطبك اى ما شأنك فقولهم خطب فلان فلانة اى سألها امرا و شأنا فى نفسها و الثانى ان اصل الخطبة من الخطاب الذى هو الكلام يقال خطب المرأة اى خاطبها فى امر النكاح و الخطب الامر العظيم لانه يحتاج فيه الى خطاب كثير ﴿قوله و المراد بالنساء المعتدات للوفاة﴾ لانها هى المذكورة عقب آية و الذين يتوفون منكم و ذلك يدل على ان تعريف النساء للعهد و اما النساء اللاتى لا تكون منكوحة الغير و لا معتدّته من طلاق رجعى فان خطبتهن جائزة تصريحا و تعريضا الا ان يخطبها رجل فيجاب بالرضى صريحا فههنا لا يجوز لغيره ان يخطبها لقوله صلى الله عليه و سلم لا يخطبن احدكم على خطبة اخيه * و ان اجيب بالردّ صريحا فههنا يحل لغيره ان يخطبها فان لم يوجد صريح الاجابة و لا صريح الردّ ففيه خلاف قال بعضهم يجوز خطبتها لان السكوت لا يدل على الرضى و هو الجديد عن الامام الشافعى و قال الامام مالك لا يجوز و هو القول القديم للامام الشافعى لان السكوت و ان لم يدل على الرضى لكنه لا يدل ايضا على الكراهة و التى هى معتدّة من الطلاق الثلاث و البائن باللعان و الرضاع ففى جواز التعريض بخطبتها خلاف فقيل يجوز التعريض بخطبتها لانها ليست فى نكاح فاشبهت المتوفى عنها زوجها و قيل لا يجوز لان عدتها بالاقراء فلا يؤمن عليها الكذب فى اخبارها بانقضاء عدتها لرغبتها فى الخاطب و اما البائن التى يحل لزوجها نكاحها فى عدتها كالمختلعة و التى انفسخ نكاحها بعيب او عنة او اعسار نفقة فههنا يجوز لزوجها التعريض و التصريح و اما غير الزوج فلا يحل له التصريح و فى التعريض خلاف و الصحيح انه لا يحل لانها معتدة يحل للزوج ان يستبيحها فى عدتها فلا يحل التعريض بخطبتها كالرجعية و قيل يحل كالمتوفى عنها زوجها و المطلقة ثلاثا ﴿قوله او اضمرتم فى قلوبكم﴾ اشارة الى الفرق بين اكنان الشئ و كنه فى الاستعمال و ان الاكنان الاخفاء فى النفس و الكن الاخفاء فى الكن و فى الصحاح الكسائى كننت

(فاذا بلغن اجلهن) اى انقضت عدتهنّ (فلا جناح عليكم) ايها الائمة او المسلمون جميعا (فيما فعلن فى انفسهن) من التعرّض للخطاب و سائر ما حرّم عليها للعدّة (بالمعروف) بالوجه الذى لا ينكره الشرع و مفهومه انهنّ لو فعلن ما ينكره فعليهم ان يكفوهن فان قصروا فعليهم الجناح (و الله بما تعملون خبير) فيجازيكم عليه (و لا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء) التعريض و التلويح ايهام المقصود بما لم يوضع له حقيقة و لا مجازا كقول السائل جئتك لأسلم عليك و الكناية هى الدلالة على الشئ بذكر لوازمه و روادفه كقولك طويل النجاد للطويل و كثير الرماد للمضياف و الخطبة بالضم و الكسر اسم الحالة غير ان المضمومة خصت بالموعظة و المكسورة خصت بطلب المرأة و المراد بالنساء المعتدّات للوفاة و تعريض خطبتها ان يقول لها انك جميلة او نافعة و من غرضى ان اتزوج و نحو ذلك (او اكننتم فى انفسكم) او اضمرتم فى قلوبكم فلم تذكروه تصريحا و لا تعريضا

الشئ سترته و صنته من الشمس و اكننته فى نفسى اسررته وقال ابو زيد كننته و اكننته بمعنى فى الكن و فى النفس جميعا انتهى ويؤيد الاوّل قوله تعالى ماتكنّ صدورهم و بيض مكنون ويقال درّ مكنون ولا يقال مكن فعلى هذا الهمزة فى اكن للتفرقة بين الاستعمالين ومفعول اكننتم محذوف وهو الضمير الراجع الى ما الموصولة فى قوله فيما عرضتم اى اوا كننتموه و فى انفسكم متعلق باكننتم * قال الامام فان قيل ان التعريض بالخطبة اعظم حالا من ان يميل قلبه اليها و لا يذكر باللسان شيأ فلما قدّم جواز التعريض بالخطبة كان قوله بعد ذلك او اكننتم فى انفسكم جاريا مجرى ايضاح الواضحات * قلنا ليس المراد ماذكرتم بل انه تعالى اباح التعريض وحرّم التصريح فى الحال ثم قال او اكننتم فى انفسكم والمراد ان يعقد قلبه على انه سيصرّح بذلك فى المستقبل فالآية الاولى لاباحة التعريض فى الحال وتحريم التصريح فى الحال والآية الثانية لاباحة ان يعقد قلبه على انه سيصرّح بذلك بعد انقضاء زمان العدّة ثم انه تعالى ذكر الوجه الذى لاجله اباح ذلك فقال علم الله انكم ستذكرونهنّ لان شهوة النفس اذا حصلت فى باب النكاح لايكاد يخلو ذلك المشتهى من العزم والتمنى وقلما يخلو الانسان عن التكلم فلما كان دفع هذا الخاطر شاقا عليه اسقط عنه هذا الحرج واباح له ذلك الى هنا كلامه فحمل الذكر فى قوله ستذكرونهن على عزيمة القلب وتمنيه وصرّح محيى السنة بذلك حيث قال علم الله انكم ستذكرونهن بقلوبكم ويؤيد هذا المعنى قول المصنف وعن الرغبة فيهن وقوله ولاتصبرون اشارة الى ان السين فى قوله ستذكرونهن للتأكيد وصاحب الكشاف حمل الذكر على الذكر باللسان حيث قال علم الله انكم ستذكرونهن لا محالة ولاتنفكون عن النطق برغبتكم فيهن فيكون المقصود بيان وجه اباحة الخطبة بطريق التعريض فيكون المعنى فاذكروهن واظهروا لهم رغبتكم فيهن ولكن لاتصرّحوا بخطبتهن والتماس نكاحهنّ بان يجرى بينكم التصريح بمواعدة عقد النكاح بل لاتواعدوهن الامواعدة معروفة وهى المواعدة تعريضا وهذا معنى ظاهر مناسب للمقام الا ان الامام نظر الى وجه آخر **قوله عبر بالسرّ عن الوطئ** بيان لوجه قوله لاتواعدوهن نكاحا اى لوجه اطلاق السرّ على النكاح بمعنى العقد وذلك لان لفظ السرّ اطلق على الوطئ كناية لان السرّ لازم له وقد تقرر ان الانتقال فى الكناية من اللازم الى الملزوم كالانتقال من طول النجاد الى طول القامة ثم عبر بالسرّ الذى هو الكناية عن الوطئ عن النكاح بمعنى العقد لان النكاح بمعنى العقد سبب للنكاح بمعنى الوطئ ولم يجعل السرّ من اوّل الامر مجازا عن العقد لعدم العلاقة ولا يخفى ان نكاحا فى قوله ولكن لاتواعدوهن نكاحا مفعول ثان لقوله لاتواعدوهن فيكون ذلك اشارة الى ان انتصاب سرّا فى الآية على انه مفعول ثان لتواعدوهنّ وان كان التقدير لاتواعدوهن فى السرّ يكون انتصابه على الظرفية ويكون المفعول محذوفا **قوله والمستثنى منه محذوف** يعنى ان الاستثناء متصل مفرغ والمستثنى منه المحذوف مفعول مطلق والمستثنى بدل منه من حيث المعنى ومفعول مطلق بحسب اللفظ والتقدير لاتواعدوهن نكاحا او جماعا مواعدة قط الامواعدة معروفة غير منكرة وهى مواعدة النكاح او الجماع بطريق التعريض دون التصريح فان المراد بالقول المعروف هنا هو التعريض هذا على تقدير حمل الكلام على عدم حذف الباء فى قوله ان تقولوا وان حمل الكلام على حذفها يكون التقدير لاتواعدوهن سرّا بشئ من طرق المواعدة الامواعدة بقول معروف وهى المواعدة تعريضا فان جعل قوله الا ان تقولوا مستثنى من سرّا يكون الاستثناء منقطعا لان القول المعروف وهو التعريض لايدخل تحت سرا على اى تفسير فسرته به ووجه ضعفه ان الاستثناء يستدعى صحة تسليط عامل المستثنى منه على المستثنى ولا يصح التسليط ههنا اذ لا يصح ان يقال لاتواعدوهن الاقولا معروفا اى الاتعريضا لانه يستلزم ان يكون التعريض موعودا وليس كذلك بل الموعود هو النكاح وتوابعه المعروفة المستحسنة والتعريض طريق للوعد لانفس الموعود **قوله والاظهر جوازه** اى جواز التعريض بخطبتها لانها ليست كالمعتدّة الرجعية كما مرّ **قوله ذكر العزم** وهو عبارة عن عقد القلب على فعل من الافعال وفعل العزم قد يتعدّى بنفسه وقد يتعدّى بكلمة على يقال عزم الشئ وعزم عليه قال تعالى وان عزموا الطلاق وقال هنا ولاتعزموا عقدة النكاح ويحتمل ان يكون النصب فى المواضع التى لم يصرّح فيها بكلمة على مبنيا على نزع الخافض والمقصود النهى عن تزوّج المعتدّة فى زمان عدتها الا ان نهى عن العزم على عقد النكاح للمبالغة فى النهى عن النكاح فى زمان العدّة فان العزم على الشئ متقدم عليه والنهى عن مقدّمات الشئ يستلزم النهى عن ذلك الشئ بطريق الاولى **قوله اى ولاتعزموا عقد عقدة النكاح** قدّر المضاف لما مرّ من ان العزم عبارة عن عقد

(علم الله انكم ستذكرونهن) ولاتصبرون على السكوت عنهنّ وعن الرغبة وفيه نوع توبيخ (ولكن لاتواعدوهن سرّا) استدراك على محذوف دل عليه ستذكرونهن اى فاذكروهن ولكن لاتواعدوهن نكاحا او جماعا عبر بالسرّ عن الوطئ لانه مما يسرّ ثم عن العقد لانه سبب فيه وقيل معناه لاتواعدوهن فى السرّ على ان المعنى بالمواعدة فى السرّ المواعدة بما يستهجن (الا ان تقولوا قولا معروفا) وهو ان تعرّضوا ولاتصرّحوا والمستثنى منه محذوف اى لاتواعدوهن مواعدة الامواعدة معروفة او الامواعدة بقول معروف وقيل انه استثناء منقطع من سرّا وهو ضعيف لادآئه الى قولك لاتواعدوهنّ الا التعريض وهو غير موعود وفيه دليل حرمة تصريح خطبة المعتدّة وجواز تعريضها ان كانت معتدّة وفاة واختلف فى معتدّة الفراق البائن والاظهر جوازه (ولاتعزموا عقدة النكاح) ذكر العزم مبالغة فى النهى عن العقد اى ولاتعزموا عقد عقدة النكاح

ل معناه لاتقطعوا عقدة النكاح فان اصل
زم القطع (حتى يبلغ الكتاب اجله)
ى ينتهى ما كتب من العدة (واعلموا ان
يعلم مافى انفسكم) من العزم على مالايجوز
احذروه) ولاتعزموا (واعلموا ان الله
ور) لمن عزم ولم يفعل خشية من الله
حليم) لايعاجلكم بالعقوبة (لاجناح
كم) لاتبعة من مهر وقيل من وزر لانه
دعة فى الطلاق قبل المسيس وقيل كان
ى صلى الله عليه وسلم يكثر النهى
الطلاق فظن ان فيه حرجا فنفى
ان طلقتم النساء مالم تمسوهنّ) اى
معوهنّ وقرأ حمزة والكسائى تماسوهنّ
م التاء ومدّ الميم فى جميع القرآن
و تفرضوا لهنّ فريضة) الا ان تفرضوا
حتى تفرضوا او وتفرضوا والفرض
ية المهر وفريضة نصب على المفعول به
لة بمعنى المفعول والتاء لنقل اللفظ من
صفية الى الاسمية ويحتمل المصدر والمعنى
لاتبعة على المطلق من مطالبة المهر اذا
ت المطلقة غير ممسوسة ولم يسم لها مهر
وكانت ممسوسة فعليه المسمى او مهر المثل
و كانت غير ممسوسة ولكن سمى لها فلها
ف المسمى فمنطوق الآية ينفى الوجوب فى
سورة الاولى ومفهومها يقتضى الوجوب
ى الجملة فى الاخيرتين (ومتعوهن) عطف
ى مقدر اى فطلقوهنّ ومتعوهنّ والحكمة
ايجاب المتعة جبر ايحاش الطلاق
قدرها مفوّض الى رأى الحاكم ويؤيده
له (على الموسع قدره وعلى المقتر قدره)
على كل من الذى له سعة والمقتر الضيق
ال مايطيقه ومايليق به ويدل عليه قوله
يه الصلاة والسلام لأنصارى طلق
رأته المفوّضة قبل ان يمسها متعها
لنسوتك وقال ابو حنيفة هى درع وملحفة
خمار على حسب الحال الا ان يقل مهر مثلها
ن ذلك فلها نصف مهر المثل ومفهوم الآية
تضى تخصيص ايجاب المتعة للمفوّضة التى
يمسها الزوج وألحق بها الشافعى فى احد
ليه الممسوسة المفوّضة وغيرها قياسا وهو
دّم على المفهوم وقرأ حمزة وحفص وابن
كوان بفتح الدال

القلب على فعل فلايتعلق الا بالفعل والاضافة فى قوله عقدة النكاح بيانية فلايكون العقد بمعنى ربط المكلف اجزاء التصرف بل المراد به الحاصل بالمصدر وهو الارتباط الشرعى الحاصل بعقد العاقدين ﴿قوله وقيل معناه لاتقطعوا عقدة النكاح﴾ اى لاتبرموه ولاتلزموه ولاتقدموا عليه فيكون النهى عن نفس الفعل لاعن قصده والعزم عليه ولهذا امتاز عن الوجه الاوّل والافى العزم بمعنى القصد ايضا معنى القطع كما يقال هذا امر معزوم عليه اى مقطوع به فمعنى لاتعزموا اى لاتقصدوا قصدا جازما اى لاتردّد معه ولم يرض به المصنف لخلوّه عن الدلالة على المبالغة المذكورة ﴿قوله حتى ينتهى ما كتب من العدّة﴾ اشار الى ان الكتاب بمعنى المكتوب وهو المفروض والمعنى حتى تبلغ العدّة المفروضة آخرها وقيل فى الكلام حذف اى حتى يبلغ فرض الكتاب اجله والكتاب على هذا هو القرآن ﴿قوله لاتبعة من مهر﴾ كانّ سائلا يقول مقتضى الآية ان نفى الجناح عن المطلق مشروط بعدم المسيس وليس كذلك فانه لاجناح عليه ايضا بعد المسيس فاجاب عنه بان المراد من الجناح فى هذه الآية وجوب المهر اى لايجب المهر على من طلق قبل المسيس الا اذا سمى المهر فى العقد والظاهر ان كلمة ما فى قوله تعالى مالم تمسوهنّ مصدرية ظرفية والزمان محذوف تقديره مدّة عدم المسيس كقوله تعالى خالدين فيها مادامت السموات والارض وقوله وكنت عليهم شهيدا مادمت فيهم ﴿قوله الا ان تفرضوا﴾ ذكر لقوله تعالى او تفرضوا ثلاثة اوجه الاوّل ان يكون الفعل منصوبا باضمار ان كما نقل عن سيبويه من ان كلمة او فى مثله بمعنى الا ان كقوله لألزمنك او تعطينى حقى والوجه الثانى انه بمعنى الى ان فعبر عن الى ان بحتى ولما فسر لاجناح بقوله لاتبعة من مهر وهو دال على جواب الشرط كان تقدير الكلام ان طلقتم النساء مالم تمسوهن فلامهر عليكم الا ان تفرضوا لهن او حتى تفرضوا فحينئذ يجب المهر والوجه الثالث ان يكون او بمعنى الواو وتفرضوا مجزوم بالعطف على تمسوهن اى مالم يكن المسيس ولافرض المهر لان او فى سياق النفى للعموم كما فى قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا ومجيء او بمعنى الواو كثير قال تعالى لجاءها بأسنا بياتا او هم قائلون اى وهم وقال وارسلناه الى مائة الف او يزيدون اى ويزيدون ﴿قوله فمنطوق الآية ينفى الوجوب فى الصورة الاولى﴾ وهى المطلقة الغير الممسوسة التى لم يسم لها مهر والصورتان الاخيرتان وهى غير الممسوسة التى سمى لها والممسوسة التى سمى لها او لم يسم * قال الامام اقسام المطلقات اربعة وهذه الآية مشتملة على بيان حكم ثلاثة اقسام منها لانه لما صار تقدير الآية لامهر الا عند المسيس او عند التقدير عرف منه ان التى لاتكون ممسوسة ولامفروضا لها لايجب لها المهر وعرف ان التى تكون ممسوسة ولاتكون مفروضا لها والتى تكون مفروضا لها ولاتكون ممسوسة يجب لكل واحدة منهما المهر فتكون هذه الآية مشتملة على بيان حكم هذه الاقسام الثلاثة وبقى القسم الرابع وهى التى تكون ممسوسة ومفروضا لها وبيان حكمه مذكور فى الآيات المتقدّمة وقرأ الجمهور الموسع بسكون الواو وكسر السين اسم فاعل من اوسع يوسع وقرأ ابو عمرو بفتح الواو وتشديد السين اسم مفعول من وسع وقرأ حمزة والكسائى وابن ذكوان وحفص قدره بفتح الدال فى الموضعين والباقون بسكونها واختلفوا هل هما بمعنى واحد او مختلفان فذهب اكثر ائمة العربية الى انهما بمعنى واحد وحكى ابو زيد خذ قدر كذا وقدر كذا بمعنى واحد قال ويقرأ فى كتاب الله تعالى فسالت اودية بقدرها وقدرها وقال تعالى وماقدروا الله حق قدره ولو حرّكت الدال كان جائزا وذهب جماعة الى انهما مختلفان فالساكن مصدر والمتحرك اسم كالعدّ والعدد والمدّ والمدد والقدر بالتسكين الوسع يقال هو ينفق على قدره اى وسعه وبالتحريك المقدار ﴿قوله وألحق بها الامام الشافعى فى احد قوليه الممسوسة المفوّضة وغيرها قياسا﴾ اعلم ان المطلقة قبل الدخول ان كان فرض لها فلا متعة لها فى قول الاكثرين لان الله تعالى اوجب فى حقها نصف المهر على وجه المتعة لانها تأخذ نصف المسمى لا بمقابلة البضع من حيث ان بضعها عاد اليها سالما بخلاف المطلقة قبل الدخول وقبل الفرض فانها وان لم تستحق المهر من حيث ان بضعها عاد اليها سالما ولما لم تسلم المعقود عليه لم تستحق بدله الا انها قد استحقت المتعة جبرا لما اوحشها الزوج بالطلاق بغير استحقاق واختلفوا فى المطلقة بعد الدخول سواء فرض لها او لم يفرض لها فذهب جماعة الى انه لامتعة لها ومنهم ابو حنيفة رحمه الله لانها تستحق المهر فصارت كالمطلقة بعد الفرض وقبل الدخول وهذا هو القول القديم للامام الشافعى وذهب جماعة الى ان لها المتعة وهو القول الجديد للامام الشافعى لقوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف وهو قول عبد الله بن عمر رضى الله عنهما حيث قال لكل مطلقة متعة الا التى فرض لها ولم يدخل بها فحسبها نصف المهر فقط فاما المدخول بها فانها انما تستحق

المهر بمقابلة مااستباحه الزوج من منفعة بضعها فلهـا المتعة ايضا على وحشة الفراق قال تعالى فتعالين امتعكن واسرحكن سراحا جميلا وكان ذلك فى نساء دخل بهن النبى صلى الله عليه وسلم فلذلك ذهب الامام الشافعى آخرا الى ان المتعة كما تجب للمفوّضة التى لم يمسها الزوج تجب ايضا لكل ممسوسة مفوّضة كانت او غير مفوّضة ﴿قوله تمتيعا﴾ اشارة الى ان قوله تعالى متاعا منصوب على انه مفعول مطلق لقوله ومتعوهن بان يكون اسما المصدر الفعل المذكور من قبيل قوله تعالى أنبتكم من الارض نباتا ﴿قوله تعالى بالمعروف﴾ يحتمل ان تعلق بمتعوهن فتكون الباء التعدية وان يتعلق بمحذوف منصوب على انه صفة لمتاعا والباء للمصاحبة اى متاعا ملتبسا بالمعروف والمصنف اختار الاحتمال الاخير ﴿قوله صفة لمتاعا﴾ اى متاعا واجبا على المحسنين او مصدر مؤكد لمعنى الجملة قبله كقولك هذا ابنى حقا ومثل هذا المصدر يجب اضمار عامله تقديره حق ذلك حقا ﴿قوله وسماهم محسنين للمشارفة﴾ جواب عما يقال اسماء الفاعلين موضوعة لمن قام به الفعل والذين يحسنون الى المطلقات بالتمتع لم يقم بهم الاحسان اليهم بعد لأنهم انما كلفوا به بهذه الآية فكيف سموا محسنين واسم الفاعل لا يكون بمعنى المستقبل الا بالتأويل فما التأويل ههنا * وتقرير الجواب انه من قبيل تسمية الشئ باسم مايؤول اليه كما فى قوله عليه الصلاة والسلام * من قتل قتيلا فله سلبه * ﴿قوله اى فلهن﴾ على ان يكون نصف مرفوعا على الابتدائية وحينئذ يكون خبره محذوفا وانت بالخيار فان شئت قدّرته قبل المبتدأ او بعده واما اذا كان مرفوعا على انه خبر مبتدأ محذوف فالتقدير حينئذ فالواجب نصف ﴿قوله لما ذكر حكم المفوّضة﴾ وهى بكسر الواو المرأة التى زوّجت نفسها بغير مهر وبفتح الواو التى زوّجها وليها من غير ان يسمى لها مهرا ولا ينعقد النكاح بعبارة النساء عند الشافعية فلا يصح كسر الواو على اصلهم وقوله تعالى وقد فرضتم فى موضع النصب على الحال وذو الحال يجوز ان يكون ضمير الفاعل وان يكون ضمير المفعول لاشتماله على الضمير العائد اليها والتقدير وان طلقتموهن فارضين لهن او مفروضا لهن ﴿قوله وهو دليل على ان الجناح المنفى ثمة تبعة المهر﴾ اى لا تبعة الوزر وجه الاستدلال ان المفوض لها لما كانت قسيمة للمفوّضة ينبغى ان يكون حكم المفوّضة قسيم حكم المفروض لها ولما بين ان حكم المفروض لها ان تستحق نصف المفروض وجب ان يكون الجناح المنفى هناك هو المثبت ههنا والمثبت ههنا لزوم المهر فوجب ان يكون الجناح المنفى هناك هو لزم المهر ايضا ومعنى التسمية يدل ايضا على انه لا متعة مع تشطير المسمى اى تنصيفه ﴿قوله تعالى الا ان يعفون﴾ قيل هذا الاستثناء منقطع لان عفوهن عن النصف ليس من جنس اخذهن وقيل متصل لكنه من الاحوال لان قوله فنصف مافرضتم معناه فالواجب عليكم نصف مافرضتم فى كل حال الا فى حال عفوهن فانه لا يجب حينئذ ونظيره قوله لتأتننى به الا ان يحاط بكم ﴿قوله والصيغة تحتمل التذكير والتأنيث﴾ حيث يقال الرجال يعفون والنساء يعفون الا ان الواو فى الاولى ضمير جماعة الذكور ولام الكلمة محذوفة فان الاصل يعفوون استثقلت الضمة على الواو الاولى فحذفت الاولى لاجتماع الساكنين فوزنه يفعون والنون علامة الرفع فانه من الامثلة الخمسة والواو فى قولك النساء يعفون لام الفعل والنون ضمير جماعات الاناث والفعل معها مبنىّ لا يظهر للعامل فيه تأثير وقد نصب ما عطف عليه وهو قوله او يعفو ﴿قوله واليه ذهب﴾ اشارة الى ان المراد بقوله الذى بيده عقدة النكاح هو الزوج وان المراد بعفوه ان يعطيها الصداق كاملا النصف الواجب عليه والنصف الساقط العائد اليه بالتشطير واليه ذهب اصحابنا والحنفية وقال صاحب الكشاف وتسمية الزيادة على الحق عفوا فيها نظر الا ان يقال كان الغالب عندهم ان يسوق الزوج اليها كل المهر عند التزوّج فاذا طلقها قبل الدخول فقد استحق ان يطالبها بنصف ماساق اليها فاذا ترك المطالبة فقد عفا عنها او انه سماه عفوا على طريق المشاكلة وعن جبير بن مطعم انه تزوّج امرأة فطلقها قبل ان يدخل بها فاكمل لها الصداق وقال انا احق بالعفو وعنه انه دخل على سعد بن ابى وقاص رضى الله عنه فعرض عليه بنتا فتزوّجها فلما خرج طلقها وبعث اليها بالصداق كلا فقيل له لم تزوّجتها قال عرضها علىّ فكرهت ردّه قيل فلم بعثت بالصداق قال فاين الفضل والفضل التفضل اى ولا تنسوا ان يتفضل بعضكم على بعض وتمرّأوا ولا تستنقصوا الى هنا كلام الكشاف وقوله وتمرّأوا من المروءة اى وان تصيروا اصحاب مروءة ورجولية ﴿قوله وقيل الولى﴾ اى قيل المراد بالذى بيده عقدة النكاح الولىّ فانه يلى عقدة نكاحهن اذا كانت المرأة صغيرة وجهة القول الاوّل وجوه الاوّل انه ليس للولى ان يهب مهر موليته صغيرة كانت او كبيرة والثانى ان الذى بيد الولىّ هو عقد النكاح فاذا عقد فقد انعقد النكاح الذى هو المراد بالعقدة وذلك لان بناء الفعلة يدل على المفعول كالاكلة

(متاعا) تمتيعا (بالمعروف) بالوجه الذى يستحسنه الشرع والمروءة (حقا) صفة لمتاعا او مصدر مؤكد اى حق ذلك حقا (على المحسنين) الذين يحسنون الى انفسهم بالمسارعة الى الامتثال او الى المطلقات بالتمتيع وسماهم محسنين للمشارفة ترغيبا وتحريضا (فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهنّ وقد فرضتم لهن فريضة فنصف مافرضتم) اى فلهنّ او فالواجب نصف مافرضتم لهن لما ذكر حكم المفوّضة اتبعه حكم قسيمها وهو دليل على ان الجناح المنفى ثمة تبعة المهر وان لامتعة مع التشطير لانه قسيمها (الا ان يعفون) اى المطلقات فلا يأخذن شيأ والصيغة تحتمل التذكير والتأنيث والفرق ان الواو فى الاوّل ضمير والنون علامة الرفع وفى الثانى لام الفعل والنون ضمير والفعل مبنى ولذلك لم يؤثر فيه أن ههنا ونصب المعطوف عليه (او يعفو الذى بيده عقدة النكاح) اى الزوج المالك لعقده وحله عما يعود اليه بالتشطير فيسوق المهر اليها كاملا وهو مشعر بان الطلاق قبل المسيس مخير للزوج غير مشطر بنفسه واليه ذهب بعض اصحابنا والحنفية وقيل الولى الذى يلى عقد نكاحهنّ وذلك اذا كانت المرأة صغيرة وهو قول قديم للشافعى رضى الله عنه

و القمة و المصدر هو العقد كالاكل و القم ثم من المعلوم ان العقدة الحاصلة بعد العقد انما هى فى يد الزوج لا فى يد الولى والثالث ماروى عن جبير بن مطعم انه تزوج امرأة و طلقها قبل ان يدخل بها فاكل الصداق و قال انا احق بالعفو وهذا يدل على ان الصحابة رضى الله عنهم فهموا من الآية العفو الصادر من الزوج واحتج القائلون بان المراد به الولى بوجوه الاول ان عفو الزوج هو ان يعطيها كل المهر و ذلك يكون هبة و الهبة لاتسمى عفوا و اجاب الاولون عن هذا بوجوه الاول انه كان الغالب عندهم ان يسوق الزوج مهرها اليها عند التزوج فاذا طلقها استحق ان يطالبها بنصف ماساقه اليها فاذا ترك المطالبة فقد عفا عنها و الثانى انه سماه عفوا على طريق المشاكلة و الثالث ان العفو قد يراد به التسهيل يقال فلان وجد المال عفوا صفوا فعلى هذا عفو الرجل ان يبعث اليها كل الصداق على وجه السهولة ﴿ قوله يؤيد الوجه الاول ﴾ وهو ان يكون المراد من الذى بيده عقدة النكاح هو الزوج ووجه التأييد انه لما خوطب الازواج بوجوه متعددة من قوله و ان طلقتموهن الى قوله فنصف ما فرضتم كان الظاهر ان يكون الخطاب بقوله و ان تعفوا ايضا متوجها الى الازواج و ذلك يستلزم ان يكون المراد بالعفو عفو الازواج وانهم هم المراد بقوله الذى بيده عقدة النكاح و ان عفوهم لما كان بايفاء المهر كاملا كان اقرب الى التقوى بالنسبة الى عفو الولى لان عفو الزوج تفضل و احسان بايفاء القدر الزائد على ماوجب عليه بخلاف عفو الولى فانه اسقاط حق الصغيرة و لا وجه لابطال حق الغير فضلا عن ان يكون اقرب الى التقوى ﴿ قوله وعفو الزوج على وجه التخيير ظاهر ﴾ لما ذكر ان حكم الطلاق قبل المسيس اما تخيير الزوج بين اكمال المسمى و تشطيره و اما ايجاب التشطير عليه بحيث لو اعطاها الزوج شيأ زائدا على النصف لكان ذلك صلة مبتدأة لاتعلق لها بحكم الطلاق و ذكر ايضا ان العفو صفة الزوج اراد ان يبين معنى عفو الزوج على كل تقدير من تقديرى التخيير و التشطير فمعناه على تقدير التخيير ظاهر لان العفو هو الترك و الاسقاط و لما اعطاها تمام المسمى و هو مخير مالك لان يجعل حكم الطلاق تسليم نصف المسمى و جعل النصف الآخر سالما له فقد ترك و اسقط حقه و ماله حق امساكه بحكم التخيير و هو العفو و اما على تقدير ان يكون الطلاق المذكور مشطرا بنفسه لم يكن له سبيل الى جعل ماسلمه زائدا على النصف من قبيل تسليم ما وجب عليه بحكم الطلاق فحينئذ لايظهر كون اكمال المهر عفوا اذ ليس فيه معنى الترك و الاسقاط بل هو حينئذ تفضل ابتدائى حيث سلم اليها مجانا مالم تستوجبه من النصف الا انه تعالى سمى الاكمال عفوا اما على المشاكلة و اما على وجه آخر هذا على تقدير ان يكون الخطاب فى قوله و ان تعفوا متوجها الى الرجال خاصة و هو الظاهر لانهم المخاطبون فى صدر الآية فيكون التفاتا من الخطاب الى الغيبة و قوله الذى بيده عقدة النكاح على القول بان المراد به الزوج كما هو المختار يكون راجعا الى الخطاب الواقع فى صدر الآية و يحتمل ان يكون الخطاب فيه و فى قوله و لاتنسوا الفضل بينكم متوجها الى الرجال و النساء جميعا بتغليب الذكور على الاناث و يكون المقصود تحريض كل واحد من طائفتى الذكور و الاناث على العفو و التفضل و سلوك طريق المروءة و الاحسان بقى الكلام فى ان الخطاب فى صدر الآية لما كان متوجها الى الازواج فلم التفت عن خطابهم و عبر عنهم بلفظ الغيبة فى قوله الذى بيده عقدة النكاح قيل نكتة الالتفات فيه التنبيه على المعنى الذى من اجله يرغب الزوج فى العفو و الاكمال و المعنى الا ان يعفون او يعفو الزوج الذى حبسها مالك عقدة نكاحها عن الازواج و لم يكن منها سبب فى الفراق و انما فارقها الزوج بارادته فلا جرم كان حقيقا بان لاينقصها من مهرها شيأ * فان قيل الزوج ليس بيده عقدة النكاح البتة لانه قبل النكاح كان اجنبيا من المرأة لاقدرة له على التصرف فيها بوجه من الوجوه و اما بعد النكاح فقد حصل النكاح و لاقدرة له على ايجاد الموجود فكيف قيل فى حقه ان عقدة النكاح بيده * والجواب انه لما ملك و قدر على ازالة النكاح بالتطليق كان ابقاء عقدة النكاح بيده فصح ان يعبر عنه بذلك ﴿ قوله تعالى ولاتنسوا الفضل بينكم ﴾ ليس المراد منه النهى عن النسيان لان ذلك ليس فى الوسع بل المراد منه الترك والمعنى لاتتركوا الفضل والافضال فيما بينكم باعطاء الرجل تمام الصداق او ترك المرأة نصيبها حثهما جميعا على الاحسان و الافضال وقوله بينكم متعلق بلا تنسوا و يحتمل ان يكون متعلقا بمحذوف على انه حال من الفضل اى كائنا بينكم و الاول اولى ﴿ قوله بالاداء لوقتها و المداومة عليها ﴾ فيه اشارة الى ان فعل المحافظة انما عدى بعلى لتضمنه معنى المداومة و المواظبة و ان فاعل ههنا بمعنى فعل كطارقت النعل و عاقبت اللص لان الاداء فعل المؤدى وحده وليس من افعال المشاركة و لم يلتفت المصنف الى ماقيل من ان فاعل على بابه و ذلك اما بان يكون بين العبد و ربه كانه قيل احفظ هذه الصلاة برعاية شرائطها و جميع مايليق بها يحفظك الله و اما

(وان تعفوا اقرب للتقوى) يؤيد الوجه
الاول وعفو الزوج على وجه التخيير ظاهر
وعلى الوجه الآخر عبارة عن الزيادة على
الحق وتسميتها عفوا اما على المشاكلة واما
لانهم يسوقون المهر الى النساء عند التزوج
فمن طلق قبل المسيس استحق استرداد النصف
فاذا لم يسترده فقد عفا عنه وعن جبير بن مطعم
انه تزوج امرأة وطلقها قبل الدخول
فاكمل لها الصداق وقال انا احق بالعفو
(ولاتنسوا الفضل بينكم) اى ولاتنسوا
ان يتفضل بعضكم على بعض (ان الله بما
تعملون بصير) لايضيع تفضلكم واحسانكم
(حافظوا على الصلوات) بالاداء لوقتها
والمداومة عليها ولعل الامر بها فى تضاعيف
احكام الاولاد والازواج لئلا يلهيهم الاشتغال
بشأنهم عنها

بين العبد و الصلاة اى احفظها تحفظك من المعاصي و المنكرات كما قال تعالى ان الصلاة تنهى عن الفحشاء و المنكر
او تحفظك من البلايا و المحن لقوله تعالى استعينوا بالصبر و الصلاة و قوله انى معكم لئن اقمتم الصلاة و آتيتم الزكاة اى
معكم بالنصر و الحفظ فان من حفظ الصلاة عما لا يليق بشأنها تتنور مشكاة بصيرته و تنفتح له ابواب الالتذاذ بلذيذ
مناجاة ربه فلا يظهر له التعب فى القيام بمقتضى التكاليف و لا يشق عليه اتيان شئ من العبادات و اجتناب شئ
من المعاصي و المنكرات فلما كان حفظ حرمة الصلاة مؤديا الى سهولة التخلق باخلاق العبودية و التجنب عما يرديه
من اتباع النفس الامّارة و الوساوس الشيطانية صار حافظا للصلاة و صارت الصلاة كأنها حافظة له فتحققت
المحافظة من الجانبين اى من جانبي العبد و الصلاة و لعل الوجه فى عدم التفات المصنف الى هذا التوجيه انه
انما يصلح وجها لصحة اعتبار المحافظة بين الجانبين لا لصحة امر الجانبين بالمحافظة عليها مع ان المأمور انما هو جانب
المكلفين حيث قيل لهم حافظوا عليها و هو يستدعى ان يكون فاعل بمعنى فعل ﴿قوله اى الوسطى بينها﴾
يعنى ان الوسطى تأنيث الاوسط ثم ان الاوسط قد يكون من الوسط بمعنى المتوسط بين الشيئين و قد يكون اسم تفضيل
من الوسط بمعنى العدل و الخيار كقول من قال فى مدح النبى عليه الصلاة و السلام

يا أوسط الناس طرّا فى مفاخرهم * و اكرم الناس امّا برّة و أبا

فالوسط بمعنى العدل يقبل الزيادة و النقصان فيصح ان يبنى منه افعل التفضيل بخلاف الوسط بمعنى المتوسط بين
الشيئين فانه لا يقبلهما فلا يبنى منه افعل التفضيل فالاوسط الذى يكون من الوسط بهذا المعنى يكون صفة كاحمر
لا اسم تفضيل ثم لفظ الوسط الواقع فى الآية يجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين ﴿قوله يوم الاحزاب﴾
الاحزاب طوائف من الكفار من قبائل شتى احاطوا بالمدينة ليخرّبوها و يقتلوا المسلمين فاشتغل عليه السلام
و المسلمون بحفر الخندق حوالى المدينة ففاتهم صلاة العصر بذلك عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه
قال حبس المشركون رسول الله عليه الصلاة و السلام عن صلاة العصر حتى احمرّت الشمس او اصفرّت فقال
رسول الله عليه الصلاة و السلام *شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر ملأ الله تعالى اجوافهم و قلوبهم نارا*
﴿قوله و فضلها﴾ هذا على تقدير ان تكون الوسطى بمعنى الفضلى منها و ان كانت بمعنى المتوسطة بينها فوجه
توسطها بينها انها متوسطة بين صلاة نهارية و هى الظهر و صلاة ليلية و هى المغرب و ايضا فهى متوسطة بين صلاتين
بالليل و صلاتين بالنهار ﴿قوله و كانت اشق الصلوات عليهم﴾ لانها تقام فى الهاجرة و هى زمان اشتداد الحرّ
و زمان القيلولة ﴿قوله و لانها مشهودة﴾ قال تعالى ان قرآن الفجر كان مشهودا قيل يشهده اى يحضره ملائكة
الليل و ملائكة النهار و لا تجتمع ملائكة الليل و ملائكة النهار فى وقت واحد الا فى صلاة الفجر فثبت انها قد اخذت
حظا من طرفى الليل و النهار و توسطت بينهما و ايضا صارت افضل و اقرب الى القبول قال تعالى و المستغفرين بالاسحار
فختم طاعاتهم بكونهم مستغفرين بالاسحار و اعظم انواع الاستغفار اداء الفرائض لقوله عليه الصلاة و السلام حاكيا
عن ربه عز و جل *لن يتقرّب الىّ المتقرّبون بمثل اداء ما افترضت عليهم* و قد روى فى حق صلاة الفجر ان التكبيرة
الاولى منها فى الجماعة خير من الدنيا و ما فيها فكانت هى افضل من سائر الصلوات و اليه ذهب مالك و الشافعى رحمهما
الله و قال ابو حنيفة رحمه الله انها صلاة الظهر و روى عنه ايضا انها صلاة العصر ﴿قوله لانها المتوسطة بالعدد﴾
فانها مع كونها متوسطة بين بياض النهار و سواد الليل كصلاة الصبح ازيد من الركعتين كما فى الصبح و اقل من الاربع
كما فى الظهر و العصر و العشاء فهى وسطى فى الطول و القصر و وتر واقع فى آخر جزء من النهار و وسط بين الليل
و النهار و ايضا ان صلاة الظهر تسمى بالصلاة الاولى و لذلك ابتدأ جبرائيل عليه السلام بالامامة فيها و اذا كانت
الظهر اولى الصلوات الخمس كانت المغرب هى الوسطى لا محالة و لان قبلها صلاتى سرّ و بعدها صلاتى جهر فهى وسط
بينهما ﴿قوله لانها بين جهريتين واقعتين طرفى الليل﴾ و ايضا انها متوسطة بين صلاتين لا تقصران المغرب و الصبح
و عن عثمان بن عفان رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه و سلم انه قال *من صلى صلاة العشاء الاخيرة فى جماعة
كان كقيام نصف ليلة* و عن ابى الدرداء رضى الله عنه انه قال فى مرضه الذى مات فيه اسمعوا و بلغوا من خلفكم
حافظوا على هاتين الصلاتين فى جماعة العشاء و الصبح و لو تعلمون ما فيهما لاتيتموهما و لو حبوا على مرافقكم
﴿قوله و عن عائشة رضى الله عنها﴾ و كذا عن ابن عباس رضى الله عنهما انه عليه الصلاة و السلام كان يقرأ
و الصلاة الوسطى و صلاة العصر بالواو و قد نقل اقوالا يدل كل واحد منها على ان المراد من الصلاة الوسطى واحدة

(و الصلاة الوسطى) اى الوسطى بينها
او الفضلى منها خصوصا هى صلاة العصر
لقوله عليه الصلاة و السلام يوم الاحزاب
شغلونا عن الصلاة الوسطى صلاة العصر
ملأ الله بيوتهم نارا و فضلها لكثرة اشتغال
الناس فى وقتها و اجتماع الملائكة و قيل صلاة
الظهر لانها فى وسط النهار و كانت اشق
الصلوات عليهم فكانت افضل لقوله عليه
الصلاة و السلام افضل العبادات احزها
و قيل صلاة الفجر لانها بين صلاتى النهار
و الليل و الواقعة فى الحدّ المشترك بينهما
و لانها مشهودة و قيل المغرب لانها المتوسطة
بالعدد و وتر النهار و قيل العشاء لانها بين
جهريتين واقعتين طرفى الليل و عن عائشة
رضى الله عنها انه عليه الصلاة و السلام كان
يقرأ و الصلاة الوسطى و صلاة العصر
فتكون صلاة من الاربع خصت بالذكر مع
العصر لانفرادهما بالفضل

من الصلوات الخمس واستدل على كل قول بما يخصه من الدليل ثم اورد القرآءة الدالة على ان المراد من الصلاة الوسطى احدى الصلوات الاربع غير صلاة العصر ولا شك ان روايتهما هذه القرآءة لا تثبت بها قرآنية مافيها من الزيادة لان القرآن انما ثبت بالتواتر وهى من الآحاد الا ان القرآءة الشاذة تصلح لتأييد الروايات وقوله تعالى والصلاة الوسطى من قبيل عطف الخاص على العام تنبيها على فضيلة الخاص بحسب اتصافه بالاوصاف الشريفة حتى كانه ليس من جنس العام تنزيلا للتغاير فى الوصف منزلة التغاير فى الذات ﴿ **قوله وقرئ بالنصب** ﴾ اى اى والصلاة الوسطى بالنصب على الاختصاص والمدح والتقدير اخص من بينها الصلاة الوسطى واعلم انه تعالى لما لم يبين الصلاة الوسطى بل خصها بمزيد التأكيد جاز فى كل صلاة ان تكون هى الوسطى فيصير ذلك الابهام داعيا الى اداء الكل بصفة الكمال والتمام كما انه تعالى اخفى ليلة القدر فى رمضان واخفى ساعة الاجابة فى يوم الجمعة واخفى الاسم الاعظم فى جميع الاسماء واخفى وقت الموت فى الاوقات ليكون المكلف خائفا فى كل الاوقات داعيا فى كل الساعات ذاكرا له تعالى بكل اسمائه راغبا فى احياء ليالى رمضان من غير تعيين ليلة دون ليلة وهذا قول جماعة من العلماء قال محمد بن سيرين جاء رجل يسأل زيد بن ثابت رضى الله عنه عن الصلاة الوسطى فقال حافظ على الصلوات كلها تصبها وعن الربيع بن خيثم انه سأله واحد عنها فقال يا ابن عم الوسطى واحدة منهن فحافظ على الكل تكن محافظا على الوسطى ثم قال الربيع ارأيت لو علمتها بعينها أكنت حافظا لها ومضيعا سائرهن قال السائل لا قال الربيع فان حافظت عليهن فقد حافظت على الوسطى ﴿ **قوله فى الصلاة** ﴾ اشارة الى ان قوله لله متعلق بقوموا وان المراد به قيام الصلاة لا بقوله قانتين قدم عليه وقانتين حال من فاعل قوموا والقنوت ان تذكر الله تعالى قائما وفيه بحث لقوله تعالى ام من هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما قال ابن عباس رضى الله عنه القنوت الدعاء والذكر ولم يقيد بقوله قائما واستدل عليه بقوله تعالى ام من هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما وهو المعنى بالقنوت فى صلاة الصبح والوتر وهو المفهوم من قولهم قنت على فلان لان المراد الدعاء عليه ومنه الحديث ان النبى عليه الصلاة والسلام قنت على رعل وذكوان وعصية احياء من سليم وقال مجاهد القنوت عبارة عن الخشوع وخفض الجناح وسكون الاطراف وترك الالتفات من رهبة الله تعالى كان العلماء اذا قام احدهم يصلى يهاب الرحمن ان يلتفت او يقلب الحصى او يعبث بشئ او يحدث نفسه بشئ من امر الدنيا الا ناسيا حتى ينصرف ﴿ **قوله فصلوا راجلين** ﴾ اشارة الى ان قوله فرجالا منصوب على الحال وعامله محذوف تقديره فصلوا رجالا او فحافظوا عليها رجالا وهذا اولى لانه من لفظ الاول ورجال جمع راجل مثل قيام وقائم وتجار وتاجر وصحاب وصاحب والفعل منه رجل يرجل مثل علم يعلم رجلا بفتحتين فهو رجل وراجل ولهذا اللفظ جموع كثيرة رجال كما فى هذه الآية ورجل مثل صاحب وصحب ورجال ورجالة والرجلان ايضا الراجل وجمعه رجلى ورجال مثل عجلان وعجلى وعجال قال الشاعر

على اذا لاقيت ليلى بخلوة * زيارة بيت الله رجلان حافيا

هذا كله بمعنى مشى على قدميه لعدم المركوب وقيل الراجل الكائن على رجليه ماشيا كان او واقفا والركبان جمع راكب مثل فرسان وفارس وقيل لا يقال راكب الا لمن ركب جملا واما راكب الفرس ففارس وراكب البغل والحمار بغال وحمار والاجود ان يقال صاحب حمار وبغل ﴿ **قوله وفيه دليل على وجوب الصلاة حال المسايفة** ﴾ فانه اذا التحم القتال ولم يمكن ترك القتال لاحد فذهب الشافعى رحمه الله انهم يصلون ركبانا على دوابهم ومشاة على اقدامهم الى القبلة والى غير القبلة يومون بالركوع والسجود ويجعلون السجود اخفض من الركوع ويحترزون عن الصيحات لانه لا ضرورة اليها وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يصلى الماشى بل يؤخر استدلالا بانه عليه الصلاة والسلام أخر الصلاة يوم الخندق فوجب علينا ذلك ايضا ﴿ **قوله صلوا صلاة الامن** ﴾ فسر الذكر بالصلاة لانها قد تسمى ذكرا قال تعالى فاسعوا الى ذكر الله ﴿ **قوله ذكرا مثل ما علمكم** ﴾ اشارة الى ان الكاف فى محل النصب على انه صفة مصدر محذوف اى فصلوها صلاة مثل التى علمكم او مثل تعليمه تعالى اياها لكم او اشكروه شكرا مثل الذى علمكم ﴿ **قوله قرأها بالنصب** ﴾ اختلفوا فى رفع الوصية ونصبها فمن نصبها فقد اضمر فعلا ينصبها على انه مفعول مطلق او مفعول به مؤكد لذلك العامل المضمر وان كان التقدير وألزم الذين يتوفون منكم وصية يكون نصب وصية على انها مفعول ثان لألزم ومن رفعها يجعلها خبر مبتدأ محذوف مضاف الى قوله الذين يتوفون او يجعلها خبر الذين يتوفون بتقدير ما يضاف اليها اى اهل وصية فلما حذف المضاف اعرب المضاف اليه باعرابه او يجعلها قائما مقام

رئ بالنصب على الاختصاص
قوموا لله) فى الصلاة (قانتين) ذاكرين
فى القيام والقنوت الذكر فيه وقيل
تعين وقال ابن المسيب المراد به القنوت
الصبح (فان خفتم) من عدو او غيره
جالا او ركبانا) فصلوا راجلين او راكبين
جال جمع راجل او رجل بمعناه كقائم
ام وفيه دليل على وجوب الصلاة حال
ايفة واليه ذهب الشافعى وقال ابو حنيفة
صلى حال المشى والمسايفة مالم يمكن
قوف (فاذا أمنتم) وزال خوفكم
اذكروا الله) صلوا صلاة الامن
شكروه على الامن (كما علمكم) ذكرا
ماعلمكم من الشرائع وكيفية الصلاة
ى الخوف والامن او شكرا يوازيه
مصدرية او موصولة (مالم تكونوا تعلمون)
ول علمكم (والذين يتوفون منكم
ذرون ازواجا وصية لازواجهم) قرأها
صب ابو عمرو وابن عامر وحمزة وحفص
عاصم على تقدير والذين يتوفون منكم
صون وصية او ليوصوا وصية او كتب
عليهم وصية او الزم الذين يتوفون وصية

الفعل المحذوف المبنى للمفعول او بجعلها مبتدأ حذف خبره اى عليهم وصية مثل فى الدار رجل ﴿قوله ويؤيد ذلك قرآءة الخ﴾ اى قرآءة عبدالله بن مسعود رضى الله عنه كتب عليكم الوصية لازواجكم متاعا الى الحول مكان قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول وقرأ ابىّ متاع بدل وصية لازواجهم متاعا كذا فى الكشاف وناصب قوله تعالى متاعا يحتمل ان يكون محذوفا ويحتمل ان يكون مذكورا والاحتمال الاوّل مبنى على ان يكون وصية مصدرا مؤكدا لعامله المضمر لان المصدر المؤكد لا يعمل فلا يصلح ناصبا لقوله متاعا فتعين ان يكون متاعا منصوبا بما نصب وصية اى يوصون متاعا فهو ايضا مصدر من غير لفظ ناصبه كقعدت جلوسا لان الايصاء يتضمن معنى التمتيع ويحتمل ان يكون الاصل يوصون وصية بمتاع ثم حذف حرف الجرّ اتساعا فنصب مابعده وان لم يكن وصية منصوبا على المصدرية يجوز ان يكون ناصبا لمتاعا لان المصدر المنوّن يعمل عمل فعله اذا لم يكن للتأكيد وان قرئ متاع بدل وصية يكون متاعا منصوبا به كأنه قيل كتب عليهم تمتع لازواجهم متاعا اى ماتمتع به ﴿قوله بدل منه﴾ اى من قوله متاعا بدل اشتمال لتحقق الملابسة بين تمتيعهن حولا وبين عدم اخراجهن من بيوتهن كأنه قيل يوصون لازواجهن متاعا لايخرجن من مساكنهن حولا ﴿قوله او مصدر مؤكد﴾ اى لمضمون الجملة المتقدمة فان مضمون ماقبله انهن يمتّعن حولا فأكد ذلك بقوله غير اخراج الا انه ليس من قبيل التأكيد لنفسه كما فى قوله علىّ الف درهم اعترافا لانّ مضمون الجملة المتقدمة فيما نحن فيه وهو استحقاقهن التمتع حولا كما يحتمل ان يكون بعدم اخراجهنّ من بيوتهنّ حولا يحتمل ان يكون باجرآء النفقة عليهنّ فى تلك المدة فكان تأكيدا لغيره حيث دفع احتمال ان يكون التمتيع بوجه آخر غير عدم الاخراج كما فى قولك زيد قائم حقا فانّ الجملة المتقدمة كانت تحتمل الحقيقة وعدم الحقيقة فقولك حقا دفع احتمال عدم الحقيقة فكان تأكيدا لغيره فتقدير الآية يوصون متاعا الى الحول لايخرجن غير اخراج كما ان تقدير قولك هذا القول غير ماتقول ان هذا القول اقوله غير ماتقول فان مضمون قولك هذا القول يحتمل ان يكون خلاف مايقوله المخاطب وان يكون وفاقه فقولك غير ماتقول دفع احتمال كونه على وفاقه فكان تأكيدا لغيره ﴿قوله والمعنى﴾ اى معنى الآية على جميع الوجوه المذكورة فى اعرابها وقوله قبل ان يحتضروا اشارة الى دفع مايتوهم من انه تعالى ذكر وفاة الازواج ثم امرهم بالوصية والمتوفى كيف يوصى ووجه الدفع ان قوله والذين يتوفون من باب المجاز الاولى سمى المشارف للوفاة متوفيا تسمية للشئ باسم مايؤول اليه وامتناع الوصية بعد الوفاة قرينة للمجاز واختار جمهور المفسرين ان هذا الآية نزلت فى رجل من اهل الطائف هاجر الى المدينة وله اولاد ومعه ابواه وامرأته فمات فانزل الله تعالى هذه الآية فاعطى النبىّ عليه الصلاة والسلام والديه واولاده ميراثه ولم يعط امرأته شيأ وامرهم ان ينفقوا عليها من تركة زوجها حولا كاملا وكانت عدّة الوفاة فى ابتدآء الاسلام حولا وكان يحرم على الوارث اخراجها من البيت قبل تمام الحول وكان نفقتها وسكناها واجبة فى مال زوجها فى تلك السنة مالم تخرج ولم يكن لها الميراث فان خرجت من بيت زوجها سقطت نفقتها وكان على الرجل ان يوصى بها فكان كذلك حتى نزلت آية الميراث فنسخ الله تعالى نفقة الحول بالربع او الثمن ونسخ عدّة الحول باربعة اشهر وعشر وروى انّ معتدّة الوفاة كانت تسكن فى بيت مظلم حولا لاتتطيب ولا تغتسل ولاتجدّد الثياب ثم تخرج بعد تمام الحول وترمى ببعرة ورآء ظهرها تظهر ان حدادها فى مراعاة حق زوجها فى هذه المدّة كان اهون عليها من هذا ولذلك قال عليه الصلاة والسلام حين سئل عن البروز فى المدّة كانت احداكن فى الجاهلية تحبس حولا فى شرّ بيت أفلا تجلس اربعة اشهر وعشرا ﴿قوله وسقطت النفقة بالتوريث والسكنى لها بعد ثابتة عندنا خلافا لابى حنيفة رحمه الله﴾ فان معتدّة الوفاة لانفقة لها ولا كسوة لانّ مال الميت انتقل الى الورثة بموته فلا وجه لايجاب نفقة زوجته وكسوتها على غيره من غير سبب وسقطت سكناها ايضا عند ابى حنيفة واصحابه رحمهم الله لذلك ولم تسقط عند الشافعى رحمه الله للاحتياج الى تحصين الماء والاحتراز عن وقوع الاشتباه فى الانساب ﴿قوله بعدما اوجبها لواحدة منهن﴾ وهى التى لم يسم لها مهرا وطلقها قبل الدخول قال تعالى فى حقها ومتعوهن فلا تجب نفقة المتعة الالها ولا تجب لسائر المطلقات وهنّ ثلاث من لم يسم لها مهر وطلقت بعد الدخول ومن سمى لها وطلقت بعد الدخول ويستحب لهما المتعة اتفاقا ومن سمى لها مهر وطلقت قبل الدخول لاتستحب لها المتعة فى رواية القدورى وذكر فى الهداية وتستحب المتعة لكل مطلقة الا المطلقة واحدة وهى التى طلقها قبل الدخول وقد سمى لها مهرا وفى الكتب المعتبرة ان المتعة

ويؤيد ذلك قرآءة كتب عليكم الوصية لازواجكم متاعا الى الحول مكانه وقرأ الباقون بالرفع على تقدير ووصية الذين يتوفون او وحكمهم وصية او والذين يتوفون اهل وصية اوكتب عليهم وصية او عليهم وصية وقرئ متاع بدلها (متاعا الى الحول) نصب بيوصون ان اضمرت والافبالوصية وبمتاع على قرآءة من قرأه لانه بمعنى التمتيع (غير اخراج) بدل منه او مصدر مؤكد كقولك هذا القول غير ماتقول او حال من ازواجهم اى غير مخرجات والمعنى انه يجب على الذين يتوفون ان يوصوا قبل ان يحتضروا لازواجهم بان يمتعن بعدهم حولا بالسكنى وكان ذلك اوّل الاسلام ثم نسخت المدّة بقوله اربعة اشهر وعشرا وهو وان كان متقدما فى التلاوة فهو متأخر فى النزول وسقطت النفقة بتوريثها الربع او الثمن والسكنى لها بعد ثابتة عندنا خلافا لابى حنيفة (فان خرجن) عن منزل الازواج (فلاجناح عليكم) ايها الائمة (فيما فعلن فى انفسهن) كالتطيب وترك الحداد (من معروف) مما لم ينكره الشرع وهذا يدل على انه لم يكن يجب عليها ملازمة مسكن الزوج والحداد عليه وانما كانت مخيرة بين الملازمة واخذ النفقة وبين الخروج وتركها (والله عزيز) ينتقم ممن خالفه منهم (حكيم) راعى مصالحهم (وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين) اثبت المتعة للمطلقات جميعا بعدما اوجبها لواحدة منهن

تستحب لها ايضا و قال الشافعي تجب المتعة لكل مطلقة الا المطلقة التي فرض لها المهر و لم يوجد المسيس و قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى لاتجب المتعة الا للمطلقة التي لم يفرض لها و لم يوجد المسيس و هي مستحبة لسائر المطلقات هذا هو المشهور في الكتب المعتبرة قيل لما نزل قوله تعالى و متعوهن على الموسع قدره و على المقتر قدره الى قوله حقا على المحسنين قال رجل من المسلمين ان احسنت فعلته و ان لم ارد ذلك لم افعل فقال الله تعالى و للمطلقات متاع بالمعروف و جعل المتعة لهن بلام الملك وقال حقا على المتقين يعني المؤمنين المتقين الشرك و هذا القول بلاثم مذهب الشافعية رحمهم الله تعالى و هو وجوب المتعة لكل مطلقة سوى من فرض لها المهر و لم يوجد المسيس و قوله اثبت المتعة للمطلقات جميعا اى لان لفظ المطلقات جمع محلى باللام فيستغرق جميع المطلقات بعد ما اوجبها لواحدة منهن وهي المطلقة قبل المسيس و فرض المهر *ولما ورد ان يقال افراد بعض افراد العام بحكم يدل على كون حكم البعض الآخر بخلافه فيكون مفهوم الآية السابقة الواردة في المطلقة قبل المسيس و قبل فرض المهر معارضا لمنطوق هذه الآية فكيف يجتمعان في الصدق بل يجب ان تكون الآية الاولى مخصصة لعموم هذه الآية *اجاب عنه بان القول بتخصيص هذا العام بالآية السابقة مبنيّ على القول بجواز تخصيص منطوق هذه الآية بمفهوم الآية السابقة و المفهوم لايعارض المنطوق فكيف يخصصه فبقيت هذه الآية على عمومها سالمة من المعارض و لذلك ذهب سعيد بن جبير الى ان المتعة واجبة لكل مطلقة و اليه ذهب الشافعي رحمه الله بخلاف الحنفية فانهم لم يوجبوها الا لمطلقة لم توطأ و لم يسم لها مهر و جعلوها مستحبة لسائر المطلقات و حملوا الاستحقاق المدلول عليه بقوله تعالى و للمطلقات متاع على ما يتناول الاستحقاق على سبيل الوجوب و الاستحباب *و اعلم ان عادته تعالى ان يذكر القصص بعد بيان الاحكام لتفيد الاعتبار للسامع ليترك التمرّد و العناد و يزيد في الخضوع و الانقياد فلذلك قال تعالى الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم ﴿قوله الم تر تعجب﴾ اى من حال هؤلاء و تقرير اى حمل على الاقرار بما دخله النفي و قوله لمن سمع بقصتهم اشارة الى ان هذا الخطاب و ان كان بحسب الظاهر متوجها الى النبي عليه الصلاة و السلام الا انه من حيث المعنى متوجه الى جميع من سمع بقصتهم من اهل الكتاب و ارباب التواريخ و ان مقتضى الظاهر ان يقال الم تسمع بقصتهم الا انه نزل سماعهم اياها منزلة رؤيتهم تنبيها على ظهورها و اشتهارها عندهم فخوطبوا بالم تر و الرؤية قد تجيء بمعنى رؤية البصر و قد تجيء بمعنى رؤية البصيرة و القلب و ذلك راجع الى العلم كما في قوله تعالى و ارنا مناسكنا اى علمنا و قوله تعالى فاحكم بين الناس بما اراك الله اى علمك و الرؤية ههنا علمية فكان من حقها ان تتعدى الى مفعولين و لكنها ضمنت معنى ما يتعدى بالى و المعنى الم ينته علمك الى كذا قال الامام الواحدي الم تر الى الذين اى الم تعلم و الم ينته علمك الى هؤلاء و معنى الرؤية ههنا رؤية القلب و هي بمعنى العلم و قال الراغب رأيت يتعدى بنفسه دون الجار لكن لما استعير الم تر لمعنى الم تنظر عدّى تعديته و قلما يستعمل ذلك في غير التقرير فلا يقال رأيت الى كذا جعل الرؤية بصرية مستعارة من الم تسمع و هذا التأويل انسب بهذا المقام ﴿قوله و قد يخاطب به من لم ير و من لم يسمع﴾ اشارة الى ان الخطاب يجوز ان لا يكون خاصا بمن سمع قصتهم و علمها بطريق السماع بل يكون عاما للكل دلالة على شيوع القصة و شهرتها بحيث ينبغي لكل احد ان يعلمها او يبصرها و يتعجب منها كأنه حقيق بان يحمل على الاقرار برؤيتهم و ان لم يرهم و لم يسمع بقصتهم و لم يكن من اهل الكتاب و اهل اخبار الاوّلين فيكون خطاب الم تر في حقهم من باب المثل في التعجب بان شبه حال من لم يرهم بحال من رآهم في انه لا ينبغي ان يخفى عليه هذه القصة و انه ينبغي ان يتعجب منها ثم اجرى الكلام معه كما يجري مع من رآهم و سمع بقصتهم قصدا الى التعجب فيجوز ان يكون النبي عليه الصلاة و السلام و امته لم يعرفوا هذه القصة الا بنزول هذه الآية و يكون جريان الكلام معهم بطريق الاستعارة التمثيلية و يجوز ان يكون علمهم بها سابقا على نزول هذه الآية و يكون الكلام حقيقة في التقرير و التعجيب ﴿قوله الوف كثيرة﴾ قال الواحدي لم يكونوا دون ثلاثة آلاف و لا فوق سبعين ألفا و الوجه من حيث اللفظ ان يكون عددهم ازيد من عشرة آلاف لان الالوف جمع الكثرة فلا يقال في عشرة آلاف فما دونها الوف و قيل الوف ليس جمع الف الذي هو من جملة اسماء العدد بل هو جمع آلف كقعود في جمع قاعد و جلوس في جمع جالس و معناه متآلفون تمكنت بينهم المحبة و الائتلاف او كان كل واحد منهم آلفا لحياته محبا لهذه الدنيا فرجع حاصل المعنى الى ما قال تعالى في حقهم و لتجدنهم احرص الناس على حياة ثم انهم مع غاية حبهم للحياة و الفهم بها اماتهم الله تعالى و اهلكهم ليعلم ان حرص الانسان على الحياة لا يعصمه من الموت ﴿قوله مفعول له﴾ اى خرجوا من ديارهم خوفا من الموت و معلوم

ان كلّ احد يحذر الموت الا انه انما يحمل الجماعة الكثيرة على الخروج من ديارهم عند استحكام سببية ثباتهم فى ديارهم للموت امالاجل غلبة الطاعون فيها او لاجل لزوم المقاتلة على تقدير الثبات ﴿قوله اى قال لهم موتوا فماتوا﴾ قدّر قوله فماتوا لاقتضاء قوله ثم احياهم ذلك التقدير لان الاحياء يستدعى سبق الموت ولما تقرر انه تعالى لايكلم بشرا الا وحيا او من ورآء حجاب او بان يرسل رسولا بين انه من قبيل قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والمقصود بيان سرعة وقوع المراد وعدم تخلفه عن الارادة من غير ان يتحقق هنا قول وامر ويدل عليه قوله تعالى ثم احياهم فلما صح الاحياء بدون سبق القول والامر صح ان تكون الاماتة كذلك فعلى هذا يكون قوله قال لهم موتوا فماتوا من قبيل الاستعارة التمثيلية حيث شبه تعلق الارادة بموتهم جميعا فى زمان واحد وترتب موتهم دفعة واحدة من غير التدريج كما هو العادة فى موت الجماعة على ذلك التعلق بامر الآمر المطاع وامتثال المأمور المطيع المبادر الى الطاعة من غير توقف ولا اباء حتى كأنهم امروا بان يموتوا جميعا فى زمان واحد فاجابوا بان ماتوا فيه اجابة رجل واحد وقيل قد تحقق هناك قول وامر بذلك من قبل الملك الا انه اسند الى الله تعالى تخويفا لان قول القادر القهار والملك الجبار له شأن ﴿قوله قبل مرّ حزقيل على اهل داوردان﴾ اى وهم اموات فان مرّ عليه انما يقال اذا كان المرور عليه ميتا ومرّ به اذا كان حيا وحزقيل ثالث خلفاء بنى اسرآئيل بعد موسى عليه السلام وذلك ان القيم بأمر موسى عليه السلام بعد موسى عليه السلام يوشع بن نون ثم كالب بن يوفنا ثم حزقيل وكان يقال له ابن العجوز لان امّه كانت عجوزا فسألت الله تعالى الولد بعدما كبرت وعقمت فوهبه الله تعالى لها وقال الحسن ومقاتل هو ذو الكفل وسمى حزقيل ذا الكفل لانه كفل سبعين نبيا وانجاهم من القتل وقال لهم اذهبوا فانى ان قتلت كان خيرا من ان تقتلوا جميعا فلما جاء اليهود وسألوا حزقيل عن الانبياء السبعين قال انهم ذهبوا ولا ادرى اين هم ومنع الله تعالى ذا الكفل من اليهود بفضله وكرمه ﴿قوله حيث احياهم﴾ على ان يكون تعريف الناس للعهد والمعهودون هم الذين اماتهم فانهم خرجوا من الدنيا على المعصية فلما اعادهم الى الدنيا ومكنهم من التوبة والتلافى كان ذلك فضلا عظيما فى حقهم وقيل المعهودون هم العرب الذين ينكرون المعاد متمسكين بقول اليهود فى كثير من الامور فلما نبه الله تعالى اليهود على هذه الواقعة التى كانت معلومة لهم وهم يذكرونها للعرب المنكرين للمعاد فالظاهر ان اولئك المنكرين يستبصرون ويرجعون من انكار البعث والنشور الى الاعتراف به وذلك الاعتراف يدعوهم الى قبول الدين الحق والاستعداد بسعادة الدارين وذلك هو الفضل المبين والظاهر ان تعريف الناس للاستغراق فان هذه القصة تشجع الانسان على الاقدام على طاعة الله تعالى والرضى بقضائه والصبر على بلائه والتوكل عليه فى جميع مهماته وبالجملة ذكر هذه القصة يكون سببا لاجتناب المكلف عن المعصية وقربه من الطاعة فكان ذكرها فضلا عظيما على كافة الناس ﴿قوله لما بين ان الفرار من الموت غير مخلص منه﴾ اختار ان قوله تعالى وقاتلوا خطاب لهذه الامة لانهم هم الذين بين الله تعالى لهم بانزال هذه الآية ان الفرار من الموت لاينجى منه حيث ذكر اقواما خرجوا من ديارهم حذر الموت فلم ينفعهم الحذر ففرع عليه امر هذه الامة بالجهاد لئلا ينكص عن امر الله تعالى بحب الحياة بسبب خوف الموت وليعلم كل احد ان الاعراض عن الجهاد لايورث السلامة من الموت كما قال فى آية اخرى قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت او القتل واذا لاتمتعون الا قليلا فيكون قوله وقاتلوا معطوفا على مقدّر تقديره فاطيعوا وقاتلوا وقيل هو خطاب وامر بالقتال لمن احياهم الله تعالى بعد الاماتة قال الضحاك احياهم ثم امرهم بان يذهبوا الى الجهاد لانه تعالى انما اماتهم بسبب ان كرهوا الجهاد وهذا القول لايتم الا باضمار محذوف تقديره وقيل لهم بعد ذلك قاتلوا فى سبيل الله تعالى والسبيل هو الطريق وسميت العبادات سبيلا الى الله تعالى من حيث ان سلوكها يتوصل به الى ثواب الله تعالى ﴿قوله وهو من ورآء الجزآء﴾ كناية عن انه تعالى يجازى كل واحد من المتخلفين والسابقين على حسب استحقاقه ويسوق جزآءه اليه فان من يسوق الشئ يكون من ورآئه ويوصله الى حيث ينبغى ان يصل اليه وهذا المعنى مستفاد من قوله سميع عليم فى مقام التهديد والترغيب ﴿قوله واقراض الله تعالى مثل﴾ القرض فى اللغة القطع ومنه المقراض لما يقطع به وانقرض القوم اى هلكوا وانقطع اثرهم وسمى القرض بمعنى ان تعطى شيأ ليرجع اليك مثله بذلك لما فيه من قطع شئ من المال عنك شبه حال العبد فى تقديمه العمل الصالح توقعا لثوابه من الله تعالى بحال المقرض فى تقديمه المال واعطائه احدا ليعود اليه بدله ثم استعير له لفظ الاقراض ﴿قوله اقراضا مقرونا بالاخلاص﴾ اشارة الى ان القرض اسم للاقراض

(فقال لهم الله موتوا) اى قال لهم موتوا فماتوا كقوله كن فيكون والمعنى انهم ماتوا ميتة رجل واحد من غير علة بامر الله ومشيئته وقيل ناداهم به ملك وانما اسند الى الله تعالى تخويفا وتهويلا (ثم احياهم) قيل مرّ حزقيل عليه السلام على اهل داوردان وقد عريت عظامهم وتفرّقت اوصالهم فتعجب من ذلك فاوحى الله تعالى اليه نادفيهم ان قوموا باذن الله تعالى فنادى فقاموا يقولون سبحانك اللهم وبحمدك لا اله الا انت وفائدة القصة تشجيع المسلمين على الجهاد والتعريض للشهادة وحثهم على التوكل والاستسلام للقضاء (ان الله لذو فضل على الناس) حيث احياهم ليعتبروا ويفوزوا وقص عليهم حالهم ليستبصروا (ولكنّ اكثر الناس لايشكرون) اى لايشكرونه كما ينبغى ويجوز ان يراد بالشكر الاعتبار والاستبصار (وقاتلوا فى سبيل الله) لما بين ان الفرار من الموت غير مخلص منه وان المقدّر لامحالة واقع امرهم بالقتال اذ لو جاء اجلهم ففى سبيل الله والا فالنصر والثواب (واعلموا ان الله سميع) لما يقوله المتخلف والسابق (عليم) بما يضمرانه وهو من ورآء الجزآء (من ذا الذى يقرض الله) من استفهامية مرفوعة الموضع بالابتدآء وذا خبره والذى صفة ذا او بدله واقراض الله مثل لتقديم العمل الذى به يطلب ثوابه (قرضا حسنا) اقراضا مقرونا بالاخلاص وطيب النفس

وضع موضعه واعرب باعرابه كقوله انبتكم من الارض نباتا وحسنا صفة لقرضا ومعنى حسنه كونه مقرونا بالاخلاص وطيب نفس المقرض به ﴿قوله او مقرضا﴾ اى ويجوز ان يكون القرض بمعنى المفعول كالخلق بمعنى المخلوق وانتصابه حينئذ على انه مفعول ثان ليقرض وحسنه ان يكون حلالا صافيا عن شوب حق الغير به ﴿قوله وقيل القرض الحسن المجاهدة﴾ عطف من حيث المعنى على مايفهم من قوله واقراض الله مثل لتقديم العمل فانه يفهم منه ان الاقراض اتيان اى عمل كان من الاعمال الصالحة ابتغاء وجه الله تعالى وثوابه غير مختص بنفس المجاهدة والانفاق فى شأنها * قال الامام اختلف المفسرون فى هذه الآية على قولين احدهما ان هذه الآية متعلقة بماقبلها والمراد منها القرض فى الجهاد خاصة فندب العاجز عن الجهاد ان ينفق على الفقير القادر على الجهاد وأمر القادر على الجهاد ان ينفق على نفسه فى طريق الجهاد ثم اكد ذلك بقوله والله يقبض ويبسط لان من علم ذلك كان اعتماده على فضل الله تعالى اكثر من اعتماده على ماله وذلك يدعوه الى الانفاق والاحتراز عن البخل والامساك والقول الثانى ان هذه الآية كلام مبتدأ لاتعلق له بماقبله ثم اختلف القائلون به فمنهم من قال ان المراد من القرض انفاق المال ومنهم من قال انه غيره والقائلون بانه انفاق المال اختلفوا على ثلاثة اقوال الاول ان المراد بالانفاق ما ليس بواجب من الصدقات والثانى الانفاق الواجب فى سبيل الله تعالى والثالث ان يشمل القسمين ومن قال ان المراد منه انفاق شئ سوى المال قالوا روى عن بعض اصحاب ابن مسعود رضى الله عنه انه قول الرجل سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر * واحتج على قول من قال المراد به انفاق المال على وجه التبرع بماروى عن ابن عباس رضى الله عنه فى سبب نزول الآية انه قال هذه الآية نزلت فى ابى الدحداح قال يارسول الله ان لى حديقتين فان تصدقت باحداهما فهل لى مثلاها فى الجنة * قال * نعم قال * وام الدحداح معى قال * نعم * قال والصبية معى قال * نعم * فتصدق بافضل حديقتيه وكانت تسمى الحنينية قال فرجع ابو الدحداح الى اهله وكانت فى الحديقة التى تصدق بها فقام على باب الحديقة وذكر ذلك لامرأته فقالت ام الدحداح بارك الله لك فيما اشتريت ثم خرجوا منها وسلموها فكان عليه الصلاة والسلام يقول * كم من نخلة تدلى عروقها فى الجنة لابى الدحداح * اذا عرفت سبب نزول هذه الآية ظهر ان المراد بهذا القرض ليس هو الانفاق الواجب الى هنا كلام الامام وفى الراغب سمع اعرابى قوله تعالى من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا فقال اعطانا فضلا وسألنا منه قرضا ليرد الينا اكثر واوفر منه انه الكريم وسمع ذلك ابو الدحداح فقال للنبى عليه الصلاة والسلام ان لى حديقتين الى آخره ﴿قوله اخرجه على صورة المغالبة للمبالغة﴾ فان مافضل على سبيل المعارضة والمغالبة يكون احسن مما فعل بلامعارض فلما كان حقيقة المغالبة مستلزمة لكمال الفعل كانت صورة المغالبة دالة عليه والوعد بتكميل الضعف مبالغة فى وعد التضعيف قال الواحدى التضعيف والاضعاف والمضاعفة واحد وهو الزيادة على اصل الشئ حتى يصير مثلين او اكثر وفى الآية حذف والتقدير فيضاعف ثوابه وفى قوله فيضاعفه اربع قرآءات احداها قرآءة نافع وابى عمرو وحمزة والكسائى فيضاعفه بالالف والرفع وثانيتها قرآءة عاصم فيضاعفه بالالف والنصب وثالثتها قرآءة ابن كثير فيضعفه بالتشديد والرفع ورابعتها قرآءة ابن عامر فيضعفه بالتشديد والنصب فنقول اما التشديد والتخفيف فهما لغتان ووجه الرفع العطف على يقرض ووجه النصب امران احدهما انه منصوب باضمار ان عطفا على المصدر المفهوم من يقرض فى المعنى فيكون مصدرا معطوفا على مصدر تقديره من ذا الذى يكون منه اقراض فمضاعفة من الله تعالى كقوله

* ولبس عباءة وتقر عينى * احب الى من لبس الشفوف *

والثانى انه نصب على جواب الاستفهام فى المعنى لان الاستفهام وان وقع عن المقرض لفظا فهو عن الاقراض معنى كانه قال أيقرض الله تعالى احد فيضاعفه قال ابو البقاء ولايجوز ان يكون جواب الاستفهام على اللفظ لان المستفهم عنه فى اللفظ المقرض اى الفاعل للقرض لا القرض اى الذى هو الفعل وذكر لانتصاب اضعافا ثلاثة اوجه اظهرها انه حال من الهاء فى يضاعفه والثانى انه مفعول به على تضمين يضاعف معنى يصير اى يصيره بالمضاعفة اضعافا والثالث انه منصوب على المصدر باعتبار ان يطلق الضعف وهو المضاعف بمعنى التضعيف كما اطلق العطاء وهو اسم المعطى بمعنى الاعطاء * ولما ورد ان يقال لما كان الضعف اسم مصدر وكان بمعنى التضعيف كان ينبغى ان لايجمع فلم قيل اضعافا بلفظ الجمع * اجاب عنه بقوله وجمعه للتنويع فان انواع التضعيف تختلف باختلاف الاشخاص واختلاف انواع القرض واختلاف انواع الجزآء ﴿قوله الملأ جماعة يجتمعون للتشاور﴾ سموا

مقرضا حلالا طيبا وقيل القرض الحسن
المجاهدة والانفاق فى سبيل الله (فيضاعفه
) فيضاعف جزآءه اخرجه على صورة
المغالبة للمبالغة وقرأ عاصم بالنصب على
جواب الاستفهام حملا على المعنى فان من ذا
الذى يقرض الله فى معنى أيقرض الله احد
وقرأ ابن كثير يضعفه بالرفع والتشديد وابن
عامر ويعقوب بالنصب (اضعافا كثيرة)
كثرة لايقدرها الا الله وقيل الواحد
بسبعمائة واضعافا جمع ضعف ونصبه على
الحال من الضمير المنصوب او المفعول الثانى
لتضمن المضاعفة معنى التصيير او المصدر
على ان الضعف اسم مصدر وجمعه للتنويع
(والله يقبض ويبسط) يقتر على بعض
ويوسع على بعض حسب مااقتضت حكمته
فلا تبخلوا عليه بما وسع عليكم كيلا يبدل
حالكم وقرأ نافع والكسائى والبزى
وابو بكر بالصاد ومثله فى الاعراف
فى قوله تعالى وزادكم فى الخلق بصطة
(واليه ترجعون) فيجازيكم على حسب
ما قدمتم (الم تر الى الملأ من بنى اسرآئيل)
الملأ جماعة يجتمعون للتشاور ولا واحد
له كالقوم ومن للتبعيض (من بعد موسى)
اى من بعد وفاته ومن للابتدآء

بذلك لانهم اشراف يملاؤن العيون هيبة ورواء او لانهم يملاؤن المجلس الذى حضروا فيه او لانهم يملاؤن القلوب بما يحتاج اليه من قولهم وقوله ومن للتبعيض وهو متعلق بمحذوف على انه حال من الملأ اى حال كونهم بعض بنى اسرآئيل وقوله من بعد موسى متعلق بما تعلق به الجار الاوّل ولا يضرّ اتحاد الحرفين لفظا لاختلافهما معنى فان الاولى للتبعيض والثانية لابتدآء الغاية ﴿قوله تعالى اذ قالوا﴾ ظرف معمول لمحذوف لا لقوله ألم تر لما تقدّم من ان معنى ألم تر تقرير المنفى والمعنى ألم ينته علمك او نظرك الى الملأ وليس انتهاء علمه اليهم ولا نظره اليهم كائنا فى وقت قولهم ذلك واذا لم يكن ظرفا للانتهاء ولا للنظر فكيف يكون معمولا لهما او لاحدهما فتعين انه معمول لمحذوف تقديره ألم تر الى قصة الملأ او حديث الملأ او الى ماجرى للملأ من بنى اسرآئيل لان الذوات لا يتعجب منها وانما يتعجب من احوالها فالعامل فى اذا هو ذلك المحذوف المجرور فلا يصح المعنى الابه ﴿قوله والمعنى أتوقع جبنكم عن القتال﴾ اى معنى عسيتم قبل ان يدخل عليه هل الاستفهامية توقع المتكلم لمضمون الخبر وهو تركهم القتال جبنا عنه ثم انّ حرف الاستفهام لما دخل على فعل التوقع كان القياس ان يرجع الاستفهام والتقرير الى نفس التوقع وتقريره الى المتوقع وتثبيته الاانه لا معنى لاستفهام المتكلم عن توقع نفسه ولو على سبيل التقرير فانه مقرّر بمجرّد دلالة الكلام وقرآئن المقام عليه فتعين ان يكون هل للاستفهام عما هو متوقع عنده وهو ان لاتقاتلوا جبنا ويكون معنى الاستفهام التقرير بمعنى التثبيت للمتوقع وان كان الشائع من التقرير هو الحمل على الاقرار والواو فى قوله تعالى ومالنا رابطة لهذه الجملة بما قبلها اذ لو حذفت لجاز ان يكون منقطعا عما قبله ومافى محل الرفع بالابتدآء ومعناها الاستفهام وهو استفهام انكار ولنا فى محل الرفع خبرلها وان لاتقاتلوا محمول على حذف حرف الجرّ والتقدير ماذكره المصنف بقوله اى اىّ غرض لنا فى ترك القتال وجملة وقد اخرجنا من ديارنا فى محل النصب على انها حال من المنوى فى ان لانقاتل وكان سبب مسئلتهم اياه ذلك انه لما مات موسى عليه الصلاة والسلام خلف بعده فى بنى اسرآئيل يوشع بن نون بن افراثيم بن يوسف عليه السلام يقيم فيهم التوراة وامر الله تعالى حتى قبضه الله تعالى ثم خلف فيهم كالب بن يوفنا كذلك حتى قبضه الله تعالى ثم حزقيل كذلك حتى قبضه الله تعالى ثم عظمت الاحداث فى بنى اسرآئيل ونسوا عهد الله تعالى حتى عبدوا الاوثان فبعث الله تعالى اليهم الياس نبيا فدعاهم الى الله تعالى وكانت الانبياء من بنى اسرآئيل من بعد موسى عليه السلام يبعثون اليهم بتجديد مانسوا من التوراة ثم خلف بعد الياس اليسع وكان فيهم ماشاء الله تعالى حتى قبضه الله تعالى وخلف فيهم الخلوف وعظمت الخطايا وظهر لهم عدوّ يقال لهم البلثاثا وهم قوم جالوت كانوا يسكنون ساحل بحر الروم بين مصر وفلسطين وهم العمالقة فظهروا على بنى اسرآئيل وغلبوا على كثير من ارضهم وسبوا ذراريهم واسروا من ابناء ملوكهم اربعمائة واربعين غلاما وضربوا عليهم الجزية واخذوا توراتهم ولقى بنوا اسرآئيل منهم بلاء شديدا ولم يكن لهم نبىّ يدبر امرهم وكان سبط النبوّة قد هلكوا فلم يبق منهم الا امرأة حبلى فحبسوها فى بيت رهبة ان تلد جارية فتبدلها بغلام لما ترى من رغبة بنى اسرآئيل فى ولدها وجعلت المرأة تدعوا الله تعالى ان يرزقها غلاما فولدت غلاما فسموه شمويل اى سمع الله دعائى وهو بالعبرانية اسماعيل والسين تصير شينا فى لغة عبران فكبر الغلام فاسلموه يتعلم التوراة فى بيت المقدس وكفله شيخ من علمائهم وتبناه فلما بلغ الغلام اتاه جبرآئيل عليه السلام وهو نائم الى جنب الشيخ وكان لا يأتمن عليه احدا فدعاه بلحن الشيخ يا شمويل فقام الغلام فزعا الى الشيخ وقال يا ابتاه دعوتنى فكره الشيخ ان يقول لا فيفزع الغلام فقال يابنى ارجع فنم فرجع الغلام فنام ثم دعاه الثانية فقال الغلام دعوتنى فقال ارجع فنم فان دعوتك الثالثة فلا تجبنى فلما كانت الثالثة ظهر جبرآئيل عليه السلام فقال له اذهب الى قومك فبلغهم رسالة ربك فان الله تعالى قد بعثك فيهم نبيا فلما أتاهم كذبوه وقالوا له استعجلت بالنبوة ولما تنلك وقالوا ان كنت صادقا فابعث لنا ملكا نقاتل فى سبيل الله آية من نبوّتك وانما كان قوام امر بنى اسرآئيل بالاجتماع على الملوك وطاعة الملوك لانبيائهم فكان الملك هو الذى يسير بالجموع والنبى يقوم له بامره ويقيم له امره ويشير عليه برشده ويأتيه بالخبر من عند ربه قال وهب بعث الله تعالى شمويل نبيا فلبثوا اربعين سنة باحسن حال ثم كان من امر جالوت والعمالقة ما كان فقالوا لشمويل ابعث لنا ملكا نقاتل فى سبيل الله فقال لهم هل عسيتم استفهام شك اى لعلكم ان كتب عليكم القتال مع ذلك الملك ان لاتوفوا بما تقولون ولا تقاتلوا معه فقالوا مجيبين لنبيهم انما نترك الجهاد اذا كنا ممنوعين فى بلادنا لا يظهر علينا عدوّنا واما اذا اصبنا من جهة

(اذ قالوا لنبىّ لهم) هو يوشع او شمعون او شمويل (ابعث لنا ملكا نقاتل فى سبيل الله) اقم لنا اميرا ننهض معه للقتال يدبرامره ونصدر فيه عن رأيه وجزم نقاتل على الجواب وقرئ بالرفع على انه حال اى ابعثه لنا مقدّرين للقتال ويقاتل بالياء مجزوما ومرفوعا على الجواب والوصف لملكا (قال هل عسيتم ان كتب عليكم القتال ان لاتقاتلوا) فصل بين عسى وخبره بالشرط والمعنى أتوقع جبنكم عن القتال ان كتب عليكم القتال فادخل هل على فعل التوقع مستفهما عما هو المتوقع عنده تقريرا وتثبيتا وقرأ نافع عسيتم بكسر السين (قالوا ومالنا ان لانقاتل فى سبيل الله وقد اخرجنا من ديارنا وابنائنا) اى اىّ غرض لنا فى ترك القتال وقد عرض لنا ما يوجبه وبحث عليه من الاخراج عن الاوطان والافراد عن الاولاد وذلك ان جالوت ومن معه من العمالقة كانوا يسكنون ساحل بحر الروم بين مصر وفلسطين وظهروا على بنى اسرآئيل فاخذوا ديارهم وسبوا اولادهم واسروا من ابناء الملوك اربعمائة واربعين (فلما كتب عليهم القتال تولوا الا قليلا منهم) ثلاثمائة وثلاثة عشر بعدد اهل بدر (والله عليم بالظالمين) وعيدلهم على ظلمهم فى ترك الجهاد

(وقال لهم نبيهم ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا) طالوت علم عبري كداود وجعله فعلوتا من الطول تعسف يدفعه منع صرفه روى ان نبيهم صلى الله عليه وسلم لما دعا الله ان يملكهم اتى بعصا يقاس بها من يملك عليهم فلم يساوها الا طالوت (قالوا انى يكون له الملك علينا) من اين يكون له ذلك ويستأهل (ونحن احق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال) والحال انا احق بالملك منه وراثة ومكنة وانه فقير لا مال له يعتضد به وانما قالوا ذلك لان طالوت كان فقيرا راعيا او سقاء او دباغا من اولاد بنيامين ولم يكن فيهم النبوّة والملك وانما كانت النبوّة فى اولاد لاوى بن يعقوب والملك فى اولاد يهودا وكان فيهم من السبطين خلق (قال ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة فى العلم والجسم والله يؤتى ملكه من يشاء والله واسع عليم) لما استبعدوا تملكه لفقره وسقوط نسبه ردّ عليهم ذلك اوّلا بان العمدة فيه اصطفاء الله وقد اختاره عليكم وهو اعلم بالمصالح منكم وثانيا بان الشرط فيه وفور العلم ليتمكن به من معرفة الامور السياسية وجسامة البدن فيكون اعظم خطرا فى القلوب واقوى على مقاومة العدوّ ومكابدة الحروب لا ماذكرتم وقد زاده الله فيهما وكان الرجل القائم يمدّ يده فينال رأسه وثالثا بانه تعالى مالك الملك على الاطلاق فله ان يؤتيه من يشاء ورابعا انه واسع الفضل يوسع على الفقير ويغنيه عليم بمن يليق بالملك من النسب وغيره (وقال لهم نبيهم) لما طلبوا منه حجة على انه سبحانه وتعالى اصطفى طالوت وملكه عليهم (ان آية ملكه ان يأتيكم التابوت) الصندوق فعلوت من التوب وهو الرجوع فانه لا يزال يرجع اليه مايخرج منه وليس بفاعول لقلته نحو سلس وقلق ومن قرأها بالهاء فلعله ابدله منه كما ابدل من تاء التأنيث لاشتراكهما فى الهمس والزيادة ويريد به صندوق التوراة وكان من خشب الشمشاد مموّها بالذهب نحوا من ثلاثة اذرع فى ذراعين (فيه سكينة من ربكم) الضمير للاتيان اى فى اتيانه سكون لكم وطمأنينة او للتابوت اى مودع فيه مايسكنون اليه وهو التوراة وكان موسى عليه السلام اذا قاتل قدّمه فتسكن نفوس بنى اسرآئيل ولا يفرّون وقيل صورة كانت فيه من زبرجد او ياقوت لها رأس وذنب كرأس الهرّة وذنبها وجناحان فتئنّ فيزف التابوت نحو العدوّ وهم يتبعونه فاذا استقرّ ثبتوا وسكنوا ونزل النصر (كلام)

العدوّ بهذه الشدآئد فلا جرم نطيع ربنا فى الجهاد ونمنع نساءنا واموالنا واولادنا فلما كتب عليهم القتال اعرضوا عن الجهاد وضيعوا امر الله الا قليلا منهم وهم الذين عبروا النهر مع طالوت واقتصروا على الغرفة قيل كان عدد هذا القليل ثلاثمائة وثلاثة عشر على عدد اهل بدر ﴿قوله وجعله فعلوتا﴾ يعنى ان طالوت اسم اعجمىّ ولذلك لم ينصرف للعجمة والعلمية الشخصية وقيل انه مشتق من الطول ووزنه فعلوت كرهبوت ورحموت واصله طولوت فقلبت الواو الفا لتحرّكها وانفتاح ماقبلها وكانّ الحامل لمن قال بهذا القول ماروى فى القصة من انه كان اطول رجل فى زمانه وقوله تعالى وزاده بسطة فى العلم والجسم الا ان هذا القول مردود بانه لو كان مشتقا من الطول لكان ينبغى ان ينصرف اذ ليس فيه الا العلمية حينئذ وقد اجابوا عن هذا الردّ بانه وان لم يكن اعجميا لكنه شبيه بالاعجمىّ من حيث انه ليس فى ابنية العرب ماهو على هذه الصيغة ﴿قوله روى ان نبيهم الخ﴾ قال محيى السنة انّ شمويل نبيهم لما سأل الله تعالى ان يبعث لهم ملكا اتى بعصا وقرن فيه دهن وقيل له ان صاحبكم الذى يكون ملكا طوله طول هذه العصا وانظر القرن الذى فيه الدهن فاذا دخل عليك رجل فنش الدهن الذى فى القرن فهو ملك بنى اسرآئيل فدهن به رأسه وملكه عليهم وكان طالوت من اولاد بنيامين بن يعقوب وكان اطول من كل احد برأسه ومنكبيه وكان رجلا دباغا يعمل الاديم قاله وهب وقال السدّى كان رجلا سقاء يسقى على حمار له من النيل فضل حماره فخرج فى طلبه وقيل بل ضلت حمر لابى طالوت فارسله وغلاما له فى طلبها فمرّا ببيت شمويل فقال الغلام لطالوت لو دخلنا على هذا النبى فسألناه عن امر الحمر ليرشدنا ويدعو لنا فدخلا عليه فبينماهما عنده يذكر ان له شأن الحمر اذ نش الدهن فى القرن فقام شمويل فقاس طالوت بالعصا فكانت على طوله فقال لطالوت قرّب فقرّب فدهنه بدهن القدس ثم قال له انت ملك بنى اسرآئيل الذى امرنى الله تعالى ان ملكه عليهم فقال طالوت اوما علمت انّ سبطى ادنى اسباط بنى اسرآئيل وبيتى ادنى بيوت بنى اسرآئيل قال بلى قال فبأية آية قال بآية انك ترجع وقد وجد ابوك حمره فكان كذلك ثم قال لبنى اسرآئيل انّ الله قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا أنى يكون له الملك اى من اين يكون له الملك علينا ونحن احق بالملك منه وانما قالوا ذلك لانه كان فى بنى اسرآئيل سبطان سبط نبوّة وسبط مملكة فكان سبط النبوّة سبط لاوى بن يعقوب ومنه كان موسى وهرون عليهما السلام وسبط المملكة سبط يهودا بن يعقوب ومنه كان داود وسليمان ولم يكن طالوت من احد هذين السبطين وانما كان من سبط بنيامين بن يعقوب عليه السلام وكانوا عملوا ذنبا عظيما اذ كانوا ينكحون النساء على ظهر الطريق نهارا فغضب الله تعالى عليهم ونزع منهم الملك والنبوّة وكانوا يسمون سبط الاثم ﴿قوله فعلوت من التوب﴾ كملكوت من الملك والتوب الرجوع وسمى تابوتا لانه ظرف توضع فيه الاشياء وتودع فيه فلا يزال يرجع اليه مايخرج منه وصاحبه يرجع اليه فيما يحتاج اليه من مودعاته وليس وزنه فاعولا على ان يكون التاء الاخيرة لام الكلمة كما انّ التاء الاولى فاؤها لانه يقل فى كلام العرب لفظ يكون فاؤه ولامه من جنس واحد نحو سلس وقلق فلا وجه لان يجعل تابوت من تبت بناء ين احترازا عن حمل الكلمة على مايقل وجوده فى الالفاظ العربية وقرأ ابىّ وزيد بن ثابت التابوه بالهاء وهى لغة الانصار فكأنهم جعلوا الهاء بدلا من التاء لاتحادهما فى الهمس ولكونهما من حروف الزيادة ولذلك ابدلت من تاء التأنيث واختلف فى التابوت فمنهم من قال كان منحوتا من الخشب فيه شئ مسمى بالسكينة تسكن بها قلوب القوم الذين كان معهم وبقايا رضاض اللوح الذى كان فيه التوراة وكان التابوت من عود الصندل مموّه بالذهب وقيل من الشمشاد الذى يتخذ منه الامشاط قال الله تعالى له كن فكان كما قال لالواح موسى عليه السلام كونى فكانت وكان قدره قدر مايحمله الرجلان وقال وهب بن منبه كان التابوت نحوا من ثلاثة اذرع فى ذراعين وقال علىّ رضى الله عنه كان للسكينة وجه كوجه الانسان وهى ريح هفافة اى سريعة المرّ وكانت تهب على الاعدآء فتفرّقهم وفى شرح التأويلات ان هذا التابوت كان مع الانبياء اذا حضروا قتالا قدّموه بين ايديهم الى العدوّ يستنصرون به على عدوّهم وفيه سكينة كأنها رأس هرّة فاذا أنّ ما رأس سمع من التابوت انين ذلك الرأس وزف نحو العدوّ وهم يمضون معه مامضى فاذا استقرّ ثبتوا خلفه وقيل السكينة طست من ذهب يغسل فيه قلوب الانبياء وقيل فيه اى فى التابوت سكينة اى طمأنينة من ربكم فاذا كان التابوت فى اىّ مكان اطمانوا اليه وسكنوا فلا ندرى ما السكينة سوى انّ عرفنا ان قلوبهم كانت تسكن اليه وتطمئن وليس لنا الى معرفة السكينة وكيفيتها حاجة لان الله تعالى لم يبين ماتلك السكينة ولو كان لنا الى معرفتها حاجة لبين الى هنا

كلام الشيخ وروى الامام عن اصحاب الاخبار ان الله تعالى انزل على آدم عليه السلام تابوتا فيه صور الانبياء من اولاده وكان من عود الشمشاد نحوا من ثلاثة اذرع فى ذراعين وكان عند آدم عليه السلام الى ان مات فتوارثه اولاده الى ان وصل الى يعقوب عليه الصلاة والسلام ثم بقى فى ايدى بنى اسرآئيل الى ان وصل الى موسى عليه السلام فكان موسى عليه السلام يضع فيه التوراة ومتاعا من متاعه وكان عنده الى ان مات ثم تداولته انبياء بنى اسرآئيل وكانوا اذا اختلفوا فى شئ تكلم وحكم بينهم واذا حضروا القتال قدموه بين ايديهم يستفتحون به على عدوّهم وكانت الملائكة تحمله فوق العسكر وهم يقاتلون العدوّ فاذا سمعوا من التابوت صيحة استيقنوا النصرة فلما عصوا وافسدوا سلط الله تعالى عليهم العمالقة فغلبوهم على التابوت وسلبوه فلما سألوا نبيهم البينة على ملك طالوت قال لهم النبى عليه الصلاة والسلام ان آية ملكه انكم تجدون التابوت فى داره ثم ان الكفار حين سلبوا التابوت جعلوه فى موضع البول والغائط فدعا نبىّ ذلك الوقت عليهم فسلط الله تعالى عليهم البلاء حتى ان كل من بال عنده او تغوّط ابتلاه الله تعالى بالبواسير فعلم الكفار ان ذلك بسبب استخفافهم بالتابوت فاخرجوه ووضعوه على ثورين فاقبل الثوران يسيران ووكل الله تعالى بهما اربعة من الملائكة يسوقونهما حتى اتوا منزل طالوت ثم ان قوم ذلك النبى عليه السلام رأوا التابوت عند طالوت فعلموا ان ذلك دليل على كونه ملكا لهم فذلك قوله تعالى ان آية ملكه ان يأتيكم التابوت والاتيان على هذا مجاز لانه اتى به ولم يأت هو بنفسه فنسب الاتيان اليه توسعا كما يقال ربحت الدراهم وخسرت التجارة وقيل ان التابوت صندوق كان موسى عليه السلام يضع التوراة فيه وكان من خشب يعرفونه ثم ان الله تعالى رفعه بعد ما قبض موسى عليه السلام لسخطه على بنى اسرآئيل ثم قال نبىّ اولئك القوم ان آية ملكه ان يأتيكم التابوت من السماء ثم ان التابوت لم يحمله الملائكة ولا الثوران بل نزل من السماء الى الارض بنفسه والملائكة كانوا يحفظونه والقوم كانوا ينظرون اليه حتى نزل عند طالوت وهذا قول ابن عباس رضى الله عنه وعلى هذا فالاتيان حقيقة فى التابوت واضيف الحمل فى القولين جميعا الى الملائكة لان من حفظ شيأ فى الطريق جاز ان يوصف بانه حمل ذلك الشئ وان لم يحمله بل كان الحامل غيره كما يقول القائل حملت الامتعة الى زيد اذا حفظها فى الطريق وان كان الحامل غيره ﴿**قوله** وقيل التابوت﴾ وفى الراغب قال بعض المفسرين التابوت اشارة الى القلب والسكينة الى ما فيه من العلم والاخلاص والايمان وذكر الله تعالى الذى تطمئن اليه القلوب قال وسمى القلب بيت الحكمة ومسقط العلم وتابوته وصندوقه وعلى هذا قيل * اجعل السرّ فى وعاء مصون * ضمن بيت مغلق الابواب * قال وجعل الله تعالى لمن صير قلبه مقرّ العلم ومجمع السكينة بعد ان لم يكن كذلك ﴿**قوله** تعالى مما ترك﴾ فى محل الرفع على انه صفة لبقية فيتعلق بمحذوف اى بقية كائنة منه ومن للتبعيض واختلفوا فى البقية فقيل لا يبعد ان يراد بها البقية من دين موسى عليه السلام وشريعته والمعنى انه بسبب هذا التابوت ينتظم امر ما بقى من دينهما وشريعتهما وقيل كان فيه لوحان من التوراة ورضاض الالواح التى تكسرت لما القى موسى عليه السلام الالواح فان موسى عليه السلام لما رجع من الطور اتى بالواح من السماء فيها التوراة وكان قومه اشتغلوا بعبادة العجل فغضب من ذلك ورماها على الارض فصارت قطعا متفرّقة فجعلت فيه تلك القطع وهى رضاض الالواح اى كسرها وعصا موسى ونعلاه وثيابه وعمامة هرون عليه السلام وعصاه وقفيز من المنّ وهو الترنجبين الذى كان ينزل على بنى اسرآئيل ويأكلونه فى ارض التيه واختلفوا فى الآل على قولين احدهما ان المراد من آل موسى وهرون نفسهما ولفظ الآل مقحم لتفخيم شأنهما والعرب تقول آل فلان تريد نفسه انشد ابو عبيد

* ولا تبك ميتا بعد ميت يحبه * علىّ وعباس وآل ابى بكر *

يريد ابا بكر نفسه وقال عليه السلام فى حق ابى موسى الاشعرى «لقد اوتى هذا مزمارا من مزامير آل داود» واراد به داود نفسه لانه لم يكن لآل داود من الصوت الحسن مثل ما كان لداود عليه الصلاة والسلام الا ان كون زيادة الآل مفيدة للتفخيم والتعظيم مما خفى وجهه وسبب القول الثانى ما نقل عن القفال انه قال انما اضيف ذلك الى موسى وهرون عليهما السلام لان ذلك التابوت تداولته القرون بعدهما الى وقت طالوت وما فى التابوت توراثه العلماء من أتباع موسى وهرون عليهما السلام فيكون الآل هم الاتباع كما فى قوله تعالى أدخلوا آل فرعون اشدّ العذاب هذا كلام الامام وفى الصحاح آل الرجل اهله وعياله وآله ايضا اتباعه فالقفال بنى

وقيل صور الانبياء من آدم الى محمد عليهم الصلاة والسلام وقيل التابوت هو القلب والسكينة ما فيه من العلم والاخلاص واتيانه مصير قلبه مقرّا للعلم والوقار بعد ان لم يكن (وبقية مما ترك آل موسى وآل هرون) رضاض الالواح وعصا موسى وثيابه وعمامة هرون وآلهما ابناؤهما او انفسهما والآل مقحم لتفخيم شأنهما او انبياء بنى اسرآئيل لانهم ابناء عمهما

كلامه على كون الآل بمعنى الاتباع والمصنف جعل الآل بمعنى الاهل والعيال الذين لهم مدخل فى احياء الشرع واقامة الدين وهم الابناء سوآء كانوا ابناء نفس موسى وهرون عليهما السلام او ابناء اصولهما فان كافة بنى اسرآئيل ابناء اصولهما من حيث انهم أبناء عمهما فانهما ابناء عمران وعمران هو ابن قاهث بن لاوى بن يعقوب عليه الصلاة والسلام فمن عدا اولاد عمران من اولاد يعقوب كلهم ابناء عمهما فيكونون آلهما ﴿**قوله تعالى تحمله الملائكة**﴾ يحتمل ان يكون حالا من التابوت اى محمولا للملائكة وان يكون مستأنفا لا محل له من الاعراب اذ هو جواب سؤال مقدر كانه قيل كيف يأتى فقيل تحمله الملائكة وقوله ان فى ذلك يحتمل ان يكون اشارة الى نفس التابوت او الى اتيانه والثانى احسن ليناسب آخر الآية اوّلها والمعنى ان فى رجوع التابوت اليكم علامة ان الله تعالى قد ملك طالوت عليكم ﴿**قوله انفصل بهم**﴾ لما كان فصل يستعمل لازما ومتعديا حيث يقال فصله فصلا بمعنى ميزه وفصل فصولا بمعنى انفصل ونظيره وقفت الدابة وقوفا ووقفتها وقفا وصدّ عنه صدودا اى اعرض وصدّه صدّا اى منعه ورجع رجوعا ورجعه رجعا جعل ما فى الآية مما استعمل لازما حيث فسره بقوله انفصل بهم وباء المصاحبة متعلقة بمحذوف هو حال من طالوت اى مصاحبا لهم ثم ذكر ان اصله التعدى الى مفعول لكن حذف واجرى مجرى اللازم والتقدير فصل نفسه والجنود جمع جند وكل صنف من الخلق جند على حدة يقال للجراد الكثير انه جند الله تعالى روى ان طالوت خرج من بيت المقدس بالجنود وهى يومئذ سبعون الفا وقيل ثمانون الف مقاتل وذلك انهم لما رأوا التابوت لم يشكوا فى النصر فسارعوا الى الجهاد فقال طالوت لا حاجة لى فى كل ما ارى لا يخرج معى رجل بنى بناء لم يفرغ منه ولا تاجر مشتغل بالتجارة ولا من تزوّج امرأة لم يبن بها ولا ابغى الا الشاب النشيط الفارغ فاجتمع اليه مما اختاره سبعون الفا وقيل ثمانون الفا وكان وقت خروجهم قيظا اى شديد الحرّ يقال قاظ يومنا اى اشتدّ حره فشكوا قلة الماء بينهم وبين عدوّهم وقالوا ان المياه قليلة لا تفى بنا فادع الله تعالى ان يجرى لنا نهرا فقال ان الله مبتليكم بنهر واختلفوا فى هذا القائل فقال الاكثرون هو طالوت لانه المذكور السابق وعلى هذا فانه لم يقله عن نفسه فلا بدّ وان يكون عن وحى اتاه عن ربه وذلك يقتضى ان يكون جامعا بين الملك والنبوّة وقيل القائل هو النبى المذكور فى اوّل القصة وهو شمويل عليه السلام وعلى هذا التقدير ان قلنا ان هذا الكلام من طالوت فيكون قد تحمله من ذلك النبى عليه السلام وحينئذ لا يكون طالوت نبيا وان قلنا الكلام من النبى عليه السلام فتقديره فلما فصل طالوت بالجنود قال لهم نبيهم ان الله مبتليكم بنهر والابتلاء الامتحان وفيه لغتان بلا يبلو وابتلى يبتلى واصل الياء فى مبتليكم واو لانه من بلا يبلو اى اختبر وانما قلبت ياء لانكسار ما قبلها ونهر بفتح الهاء فى قرآءة الجمهور وهى اللغة الفصيحة وقرأ مجاهد وابو السماك بسكون الهاء فى جميع القرآن وكل ثلاثى حشوه حرف حلق يجوز فيه الوجهان فتح العين واسكانها نحو صحن وصحن وشعر وشعر وبحر وبحر ﴿**قوله فليس من اشياعى**﴾ اى اصحابى وكلمة من على هذا للتبعيض دخلت على نفس المتكلم للاشعار بان اصحابه لقوّة اختصاصهم واتصالهم به كانهم بعضه وقوله او ليس بمتحد معى على ان تكون كلمة من اتصالية كما فى قوله تعالى المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض اى بعضهم متصل بالبعض الآخر ومتحد معه ﴿**قوله اى ومن لم يذقه**﴾ لما كان طعمت الشئ شائعا فى معنى اكلته وكان الماء ليس مما يتعلق به الاكل بل انما يتعلق به الشرب ولاسيما انه استعمل لم يطعمه فى الآية فى مقابلة شرب منه فانه قرينة واضحة على انه ليس من قبيل قوله تعالى فاذا طعمتم فانتشروا فانه بمعنى فاذا تناولتم واكلتم ما يتغذى به فتفرّقوا وهذا المعنى غير سديد فى هذا المقام فلذلك فسره بقوله من لم يذقه على انه من طعم الشئ اذا ذاقه ومنه طعم الشئ لمذاقه واستشهد بقول الشاعر

❁ فان شئت حرّمت النساء سواكم ❁ وان شئت لم اطعم نقاخا ولا بردا ❁

النقاخ الماء العذب وقد جعله مفعول لم اطعم وعطف عليه البرد وهو النوم وسمى النوم بردا لانه يبرد القلب ويجلب له راحة ولو صح ان يجعل النقاخ من قبيل المأكول توسعا لمشاركته المأكول فى وصوله الى الجوف من طريق الفم فلا وجه لجعل النوم من ذلك القبيل اذ لا مشابهة له بالمطعوم اصلا فلو كان الطعم فى البيت بمعنى الاكل لما صح عطف قوله ولا بردا على قوله نقاخا فتعين كونه بمعنى الذوق وهو التناول من الشئ تناولا قليلا ويصح تعلق الذوق بكل واحد من النقاخ والنوم اما تعلقه بالنقاخ فظاهر واما تعلقه بالنوم فكما فى قولهم ماذقت غماضا وهو بفتح الغين وضمها القليل من النوم وانما قال فى مخاطبة النساء سواكم لتعظيمهن وتصوير كال

تحمله الملائكة) قيل رفعه الله بعد موسى
زلت به الملائكة وهم ينظرون اليه وقيل
ن بعده مع انبيائهم يستفتحون به حتى افسدوا
لبهم الكفار عليه وكان فى ارض جالوت
ان ملك طالوت فاصابهم بلاء حتى هلكت
س مدآئن فتشاءموا بالتابوت فوضعوه
ى ثورين فساقتهما الملائكة الى طالوت
ان فى ذلك لآية لكم ان كنتم مؤمنين)
تمل ان يكون من اتمام كلام النبى وان يكون
دآء خطاب من الله تعالى (فلما فصل
لوت بالجنود) انفصل بهم عن بلده لقتال
مالقة واصله فصل نفسه عنه ولكن لما
حذف مفعوله صار كاللازم روى انه
لهم لا يخرج معى الا الشاب النشيط الفارغ
جتمع اليه ممن اختاره ثمانون الفا وكان
قت قيظا فسلكوا مفازة وسألوا ان
ى الله لهم نهرا (قال ان الله مبتليكم بنهر)
ا ملكم معاملة المختبر بما اقترحتموه
ن شرب منه فليس منى) فليس من اشياعى
يس بمتحد معى (ومن لم يطعمه فانه منى)
ومن لم يذقه من طعم الشئ اذا ذاقه مأكولا
شروبا قال الشاعر
❁ وان شئت لم اطعم نقاخا ولا بردا ❁
ا علم ذلك بالوحى ان كان نبيا كما قيل
خبار النبى عليه السلام

عقلهن" و ذكر صاحب الكشاف فى تفسير قوله تعالى فمن شرب منه فليس منى فمن ابتدأ شربه من النهر بان كرع فيه فليس بمتصل بى و متحد معى فقوله كرع فيه اى تناول الماء بفيه من موضعه من غير ان يشرب بكفيه و لا باناء يقال كرع فى الماء بفتح الراء كروعا و بكسرها كرعا اى تناوله بفيه من موضعه من غير توسيط شئ فى شربه و اصله من كرعت الغنم اذا خاضت الماء حتى اصاب كراعها و شربت ثم عم فى كل من شرب الماء من موضعه بفيه و فسر الشرب من النهر بالكروع لانه المبدأ القريب فى الاصل و اذا شرب من ماء النهر بالكأس او باليد فالمبدأ هو اليد والكاس دون النهر و لايقال لهذا الشارب انه شرب من النهر الامجازا و الشرب من النهر لايكون حقيقة الابان يتصل الشرب بالنهر من غير ان يفصل شئ بين النهر و الشارب و ذكر فى الحواشى القطبية ههنا مسألة و هى ان من حلف لايشرب من هذا النهر قال ابو حنيفة رحمه الله لايحنث الا اذا كرع من النهر حتى لو اغترف بالكوز ماء من ذلك النهر و شربه لم يحنث لان الشرب من الشئ انمايكون حقيقة اذا كان ابتداء شربك متصلا بذلك الشئ و هذا لايحصل الابان شرب من النهر وقال الباقون بل اذا اغترف الماء بالكوز من ذلك النهر وشربه يحنث لان هذا وان كان مجازا الا انه متعارف اذا عرفت هذا فنقول جرى المصنف فى تفسير الآية على مذهب ابى حنيفة رحمه الله ففسر الشرب من النهر بالكرع فيه لانه حقيقة و مادام يمكن اعتبار الحقيقة لايتجاوز الى المجاز و انما ذهب الباقون فى تلك المسئلة الى المجاز المشهور لان مبنى الايمان على المتعارف و ما فى كلام الله تعالى ليس يبين الى هنا عبارة القطبية فعلى هذا القسمة مثلثة الشاربون كرعا والذين لم يذوقوا منه شيئا والذين اغترفوا منه غرفة فحكم على القسم الاول بانه ليس من اشياعه و على القسم الثانى بانه من اشياعه و على القسم الثالث بكونهم مرخصين فيما فعلوه و المصنف حمل قوله تعالى فمن شرب منه على عموم المجاز حيث جعله متناولا للكروع فيه وللشرب بطريق الاغتراف منه ليكون قوله الا من اغترف غرفة مستثنى متصلا من قوله فمن شرب منه و حمل قوله فشربوا منه على الحقيقة لعدم الصارف عنها و لما جعل قوله تعالى الا من اغترف مستثنى من الجملة الاولى وقعت الجملة الثانية معترضة بين المستثنى و المستثنى منه و اصلها التأخر عنه ولكنها قدمت عليه للعناية بها لانه لما قسم القوم الى طائفتين و ذكر الطائفة الاولى اتبعهم ذكر الطائفة الثانية تكميلا للتقسيم و ربط بعض الاقسام ببعض و لانهم اشرف القسمين و متصلون به قدموا للاعتناء بشأنهم و ايضا عدم الذوق منه رأسا عزيمة و الاغتراف منه رخصة و بيان حكم العزيمة اهم من بيان حكم الرخصة

قوله كما قدم الصابئون على الخبر اى خبر ان و هو قوله من آمن منهم بالله فى قوله تعالى ان الذين آمنوا و الذين هادوا و الصابئون و النصارى الى قوله فلاخوف عليهم و لاهم يحزنون فان الصابئون فيه لايجوز ان يكون معطوفا على محل اسم ان لان العطف على محل اسم ان قبل الاتيان بالخبر لايجوز فهو مرفوع بالابتداء و خبره محذوف اى و الصابئون كذلك فكان حق الكلام ان يقال ان الذين آمنوا و الذين هادوا و النصارى الى قوله فلاخوف عليهم ثم يقال و الصابئون كذلك لكن توسطت هذه الجملة بين اسم ان و خبرها للعناية بها تنبيها به على ان الصابئين يتاب عليهم ايضا و ان كان كفرهم اغلظ فكذا الامر ههنا لان المطلوب ان لايذاق من الماء رأسا و الاغتراف بالغرفة رخصة فقدم قوله و من لم يطعمه فانه منى للعناية لانه عزيمة و بيان حال الاخذ بالعزيمة اهم من الاخذ بالرخصة و معنى الاستثناء بيان ان الاغتراف رخصة و استدل صاحب الكشاف على ان الاستثناء من قوله فمن شرب منه لا من قوله و من لم يطعمه بان الاستثناء لو كان من الجملة الثانية لقيل فطعموه بدل قوله فشربوا منه فلما قيل فشربوا منه علم انه استثناء من الجملة الاولى و قرأ الحرميان وابو عمرو و يعقوب و خلف غرفة بفتح الغين و الباقون بضمها فقيل هما لغتان بمعنى المصدر بمعنى الا من اغترف اغترافا الا انهما جاءا على غير لفظ المصدر مثل انبت الله نباتا و قيل هما لغتان بمعنى المغترف و هو القدر الحاصل فى الكف بعد الاغتراف كالاكل بمعنى المأكول و قيل المفتوح مصدر بنى للدلالة على الوحدة فان فعلة يدل على المرة الواحدة يقال فلان يأكل بالنهار اكلة واحدة و المضموم اسم القدر الحاصل فى الكف بالاغتراف كاللقمة و الخطوة و ان جعلتهما مصدرا يكون المفعول محذوفا تقديره الا من اغترف ماء و ان جعلتهما بمعنى المفعول كانا مفعولا به فلايحتاج الى تقدير مفعول و قوله بيده الظاهر انه متعلق باغترف و يجوز ان يتعلق بمحذوف هو صفة لغرفة بمعنى المفعول اى غرفة كائنة فى يده على ان الباء بمعنى فى قال ابن عباس رضى الله عنهما كانت الغرفة الواحدة يشرب منها هو ودوابه وخدمه و يحمل منها قال الامام و هذا يحتمل وجهين احدهما انه كان مأذونا له فى ان يأخذ من الماء ماشاء مرة واحدة بقربة او جرة بحيث كان

(الا من اغترف غرفة بيده) استثناء من قوله فمن شرب وانما قدمت عليه الجملة الثانية للعناية بها كما قدم الصابئون على الخبر فى قوله ان الذين آمنوا والذين هادوا والمعنى الرخصة فى القليل دون الكثير وقرأ ابن عامر و الكوفيون بضم الغين

المأخوذ في المرة الواحدة يكفيه ودوابه وخدمه ويحمل باقيه وثانيهما انه كان يأخذ القليل فيجعل الله تعالى فيه البركة حتى يكفي كل هؤلاء فيكون معجزة لنبي ذلك الزمان كما انه تعالى كان يروى الخلق الكثير من الماء القليل في زمن محمد عليه الصلاة والسلام والامام الواحدي لم يذكر في الوسيط الا الوجه الاول والله اعلم قيل ان الله تعالى ابتلى القوم بالنهر ليتاز من اخلص وجهه لله عمن اتبع هواه وجعل ذلك الابتلاء مثلا مضروبا للدنيا وابنائها فان من تناول منها قدر مايتبلغ به اكتفى واستغنى وسلم منها ونجا ومن تناول منها فوق ذلك ازداد عطشا ولهذا قيل الدنيا كالماء الملح من ازداد منه شربا ازداد عطشا والى هذا اشير في الخبر المروي ان الله تعالى اذا سأله عبد شيأ من عروض الدنيا اعطاه وقال له خذه وضعفيه حرصا واياه عنى النبي عليه الصلاة والسلام في قوله * لو ان لابن آدم واديين من مال لابتغى اليهما ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب * ﴿قوله تعالى الاقليلا منهم﴾ هي القرآءة المشهورة فان المستثنى اذا وقع في كلام موجب يجب نصبه في المشهور نحو جاءني القوم الازيدا وقوله فشربوا كلام موجب فيجب نصب المستثنى بعده على الاستثناء وقرأ عبدالله وابيّ والاعمش الاقليل بالرفع ميلا الى جانب المعنى فان فشربوا منه وان كان كلاما موجبا الا انه في معنى فلم يطيعوه وفي مثله جاز ان يتبع مابعد الا ماقبلها في الاعراب ونحوه في الاعراض عن جانب اللفظ واعتبار جانب المعنى قول الفرزدق

* اليك امير المؤمنين رمت بنا *	شعوب الهوى والهو جل المتعسف *
* وعض زمان يا ابن مروان لم يدع *	من المال الا مسحت او مجلف *

فانه استثناء مفرغ فالواجب ان يقال الامسحتا او مجلفا بالنصب لكنه رفع اعتبارا للمعنى فان قوله لم يدع من المال في معنى لم يبق منه لان معنى لم يدع لم يترك واذا لم يترك شيأ لم يبق شئ وروى الزمخشري في سورة طه الامسحتا او مجلف وكذا الجوهري والازهري وافقا هذه الرواية اي وجهتنا نحوك جهة بعيدة ذات شعوب ومفازة لاعلم بها ذات تعاسيف واصابة سنة ازمة ذهبت بالمال اي استأصلته والسحت بمعنى الاستئصال لغة اهل الحجاز والاسحات بمعناه لغة اهل نجد يقال مال مسحوت ومسحت اي مذهب ومستأصل والمجلف الذي اخذ من جوانبه فذهب بعضه وبقي منه شئ وقيل المجلف الذي ذهب ماله والجالفة السنة التي تذهب بالاموال وهذا القول يدل على ان المجلف كما يقع على المال الذي جلفته السنة يقع على نفس الشخص ايضا قيل سئل الفرزدق ان الاستثناء ان كان من الموجب فهلا قلت مجلفا وان كان من غيره فهلا قلت مسحت فقال قلت كذلك ليشقى به النحويون والاقرب في تأويله مااشار اليه صاحب الكشاف من انه التفات الى المعنى امافي المعطوف والمعطوف عليه على هذه الرواية وامافي المعطوف وحده على الرواية الاخرى وقيل التقدير الاشيأ مسحتا اوشيأ هو مجلف ﴿قوله كفته لشربه واداوته﴾ اي لشرب نفسه وخدمه ودوابه ولان يحمل معه في قربته ومطهرته وقوى قلبه وصح ايمانه ومن عصى وافراط في شربه روي انهم اسودت شفاههم وغلبهم العطش ولم يرووا وبقوا على شط النهر وجبنوا عن لقاء العدو ثم انه لاخلاف بين المفسرين في ان الذين عصوا رجعوا الى بلدهم وانما اختلفوا في ان رجوعهم هل كان بعد مجاوزة النهر او قبله والصحيح انهم لم يجاوزوا النهر وانما رجعوا قبل المجاوزة لقوله تعالى فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه قال ابن عباس والسدي رضي الله عنهم كان المخالفون اهل شك ونفاق فقالوا لاطاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فانحرفوا ولم يجاوزوا النهر وقال الآخرون بل جاوزوا النهر وانما كان رجوعهم بعد المجاوزة ومعرفتهم بجالوت وجنوده لقولهم لاطاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده واختار المصنف القول الاول وجعل المستكن في جاوز لطالوت وجعل قوله والذين آمنوا عطفا على ذلك المستكن لوجود شرط العطف عليه وهو التأكيد بمنفصل والمعنى ولما جاوز النهر طالوت والقليل الذين اطاعوه ولم يخالفوه فيما ندبهم اليه وجعل المؤمنين الذين لم يخالفوه وجاوزوا النهر فريقين فريق يحب الحياة ويكره الموت وكان الخوف والجزع غالبا على طبعه وفريق كان شجاعا قوي القلب لايبالي بالموت في طاعة الله تعالى فالقسم الاول هم الذين قالوا لاطاقة لنا اليوم بجالوت لكثرتهم وقوتهم والقسم الثاني هم الذين اجابوهم بقولهم كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة فقوله اي بعضهم لبعض اشارة الى ان ضمير قالوا راجع الى قوله والذين آمنوا وهم القليل الذين لم يشربوا باعتبار بعضهم اي قال بعض هؤلاء القليلين للبعض الآخر منهم وهم الذين يظنون انهم ملاقوا الله وهم اشد يقينا واخلص اعتقادا بالنسبة الى البعض الاول فان المؤمنين وان تساووا في اصل اليقين والاعتقاد جاز ان يتفاوتوا في قوة ذلك ولا يلزم

(فشربوا منه الاقليلا منهم) اي فكرعوا فيه اذ الاصل في الشرب منه ان لايكون بوسط وتعميم الاول ليتصل الاستثناء وافرطوا في الشرب الا قليلا منهم وقرئ بالرفع حملا على المعنى فان قوله فشربوا منه في معنى فلم يطيعوه والقليل كانوا ثلثمائة وثلاثة عشر رجلا وقيل ثلاثة آلاف وقيل الفا روي ان من اقتصر على الغرفة كفته لشربه واداوته ومن لم يقتصر غلب عليه عطشه واسودت شفته ولم يقدر ان يمضي وهكذا الدنيا لطالب الآخرة (فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه) اي القليل الذين لم يخالفوه (قالوا) اي بعضهم لبعض (لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده) لكثرتهم وقوتهم

من ذلك خلل فى ايمانهم ولكون الذين يظنون اشدّ يقينا من البعض الذى قالوا ذلك لم يفسر الظن بالاعتقاد الراجح الذى يقابل العلم بل جعل يظنون بمعنى يتيقنون استعارة تبعية لما بين الظن واليقين من المشابهة من حيث اشتراكهما فى الدلالة على تأكد الاعتقاد حيث قال الذين تيقنوا لقاء الله وجعلوا الموت نصب اعينهم وجزموا بان كل حى الى المنون فطوبى لمن اصابه الموت وهو فى سبيل الله تعالى وطاعته روى عن قتادة ان المراد من لقاء الله تعالى الموت قال عليه الصلاة والسلام * من احب لقاء الله تعالى احب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه * واشار بقوله وتوقعوا ثوابه الى احتمال ان يكون المراد بلقاء الله تعالى لقاء ثوابه بسبب هذه الطاعة وان يكون الظن على حقيقته بناء على انه لا سبيل لاحد الى ان يعلم عاقبة امره وانما يكون ظانا راجيا وان بلغ فى الطاعة ما بلغ ﴿ **قوله** وقيل هم القليل الذين ثبتوا معه ﴾ اى وقيل المراد بالذين يظنون هم القليل الذين لم يشربوا وجاوزوا النهر مع طالوت فيكون الذين يظنون من وضع الظاهر موضع المضمر الراجع الى الذين آمنوا وضمير قالوا الذين شربوا منه ولم يجاوزوا مع طالوت بناء على ان طالوت والمؤمنين لما جاوزوا النهر ورأوا القوم قد تخلفوا وما جاوزوا معهم سألوهم عن سبب التخلف فاجابوا من وراء النهر بقولهم لا طاقة لنا اليوم بجالوت اعتذارا فى التخلف وتخذيلا للقليل لان النهر الواقع بينهما كان بحيث لا يمنع المكالمة فاجابهم الاقلون الذين عبروا النهر بانه لا عبرة فى النصر والظفر بكثرة العدد وانما العبرة بتأييد الله تعالى وعونه وانما النصر من عند الله تعالى ينصر من يشاء وكم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله تعالى وارادته ذلك وقوله والله مع الصابرين من تمام قولهم ويحتمل ان يكون قولا من الله تعالى ﴿ **قوله** وكم تحتمل الاستفهام والخبر ﴾ وكم الاستفهامية والخبرية يدلان على عدد ومعدود فالاستفهامية كناية عن عدد مبهم عند المتكلم معلوم فى ظنه عند المخاطب والخبرية لعدد مبهم عند المخاطب وربما يعرفه المتكلم ومعناها التكثير واما المعدود فهو مجهول عند المخاطب فى الاستفهامية والخبرية فلذلك احتاج كل واحد منهما الى المميز ليبين المعدود ومميز الاستفهامية منصوب مفرد لانه لعدد فجعل مميزه كمميز الاعداد المتوسطة لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ومميز الخبرية مجرور باضافتها اليه ويجوز ان يكون المميز المجرور مفردا لكونها للتكثير فصار مميزها مفردا كمميز العدد الكثير وهو المائة والالف ويجوز ان يكون جمعا لانها كناية عن العدد الكثير وليست بصريح فيه فجاز جمع مميزه تصريحا لمعنى الكثرة والعدد الكثير لكونه صريحا فى معنى الكثرة استغنى فيه عن جمع مميزه فلذلك لم يكن مميزه الا مفردا وجاء مميز كم فى الآية مفردا مجرورا بكلمة من وهو فئة وفى اشتقاق فئة قولان احدهما من فاء يفيء اى رجع فحذفت عينها فوزنها فلة والقول الثانى انها من فأوت رأسه اى كسرته فحذفت لامها فوزنها فعة كثة وجمعها فئات وفئون فى الرفع وفئين فى النصب والجرّ ومعناها على كل من الاشتقاقين صحيح فان الفئة اسم للجماعة من الناس قلت او كثرت والجماعة من الناس يرجع بعضهم الى بعض وهم ايضا قطعة من الناس كقطع الرأس المكسرة ﴿ **قوله** اى ظهروا لهم ﴾ اشارة الى ان اللام فى قوله لجالوت متعلق بقوله برزوا فان عسكر طالوت لما برزوا لعسكر جالوت ورأوا قلة جانبهم وكثرة عدد عدوّهم لا جرم استعانوا بالدعاء والتضرّع فقالوا ربنا افرغ علينا صبرا وفى ندآئهم بقولهم ربنا اعتراف منهم بالعبودية وطلب لاصلاحهم لان لفظ الرب يشعر بذلك دون غيره واتوا بلفظة على فى قولهم افرغ علينا طلبا لان يكون الصبر مستعليا عليهم وشاملا لهم كالظرف للظروف والافراغ الصب يقال افرغت الاناء اذا صببت ما فيه واصله من الفراغ فان افراغ الاناء اخلاؤه مما فيه فقولهم افرغ علينا صبرا يدل على المبالغة فى طلب الصبر على مشاهدة المخاوف ﴿ **قوله** بنصره او مصاحبين لنصره ﴾ الاوّل على ان تكون الباء للاستعانة والثانى على ان تكون للمصاحبة اخبر تعالى ان تلك الهزيمة كانت باذن الله تعالى واعانته وتيسيره ثم قال وقتل داود جالوت وكان جالوت الجبار رأس العمالقة وملكهم وكان من اولاد عمليق بن عاد وكان من اشدّ الناس واقواهم وكان يهزم الجيوش وحده وكان له بيضة فيها ثلثمائة رطل حديد وكان ظله ميلا لطول قامته وكان ايشى ابو داود عليه السلام فى جملة من عبر النهر مع طالوت وكان معه سبعة من ابنائه وكان داود اصغرهم يرعى الغنم فاوحى الى نبىّ العسكر وهو شمويل ان داود بن ايشى هو الذى يقتل جالوت فطلبه من ابيه فجاء به اليه فقال النبىّ شمويل عليه السلام لقد جعل الله تعالى قتل جالوت على يدك فاخرج معنا الى محاربته فخرج معهم فمرّ داود عليه السلام فى الطريق بحجر فناداه يا داود احملنى فانى حجر هرون الذى قتل بى ملك كذا فحمله فى مخلاته ثم مرّ بحجر آخر فقال له احملنى فانى حجر موسى عليه السلام الذى قتل بى كذا وكذا فحمله فى مخلاته ثم مرّ بحجر آخر

(قال الذين يظنون انهم ملاقوا الله) اى قال الخلص منهم الذين تيقنوا لقاء الله وتوقعوا ثوابه او علموا انهم يستشهدون عما قريب فيلقون الله تعالى وقيل هم القليل الذين ثبتوا معه والضمير فى قالوا الكثير المنخذلين عنه اعتذارا فى التخلف وتخذيلا للقليل وكأنهم تقاولوا به والنهر بينهما (كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله) بحكمه وتيسيره وكم تحتمل الاستفهام والخبر ومن مزيدة او مبينة والفئة الفرقة من الناس من فأوت رأسه اذا شققته او من فاء اذا رجع فوزنها فعة او فلة (والله مع الصابرين) بالنصر والاثابة (ولما برزوا لجالوت وجنوده) اى ظهروا لهم ودنوا منهم (قالوا ربنا افرغ علينا صبرا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين) التجأوا الى الله تعالى بالدعاء وفيه ترتيب بليغ اذ سألوا اوّلا افراغ الصبر فى قلوبهم الذى هو ملاك الامر ثم ثبات القدم فى مداحض الحرب المسبب عنه ثم النصر على العدوّ المترتب عليهما غالبا (فهزموهم باذن الله) فكسروهم بنصره او مصاحبين لنصره اياهم اجابة لدعائهم

فقال له احملني فاني حجرك الذي تقتل بي جالوت فوضعه في مخلاته وكان من عادته رمي القذافة وكان لا يرمي بقذافته شيأ من الذئب والاسد والنمر الا صرعه واهلكه فلما تصاف العسكران للقتال برز جالوت الجبار الى البراز وسال من يخرج اليه فلم يخرج اليه احد فقال يا بني اسرآئيل لو كنتم على حق لبارزني بعضكم فقال داود عليه السلام لاخوته من يخرج الى هذا الاقلف فسكتوا فالتمس منه طالوت ان يخرج اليه ووعده ان يزوّجه ابنته ويعطيه نصف ملكه ويجري خاتمه فيه فلما توجه داود نحوه اعطاه طالوت فرسا ودرعا وسلاحا فلبس السلاح وركب الفرس فسار قريبا ثم انصرف الى الملك فقال من حوله جبن الغلام فجاء فوقف على الملك فقال ما شأنك فقال ان الله تعالى ان لم ينصرني لم يغن عني هذا السلاح شيأ فدعني اقاتل كما اريد قال نعم فاخذ داود مخلاته فتقلدها واخذ المقلاع ومضى نحو جالوت روي انه لما نظر جالوت الى داود عليه السلام قذف في قلبه الرعب فقال يا فتى ارجع فاني ارحمك ان اقتلك قال داود عليه السلام بل انا اقتلك قال فأتيتني بالمقلاع والحجر كما يؤتى الكلب قال نعم انت شرّ من الكلب قال جالوت لاجرم لاقسمنّ لحمك بين سباع الارض وطير السماء قال داود ويقسم الله تعالى لحمك فقال باسم اله ابراهيم وأخرج حجرا ثم اخرج الآخر باسم اله اسحق ثم اخرج الثالث باسم اله يعقوب فوضع الاحجار الثلاثة في مقلاعه فصارت كلها حجرا واحدا ودوّر المقلاع ورمى به فسخر الله تعالى الريح حتى اصاب الحجر انف البيضة وخالط دماغه وخرج من قفاه وقتل من ورآئه ثلاثين رجلا وهزم الله تعالى الجيش وخرّ جالوت قتيلا فاخذ داود عليه السلام بجرّه حتى ألقاه بين يدي طالوت ففرح المسلمون فرحا شديدا وانصرفوا الى المدينة سالمين فزوّجه طالوت ابنته واجرى خاتمه في نصف مملكته فمال الناس الى داود واحبوه واكثروا ذكره فحسده طالوت واراد قتله فتنبه له داود عليه السلام وهرب منه فسلط طالوت عليه العيون وطلبه اشدّ الطلب فلم يقدر عليه وانطلق داود الى الجبل مع المتعبدين فتعبد فيه دهرا طويلا فاخذ العلماء والعباد ينهون طالوت في شأن داود فجعل طالوت لا ينهاه احد عن قتل داود الا قتله فاكثر في قتل العلماء الناصحين فلم يكن يقدر على عالم في بني اسرآئيل يطيق قتله الا قتله ثم ندم على ما فعله من المعاصي والمنكرات واقبل على البكاء ليلا ونهارا حتى رحمه الناس وكان كل ليلة يخرج الى القبور فيبكي فينادي رحم الله عبدا يعلم ان لي توبة الا اخبرني بها فلما اكثر التضرّع والالحاح عليهم رق له بعض خواصه فقال له ان دللتك ايها الملك على عالم لعلك ان تقتله فقال لا والله بل اكرمه اتم الاكرام وأنقاد لحكمه واخذ مواثيق الملك وعهوده على ذلك فذهب به الى باب امرأة تعلم اسم الله الاعظم فلما لقيها قبل الارض بين يديها وسألها هل له من توبة فقالت لا والله لا اعلم لك توبة ولكن هل تعلم مكان قبر نبيّ فانطلق بها الى قبر شمويل فصلت ودعت ثم نادت صاحب القبر فخرج شمويل عليه السلام من القبر ينفض رأسه من التراب فلما نظر اليهم سالهم قال ما لكم اقامت القيامة قالت لا ولكن طالوت يسأل هل له من توبة قال شمويل يا طالوت ما فعلت بعدي قال لم ادع من الشرّ شيأ الا فعلته وجئت اطلب التوبة قال كم لك من الولد قال عشرة رجال قال لا اعلم لك من توبة الا ان تتخلى من ملكك وتخرج انت وولدك في سبيل الله ثم تقدّم ولدك حتى يقتلوا بين يديك ثم تقاتل انت فتقتل آخرهم ثم رجع شمويل الى القبر وسقط ميتا ورجع طالوت ففعل ما امر به حتى قتل فجاء قاتله الى داود عليه السلام ليبشره وقال قتلت عدوّك فقال داود ما انت بالذي تحيى بعده فضرب عنقه فكان ملك طالوت الى ان قتل اربعين سنة واتى بنو اسرائيل بداود عليه السلام واعطوه خزآئن طالوت وملكوه على انفسهم قال الضحاك والكلبي ملك داود عليه السلام بعد قتل طالوت سبعين سنة جمع الله تعالى لداود الملك والنبوّة ولم يكن ذلك من قبل بل كان الملك في سبط والنبوّة في سبط

﴿ قوله كالسرد ﴾ قال تعالى وألنا له الحديد ان اعمل سابغات وقدّر في السرد وعلمه منطق الطير والنمل وعلمه الزبور وعلمه الدين وكيفية الحكم والفصل قال تعالى وكلا آتينا حكما وعلما وعلمه ايضا الالحان الطيبة قيل كان اذا قرأ الزبور تدنو الوحوش حتى يؤخذ باعناقها وتظل الطير مصيخة له ويركد الماء الجاري وتسكن الريح وروى الضحاك عن ابن عباس رضي الله عنه ان الله تعالى اعطاه سلسلة موصولة بالمجرّة ورأسها عند صومعته وقوّتها قوة الحديد ولونها لون النار وحلقها مستديرة مفصلة بالجوهر مدسرة بقضبان اللؤلؤ فلا يحدث في الهوآء حدث الا صلصلت السلسلة فيعلم داود ذلك الحدث ولا يمسها ذو عاهة الا برئ فكانوا يتحاكمون اليها بعد داود الى ان رفعت فمن تعدّى على صاحبه وانكر حقه اتى السلسلة فمن كان صادقا مدّ يده الى السلسلة فنالها ومن كان كاذبا لم ينلها وكانت كذلك الى ان ظهر فيهم المكر والخديعة فبلغنا ان بعض ملوكهم اودع رجلا جوهرة ثمينة فلما استردّها انكر الرجل

(وقتل داود جالوت) قيل كان ايشى في
عسكر طالوت معه ستة من بنيه وكان داود
سابعهم وكان صغيرا يرعى الغنم فاوحى الله الى
...يهم انه الذي يقتل جالوت فطلبه من ابيه فجاء
...قد كلمه في الطريق ثلاثة احجار وقالت له انك
...ا تقتل جالوت فحملها في مخلاته ورماه بها
...قتله ثم زوّجه طالوت بنته (وآتاه الله الملك)
...ى ملك بني اسرآئيل ولم يجتمعوا قبل داود
...لى ملك (والحكمة) النبوّة (وعلمه مما يشاء)
...السرد وكلام الدواب والطير

فتحا كالى السلسلة فعمد الذى عنده الجوهرة الى عكازة فنقرها وضمنها الجوهرة واعتمد عليها حتى حضروا السلسلة فقال صاحب الجوهرة ردّ علىّ الوديعة فقال له صاحبه ما اعرف لك عندى من وديعة فان كنت صادقا فتناول السلسلة فتناولها بيده فقيل للمنكر قم انت فتناولها فقال لصاحب الجوهرة خذ عكازتى هذه فاحفظها حتى اتناول السلسلة فاخذها فقال الرجل اللهم ان كنت تعلم ان هذه الوديعة التى يدّعيها قد وصلت اليه فقرّب منى السلسلة فمدّ يده فتناولها فتعجب القوم وشكوا فيها فاصبحوا وقد رفع الله تعالى السلسلة ﴿ **قوله** ولولا ان الله تعالى يدفع الخ ﴾ اشارة الى ان المصدر هنا مضاف الى فاعله وهو الله تعالى والناس مفعول اوّل وبعضهم بدل من الناس بدل البعض من الكل وببعض متعلق بالمصدر ﴿ **قوله** اشارة الى ماقص ﴾ اى بين والقص البيان والقاص الذى يأتى بالقصة على وجهها كانه يتبع معانيها والفاظها والقصص بكسر القاف جمع قصة وبفتحها مصدر يقال قص عليه الخبر قصصا والاسم ايضا القصص بالفتح وضع موضع المصدر حتى غلب عليه ﴿ **قوله** اشارة الى الجماعة المذكورة قصصها فى التوراة ﴾ كآدم وابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب وموسى وشمويل وداود وطالوت على قول من جعله نبيا صلوات الله عليهم وسلامه يريد ان اللام فى الرسل للاشارة الى جماعة معهودة للمخاطب لتقدم ذكرها صريحا وكناية فى هذه السورة او لتقدم علم المخاطب بها وان لم تذكر صريحا ولا كناية كما فى قولك خرج الامير اذا لم يكن فى البلد الا امير واحد او للاشارة الى جنس الرسل من حيث تحققه فى ضمن جميع افراده فعلى الاوّل التعريف للعهد الخارجى وعلى الثانى للاستغراق وتلك مبتدأ والرسل نعته او عطف بيان له وفضلنا خبره وانما قال تلك ولم يقل ذلك مراعاة لتأنيث لفظ الجماعة اجمعت الامة على ان الانبياء بعضهم افضل من بعض وان محمدا صلى الله عليه وسلم افضل من الكل ويدل عليه قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ومن كان رحمة للعالمين لزم ان يكون افضل من كل العالمين وقوله ورفعنا لك ذكرك حيث قيل فى تفسيره قرن ذكره بذكره فى الشهادة والاذان والتشهد ولم يكن ذلك لسائر الانبياء عليهم الصلاة والسلام وانه تعالى قرن طاعته بطاعته فقال تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله وبيعته ببيعته فقال ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وعزته بعزته فقال تعالى ولله العزة ولرسوله وارضاءه بارضائه فقال تعالى والله ورسوله احق ان يرضوه واجابته باجابته فقال تعالى استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم وان معجزات سائر الانبياء قد ذهب وبعض معجزاته عليه الصلاة والسلام القرءان وهو باق الى آخر الدهر وقال عليه الصلاة والسلام * آدم ومن دونه تحت لوائى يوم القيامة * وذلك يدل على انه افضل من آدم ومن كل اولاده وقال صلى الله عليه وسلم انا سيد ولد آدم ولا فخر وقال عليه الصلاة والسلام لا يدخل الجنة احد من النبيين حتى ادخلها انا ولا يدخلها احد من الامم حتى تدخل امتى وروى عنه عليه الصلاة والسلام انه قال ان الله تعالى اتخذ ابراهيم خليلا وموسى نجيا واتخذنى حبيبا وقال وعزتى لاوثرنّ حبيبى على خليلى وانه تعالى كلما نادى نبيا فى القرءآن ناداه باسمه قال يا آدم اسكن ياعيسى اذكر يانوح اركب ياداود انا ونادیناه ان ياابراهيم ياموسى انى انا ربك واما النبىّ عليه الصلاة والسلام فناداه ياايها الرسول ياايها النبىّ وذلك يفيد التفضيل وانهم لا يسوى بينهم فى الفضيلة وان استووا فى القيام بالرسالة وروى ابو سعيد الخدرى رضى الله عنه عن النبى عليه الصلاة والسلام انه قال لاتخيّروا بين الانبياء وفى هذا نهى عن الخوض فى تفضيل بعض الانبياء على بعض فنستفيد من الآية معرفة انهم متفاوتون فى الفضيلة ونتنهى عن الكلام فى ذلك لنهيه عليه الصلاة والسلام عن ذلك والمنقبة ضدّ المثلبة والمثالب العيوب جمع مثلبة ﴿ **قوله** ليلة الحيرة ﴾ اى فى الليلة التى قال تعالى له فيها وانا اخترتك فاستمع لما يوحى اننى انا الله لا اله الا انا ﴿ **قوله** تفضيل له ﴾ اشارة الى ان قوله تعالى منهم من كلم الله استئناف لبيان وجه تفضيل بعضهم على بعض فلا محل له من الاعراب والجمهور على رفع الجلالة على انه فاعل والمفعول محذوف وهو الضمير العائد الى الموصول اى من كلمه الله وقرئ بنصبه على ان الفاعل مستتر فيه راجع الى الموصول ايضا والقرآءة الاولى ادل على التعظيم والفضل لان كل مؤمن فانه يكلم الله تعالى على ما قاله عليه الصلاة والسلام المصلى يناجى ربه وانما الشرف فى ان يكلمه الله تعالى وقرئ كالم الله على وزن فاعل من المكالمة ونصب الجلالة ويدل عليه قولهم كليم الله بمعنى مكالمه كالجليس والخليط بمعنى المجالس والمخالط واختلفوا فى الكلام الذى سمعه موسى عليه السلام وغيره من الله تعالى هل هو الكلام القديم الازلىّ الذى ليس من جنس الحروف والاصوات قال الاشعرىّ واتباعه المسموع هو ذلك الكلام الازلىّ قالوا كما انه لم يمتنع

﴿ ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ولكنّ الله ذو فضل على العالمين ﴾ ولولا ان الله تعالى يدفع بعض الناس ببعض وينصر المسلمين على الكفار ويكف بهم فسادهم لغلبوا وفسدوا فى الارض او لفسدت الارض بشؤمهم. وقرأ نافع هنا وفى الحج دفاع الله ﴿ تلك آيات الله ﴾ اشارة الى ماقص من حديث الالوف وتمليك طالوت واتيان التابوت وانهزام الجبابرة وقتل داود جالوت ﴿ نتلوها عليك بالحق ﴾ بالوجه المطابق الذى لا يشك فيه اهل الكتاب وارباب التواريخ ﴿ وانك لمن المرسلين ﴾ لما اخبرت بها من غير تعرف واستماع ﴿ تلك الرسل ﴾ اشارة الى الجماعة المذكورة قصصها فى التوراة او المعلومة للرسول صلى الله عليه وسلم او جماعة الرسل واللام للاستغراق ﴿ فضلنا بعضهم على بعض ﴾ بان خصصناه بمنقبة ليست لغيره ﴿ منهم من كلم الله ﴾ تفضيل له وهو موسى وقيل موسى ومحمد عليهما الصلاة والسلام كلم الله موسى ليلة الحيرة وفى الطور ومحمدا عليه السلام ليلة المعراج حين كان قاب قوسين او ادنى وبينهما بون بعيد وقرئ كلم الله وكالم الله بالنصب فانه كلم الله كما ان الله كلمه ولذلك قيل كليم الله بمعنى مكالمه

(ورفع بعضهم درجات) بان فضله على غيره من وجوه متعددة او بمراتب متباعدة وهو محمد صلى الله عليه وسلم فانه خص بالدعوة العامة والحجج المتكاثرة والمعجزات المستمرة والآيات المتعاقبة بتعاقب الدهر والفضائل العلمية والعملية الفائتة للحصر والابهام لتفخيم شأنه كأنه العلم المتعين لهذا الوصف المستغني عن التعيين وقيل ابراهيم عليه السلام خصصه بالخلة التي هي اعلى المراتب وقيل ادريس عليه السلام لقوله تعالى ورفعناه مكانا عليا وقيل اولوا العزم من الرسل (وآتينا عيسى بن مريم البينات وايدناه بروح القدس) خصصه بالتعيين لافراط اليهود والنصارى في تحقيره وتعظيمه وجعل معجزاته سبب تفضيله لانها آيات واضحة ومعجزات عظيمة لم يستجمعها غيره (ولو شاء الله) هدى الناس جميعا (مااقتتل الذين من بعدهم) من بعد الرسل (من بعد ماجاءتهم البينات) اى المعجزات الواضحة لاختلافهم في الدين وتضليل بعضهم بعضا (ولكن اختلفوا فمنهم من آمن) بتوفيقه لالتزام دين الانبياء تفضلا (ومنهم من كفر) لاعراضه عنه بخذلانه (ولو شاء الله مااقتتلوا) كرره للتأكيد (ولكن الله يفعل مايريد) فيوفق من يشاء فضلا ويخذل من يشاء عدلا والآية دليل على ان الانبياء عليهم الصلاة والسلام متفاوتة الاقدام وانه يجوز تفضيل بعضهم على بعض ولكن بقاطع لان اعتبار الظن فيما يتعلق بالعمل وان الحوادث بيد الله تعالى تابعة لمشيئته خيرا كان او شرا ايمانا او كفرا

رؤية ماليس بمكيف فكذا لايستبعد سماع ماليس بمكيف وقيل سماع ذلك الكلام محال انما المسموع هو الحروف والصوت * فان قيل كيف يعد التكليم من وجوه التفضيل والتكريم وقد جرت المكالمة بين الله تعالى وبين ابليس اللعين حيث قال انظرني الى يوم يبعثون قال تعالى فانك من المنظرين الى آخر الآيات * فالجواب انه ليس في قصة ابليس مايدل على ان تلك المكالمة كانت بغير واسطة فلعل الواسطة كانت موجودة على ان المراد من التكليم التكليم بطريق التعظيم والتقريب لابطريق الطرد والتخييب وانتصاب درجات في قوله تعالى ورفع بعضهم درجات اما على نزع الخافض الذي هو كلمة على او في او الى وتقديره على درجات او الى درجات او في درجات او على انه حال على حذف المضاف اى ذوى درجات او على انه مفعول ثان لرفع على تضمينه معنى بلغ اى بلغ بعضهم درجات ويحتمل ان يراد بدرجاتهم مراتبهم ومناصبهم فان مناصب الرسل متفاوتة بلغ بعضهم منصب الخلة كابراهيم ولم يحصل ذلك لغيره وجمع لداود بين الملك والنبوة وطيب النغمة ولم يحصل هذا لغيره وسخر لسليمان عليه السلام الجن والانس والوحش والطير والريح ولم يحصل هذا لابيه داود عليه السلام وخص محمد صلى الله عليه وسلم بكونه مبعوثا الى الجن والانس وبكون شرعه ناسخا لجميع الشرائع المتقدمة ويحتمل ان يراد معجزاتهم المتفاوتة فان كل واحد من الانبياء اوتي نوعا من المعجزات لائقا بزمانه فان معجزات موسى عليه السلام كقلب العصا حية واليد البيضاء وفلق البحر كان كالشبيه بما كان اهل ذلك العصر فانهم متقدمين فيه وهو السحر ومعجزات عيسى عليه السلام وهي ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى كان كالشبيه بما كان اهل ذلك العصر متقدمين فيه وهو الطب ومعجزات محمد صلى الله عليه وسلم وهو القرآن كان من جنس الفصاحة والبلاغة والخطب والاشعار التي هي معظم كمال اهل زمانه وبالجملة المعجزات متفاوتة بالقلة والكثرة وبالبقاء وعدم البقاء وبالقوة وعدم القوة وليس شئ من الآيات التي اعطيها الانبياء الاول والذي اعطيه محمد صلى الله عليه وسلم اكثر وابقى واكمل واقوى والمراد بالبعض في قوله تعالى فضلنا بعضهم على بعض الرسل على الاطلاق اى بعض كان واريد تفضيل كل واحد منهم على الباقين بنوع من المناصب والمعجزات والمراد بالبعض في قوله ورفع بعضهم هو محمد صلى الله عليه وسلم بخصوصه لانه هو المفضل على الكل كما اختاره المصنف رحمه الله فوجه كونه مرفوعا فوق الكل في الدنيا والآخرة ظاهر وعبر عنه بلفظ البعض على سبيل الرمز والابهام حيث قال ورفع بعضهم تفخيما لشأنه لان ذكر الشئ بلفظ مبهم يدل على انه بلغ من الشهرة والامتياز الى حيث لايذهب الوهم الى غيره في هذا المعنى فان من فعل فعلا حسنا بديعا فسئل من فعل هذا فاجاب بقوله احدكم او بعضكم او نحوهما يريد به نفسه يكون ذلك افخم لشأنه من التصريح بنفسه لما فيه من الدلالة على انه العلم الذي لايشتبه على احد امتيازه عن غيره بالقدرة على مثل هذه الافعال العجيبة وقد اشتهر ان التنكير المشعر بالابهام يفيد التعظيم والافخام فاى بعد في افادة اللفظ الموضوع لذلك اياه ﴿ قوله خصصه بالتعيين ﴾ مع انه غير مختص بايتاء البينات تقبيحا لافراط اليهود في تحقيره حيث انكروا نبوته مع ماظهر على يديه من البينات القاطعة الدالة عليها ولافراط النصارى في تعظيمه حيث اخرجوه عن مرتبة الرسالة ﴿ قوله وجعل معجزاته الخ ﴾ جواب عما يتوهم من ان ايتاء البينات غير مختص بعيسى عليه السلام فاوجه ذكره في اثناء تفضيل الرسل وايتاؤها ليس من وجوه تفضيله صلى الله عليه وسلم وفي تفسير روح القدس اقوال الاول قال الحسن القدس بضمتين على لغة اهل الحجاز وضمة وسكون على لغة تميم هو الله تعالى وروحه جبرائيل عليه السلام والاضافة للتشريف والمعنى أعناه بجبرائيل في اول امره وفي وسطه وآخره اما في الاول من امره فلقوله تعالى فنفخنا فيه من روحنا واما في وسطه فلان جبرائيل علمه العلوم وحفظه من الاعداء واما في آخر الامر فحين ارادت اليهود قتله اعانه جبرائيل عليه السلام ورفعه الى السماء والذي يدل على ان روح القدس جبرائيل عليه السلام قوله تعالى قل نزله روح القدس والقول الثاني هو المنقول عن ابن عباس رضي الله عنهما ان روح القدس هو الاسم الذي كان عيسى يحيى به الموتى والقول الثالث وهو قول ابي مسلم ان روح القدس الذي ايده الله تعالى به يجوز ان يكون الروح الطاهرة التي نفخها الله تعالى فيه فابانه بها عن غيره ممن خلق من اجتماع نطفتي الذكر والانثى ﴿ قوله من بعد ماجاءتهم البينات اى المعجزات الواضحة ﴾ فان الرسل لما ايدهم الله تعالى بالمعجزات الدالة على صدقهم في دعوى الرسالة وجب على اممهم ان يؤمنوا بهم ولايختلفوا في امر الدين بان يؤمن بعضهم ويكفر البعض الآخر اختلافا يؤديهم الى ان يتقاتلوا ويتحاربوا فلما اختلفوا تقاتلوا وتحاربوا بسبب ذلك الاختلاف والمعنى

ان عدم الاقتتال لازم لمشيئة عدم الاقتتال وعدم اللازم يدل على عدم الملزوم فحيث وجد الاقتتال علمنا ان مشيئة عدم الاقتتال مفقودة بل كان الحاصل هو مشيئة الاقتتال ولا شك ان ذلك الاقتتال معصية فدل ذلك على ان الكفر والايمان والطاعة والعصيان بقضاء الله تعالى وقدره ومشيئته وللمعتزلة اصلان فاسد ان لايستقيم معهما معظم ماوقع فى التنزيل من كون الحوادث باسرها مترتبة على مشيئة الله تعالى احدهما ان الله تعالى لايريد الشرور والقبائح البتة وانما يريد الخيرات والحسنات وثانيهما ان ليس ماشاء الله تعالى كان ومالم يشأ لم يكن بل قد شاء مالم يقع كايمان الكافر وطاعة العاصي وقد وقع مالم يشأ ككفر الكافر وفسق الفاسق فعلى هذا لايستقيم انه لو شاء ترك الاقتتال والاختلاف لوقع وانه لو لم يشأ ترك الاقتتال والاختلاف لم يقع على ماهو وضع كلمة لو من انتفاء الثاني لانتفاء الاول لان ترك الاقتتال حسن قد شاءه الله تعالى فاضطروا الى تقييد المشيئة بمشيئة القسر ليصح انه لو شاء لوقع وانه لم يشأ عدم الاقتتال مشيئة قسر وان شاء مشيئة تفويض الى اختيارهم ولما لم يكن كل ماأراده الله تعالى واقعا كما ذكرنا لم يستقم انه يفعل كل مايريده فلذا خصصه بالخذلان المفضي الى فعل القبائح وعدم العصمة المانعة عنها ومن كان له شمة من الانصاف فهم من هذه الآية ان الكل بمشيئة الله تعالى كذا فى الحواشي السعدية ﴿قوله ماأوجبنا عليكم انفاقه﴾ حمل الانفاق المأمور به على ايتاء الزكاة المفروضة اختيارا لما ذهب اليه الحسن البصري فوجه ارتباط الآية بماقبلها حينئذ ان اصعب الاشياء على الانسان بذل النفس فى القتال وبذل المال فى طاعة الله تعالى فلما قدم الامر بالقتال عقبه بالامر بالانفاق للمناسبة بينهما فى كون كل منهما شاقا على النفس وقال ابو اسحق اى انفقوا فى الجهاد وليعن بعضكم بعضا عليه فوجه المناسبة لما قبلها انه تعالى لما امر بالقتال بقوله وقاتلوا فى سبيل الله عقبه بالحض على النفقة فى الجهاد فقال من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا والمقصود منه الانفاق فى الجهاد ثم انه تعالى اكد الامر بالجهاد بذكر قصة طالوت ثم عقبه بالامر بالانفاق فى الجهاد فى هذه الآية ومفعول انفقوا محذوف اى انفقوا شيأ ومما رزقناكم متعلق بمحذوف هو صفة لذلك المفعول المحذوف ولك ان لاتقدر لقوله انفقوا مفعولا محذوفا فحينئذ يكون مما رزقناكم متعلقا بنفس الفعل ومن قبل متعلق ايضا بذلك الفعل وجاز تعلق حرفين بلفظ واحد بفعل واحد لاختلافهما معنى فان الاولى للتبعيض والثانية لابتداء الغاية والجملة المنفية وهي قوله لابيع فيه ولاخلة ولاشفاعة فى محل الرفع على انها صفة ليوم وقرأ نافع وابن عامر والكوفيون باسرهم الالفاظ الثلاثة بالرفع والتنوين مع ان المقام مقام التعميم والدال عليه هو ان تكون الالفاظ المذكورة مبنية على الفتح لان نحو لارجل يفيد نفي الماهية وانتفاء الماهية يفيد انتفاء جميع افرادها قطعا اما اذا قلت لارجل بالرفع والتنوين فقد نفيت رجلا منكرا مبهما وهذا بوضعه لايوجب انتفاء جميع افراد هذه الماهية الا بدليل منفصل فظهر ان قولك لارجل بالفتح ادل على عموم النفي من قولك لارجل بالرفع والتنوين ومن المعلوم ان المقام يقتضي التعبير بمايدل على عموم النفي ومع ذلك قرأ القراء الخمسة المذكورة بالرفع والتنوين ليطابق الجواب السؤال فان السائل لماسأل هل فيه بيع اوخلة اوشفاعة برفع الاسماء الثلاثة وتنوينها اجيب برفع الاسماء وتنوينها ايضا لاجل المطابقة بينهما وقرأ ابو عمرو وابن كثير مبنية على الفتح بناء على الاصل ﴿قوله اوتفتدون به﴾ بناء على ان يكون البيع ههنا بمعنى اعطاء الفدية ليخلص نفسه كما قال فاليوم لايؤخذ منكم فدية سمي الافتداء بيعا لانه شراء النفس باعطاء البدل والبيع على الاول بمعنى التجارة المتعارفة والخلة المودة والصداقة فكانها تخلل الاعضاء اى تدخل خلالها ووسطها والخليل الصديق لمداخلته اياك والخلة تنقطع يوم القيامة بين الاخلاء الا بين المتقين لقوله تعالى الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين والشفاعة المنفية يوم القيامة هي التي يستقل فيها الشفيع ويأتي بها وان لم يؤذن له فيها فان الدلائل قائمة على ثبوت المودة والمحبة بين المؤمنين وعلى ثبوت الشفاعة للمؤمنين بعد ان يؤذن لهم فيها ﴿قوله تعالى الله لااله الاهو مبتدأ وخبر﴾ ولفظ هو فى محل الرفع حملا على المعنى اى ماإله الاهو ونفي ماسواه تأكيد وتحقيق لألاهيته لان قولك لاكريم الازيد ابلغ من قولك زيد كريم وقوله الحي يجوز ان يكون خبرا ثانيا للجلالة وان يكون خبر مبتدأ محذوف اى هو الحي وان يكون بدلا من الجلالة وان يكون صفة لها قيل هو اجود الوجوه لانه قرئ بنصب الحي القيوم على القطع والقطع انما يكون فى باب النعت وهذا الوجه وان استلزم الفصل بين الصفة والموصوف بالخبر لكن لامحذور فيه بل هو جائز حسن تقول زيد قائم الفاضل ﴿قوله وللنحاة خلاف﴾ ذهب اهل الحجاز الى انه لابد للا التي لنفي

(ياايها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم) ماأوجبنا عليكم انفاقه (من قبل ان يأتي يوم لابيع فيه ولاخلة ولاشفاعة) من قبل ان يأتي يوم لاتقدرون فيه على تدارك مافرطتم والخلاص من عذابه اذ لابيع فيه فتحصلون ماتنفقونه اوتفتدون به من العذاب ولاخلة حتى تعينكم عليه اخلاؤكم اويسامحوكم به ولاشفاعة الا لمن اذن له الرحمن ورضي له قولا حتى تتكلوا على شفعاء تشفع لكم فى حط مافى ذممكم وانما رفعت ثلاثتها مع قصد التعميم لانها فى التقدير جواب هل فيه بيع اوخلة اوشفاعة وقد فتحها ابن كثير وابوعمرو ويعقوب على الاصل (والكافرون هم الظالمون) يريد التارك للزكاة هم الظالمون الذين ظلموا انفسهم او وضعوا المال فى غير موضعه وصرفوه على غير وجهه فوضع الكافرون موضعه تغليظا وتهديدا كقوله ومن كفر مكان من لم يحج وايذانا بان ترك الزكاة من صفات الكفار لقوله تعالى وويل للمشركين الذين لايؤتون الزكاة (الله لااله الاهو) مبتدأ وخبر والمعنى انه المستحق للعبادة لاغير وللنحاة خلاف فى انه هل يضمر الاخبر مثل فى الوجود اويصح ان يوجد

(الحيّ) الذي يصح ان يعلم ويقدر وكل مايصح له فهو واجب لايزول لامتناعه عن القوّة والامكان (القيوم) الدآئم القيام بتدبير الخلق وحفظه فيعول من قام بالامر اذا حفظه وقرئ القيام والقيم (لاتأخذه سنة ولانوم) السنة فتور يتقدم النوم قال ابن الرقاع

وسنان اقصده النعاس فرنقت ✽ في عينه سنة وليس بنائم ✽

والنوم حال تعرض للحيوان من استرخاء اعصاب الدماغ من رطوبات الابخرة المتصاعدة بحيث تقف الحواس الظاهرة عن الاحساس رأسا وتقديم السنة عليه وقياس المبالغة عكسه على ترتيب الوجود والجملة نفي للتشبيه وتأكيد لكونه حياقيوما فان من اخذه نعاس اونوم كان مأوف الحياة قاصرا في الحفظ والتدبير ولذلك ترك العاطف فيه وفي الجمل التي بعده (له ما في السموات وما في الارض) تقرير لقيوميته واحتجاج على تفرّده في الالوهية والمراد بمافيهما ماوجد فيهما داخلا في حقيقتهما اوخارجا عنهما متمكنا فيهما فهو ابلغ من قوله له ملك السموات والارض ومافيهنّ (من ذا الذي يشفع عنده الاباذنه) بيان لكبرياء شأنه وانه لااحد يساويه اويدانيه يستقل بان يدفع مايريده شفاعة واستكانة فضلا عن ان يعاوقه عنادا اومناصبة اي مخاصمة

الجنس من خبر مذكور مثل لاغلام رجل ظريف او مقدّر نحو لااله الاالله اى لااله في الوجود وذهب بنوا تميم الى عدم اثبات الخبر لها لالفظا ولاتقديرا وقيل معنى كلامهم انه لايثبت لفظا وهو في المعنى مراد والحيّ في اللغة من له الحياة وهو صفة تخالف الموت والجمادية وتقتضي الحس والحركة الارادية واشرف مايوصف به الانسان الحياة الابدية في دار الكرامة واذا وصف البارى عزشأنه بها وقيل انه حي كان معناه الدآئم الذي لم يزل ولايزال ولايصح عليه الموت وقيل معناه انه هو الحي بذاته لابحياة هي غيره كالخلق فانهم احياء بحياة هي غيرهم حلت فيهم ولذلك طرأ الموت عليهم واما الله تعالى فانه حي بذاته والحياة صفة ازلية له لاهي هو ولاغيره فيستحيل ان يحله الموت الذي هو مضاد للحياة والازلي يستحيل عليه العدم والمتكلمون فسروا المعنى المراد بالحي في حق البارى عزّ اسمه بالذي يصح ان يعلم ويقدر وهو شامل لمذهب من جعل الحياة صفة وجودية زآئدة على مجموع العلم والقدرة ولمن جعلها نفس الذات حقيقة لااعتبارا ولمن جعلها ثابتة لاموجودة ولامعدومة **قوله وكل مايصح له الخ** كأنه اشارة الى جواب مايقال لما كان معنى الحي هو الذي يصح ان يعلم ويقدر وهذا القدر حاصل لجميع الحيوانات فكيف يحسن ان يمدح الله تعالى نفسه بصفة يشاركه فيها اخس الحيوانات واجاب عنه بان ذاته تعالى لما كانت مقتضية لجميع صفات جلاله وجماله كان جميع ذلك حاصلا له بالفعل تنزها من القوّة والامكان ولما لم يقيد علمه وقدرته بكونه متعلقا بهذا دون ذلك كان كونه حيا عبارة عن كونه عالما بجميع المعلومات على الاطلاق وقادرا على جميع المقدورات كذلك ولاشك انه صفة مختصة به تعالى والقيوم فيعول من قام بالامر اذا دبره مبالغة القائم فانه تعالى دآئم القيام على كل شئ بتدبير امره في انشائه وترزيقه وتبليغه الى كماله اللائق به وحفظه واصله قيووم اجتمعت الواو والياء وسبقت احداهما بالسكون فقلبت الواو ياء وادغمت الياء في الياء فصار قيوما قيل الحي القيوم اسم الله الاعظم وقيل ان عيسى عليه السلام كان اذا اراد ان يحيي الموتى يدعو بهذا الدعاء ياحي ياقيوم ويقال ان بني اسرآئيل سألوا موسى عليه السلام عن اسم الله الاعظم فقال لهم اهيا شراهيا اى ياحي ياقيوم ويقال ان دعاء اهل البحر اذا خافوا الغرق ياحي ياقيوم وعن علي بن ابي طالب رضي الله عنه لما كان يوم بدر جئت انظر مايصنع النبي عليه السلام فاذا هو ساجد يقول ياحي ياقيوم فترددت مرّات وهو على حاله لايزيد على ذلك الى ان فتح الله تعالى له وهذا يدل على عظمة هذا الاسم **قوله قال ابن الرقاع ✽ وسنان اقصده النعاس فرنقت ✽ في عينه سنة وليس بنائم** وماقبل هذا البيت قوله

✽ لولا الحياء وان راسي قدعثى ✽ فيه المشيب لزرت ام القاسم ✽
✽ وكأنها وسط النساء اعارها ✽ عينيه احور من جآذر جاسم ✽

وسنان اقصده البيت والاحور والحورآء من به حور وهو شدّة بياض العين في شدّة سوادها والجآذر جمع جؤذر وهو ولد البقرة الوحشية وجاسم قرية بالشام والسنة اصلها وسن يقال وسن بكسر السين يسن وسنا فهو وسنان واقصده السهم اصاب المرمى فقتله مكانه ورنق النعاس اى خالط عينه من رنق الطائر اى وقف في الهوآء صافا جناحيه ولم يطر يريد الوقوع دل البيت على ان الوسن هو النعاس لاالنوم الخفيف لان قوله وسنان صفة لاحور في البيت السابق ومن المعلوم انه ليس مقصود الشاعر تشبيه ام القاسم بالاحور حال نومه بل بالاحور الذي دارت في عينه السنة التي هي مقدّمة النوم ولم ينم بعد ثم انه تعالى لما بين انه حي قيوم اكد ذلك بقوله لاتأخذه سنة ولانوم له مافي السموات وما في الارض لان من كان قائما بذاته وقيوم كل الممكنات لزمه ان لايغفل ولايفتر عن تدبير امر الكائنات وحفظها واثبات اللازم يؤكد ثبوت الملزوم فكان قوله لاتأخذه سنة ولانوم مؤكدا لماقبله وان من كان قيوم جميع ماسواه بحيث لايتقوّم شئ مماسواه ولايتكوّن ولايبلغ كنه كماله الابتكوينه وتقويمه وتدبيره لزم ان يكون كل ماسواه ملكاله فكان قوله له ما في السموات وما في الارض مؤكدا له ايضا ولما كان قوله له ما في السموات وما في الارض متناولا لجميع ماوجد فيهما من الامور الداخلة والخارجة كان هو ابلغ من ان يقال له السموات والارض ومافيهنّ لان قوله مافيهنّ بعد ذكر السموات والارض انما يتناول الامور الخارجة المتمكنة فيهنّ اذلو اريد به مايعم الامور الداخلة فيهنّ والخارجة عنهنّ لأغنى ذكره عن ذكرهما **قوله تعالى من ذا الذي** كلمة من وان كان لفظها استفهاما فمعناه النفي ولذلك دخلت الا في قوله الاباذنه وعنده فيه وجهان احدهما انه متعلق بيشفع والثاني انه متعلق بمحذوف في موضع الحال من الضمير في يشفع اى

لاحد يشفع مستقراً عنده الا باذنه و قوى هذا الوجه بانه اذا لم يشفع عنده من هو عنده و قريب منه فشفاعة
غيره ابعد و الاباذنه متعلق بمحذوف لانه حال من فاعل يشفع فهو استثناء مفرّغ و الباء للصاحبة و المعنى لااحد
يشفع عنده فى حال من الاحوال الا فى حال كونه مأذوناله اولا احد يشفع عنده بامر من الامور الا باذنه و الباء
للاستعانة كما فى ضرب بسيفه فيكون الجار و المجرور فى موضع المفعول به وقوله يعلم مابين ايديهم استئناف آخر
لبيان احاطة علمه باحوال خلقه المستلزم لعلمه بمن يستحق الشفاعة و من لايستحقها ذكر الامام فى قوله تعالى
مابين ايديهم وماخلفهم وجوها احدها قال مجاهد وعطاء و السدى رضى الله عنهم مابين ايديهم ماكان قبلهم
من امور الدنيا و ماخلفهم مايكون بعدهم من امر الآخرة و الثانى قال الضحاك و الكلبى مابين ايديهم يعنى الآخرة
لانهم يقدمون عليها و ماخلفهم الدنيا لانهم يخلفونها وراء ظهرهم و الثالث قال عطاء عن ابن عباس رضى الله
عنهم يعلم مابين ايديهم من السماء الى الارض و ماخلفهم يريد مافى السموات و الرابع يعلم مابين ايديهم بعد انقضاء
آجالهم و ماخلفهم اى ماكان قبل ان يخلقهم و الخامس مافعلوه من خير وشر و قدموه و مايفعلونه بعد ذلك
فقول المصنف ماقبلهم و مابعدهم الظاهر انمعناه ماقبل ان خلقوا و مابعد انقضاء آجالهم و يحتمل ان يكون بمعنى
ماقدّموا و مايفعلونه بعد او بمعنى مابين ايديهم من السماء الى الارض و مافى السموات و يحتمل ان يريد مايعم الاحتمالات
الثلاثة فيكون مستوعبا لما ذكره الامام من الاحتمالات الخمسة و زاد عليها احتمالات اخر بقوله او بالعكس
مرّتين وبقوله او ما يحسونه الخ و المقصود بهذا الكلام على جميع الاحتمالات بيان انه عالم باحوال الشافع
و المشفوع له فيما يتعلق باستحقاق الثواب و العقاب ﴿قوله لان فيهم العقلاء﴾ فغلب من يعقل على غيره
و على ان يكون الضمير لما دل عليه من ذا يكون الضمير للعقلاء خاصة فلا تغليب ﴿قوله من معلوماته﴾
جعل العلم ههنا بمعنى المعلوم لان علمه تعالى الذى هو صفة قائمة بذاته المقدسة لايتبعض فجعله بمعنى المعلوم ليصح
دخول التبعيض و الاستثناء عليه ومن مجيئ العلم بمعنى المعلوم قولهم اللهم اغفرلنا علمك فينا وقول الخضر
لموسى عليه الصلاة و السلام مانقص علمى و علمك من علمه تعالى الا كما نقص هذا العصفور من هذا البحر قاله حين
رأيا ان عصفورا اخذ بمنقاره شيأ من ماء البحر ﴿قوله تصوير لعظمته﴾ تقريره انه تعالى خاطب الخلق
فى تعريف ذاته و صفاته بما اعتادوه فى ملوكهم و عظمائهم كما جعل الكعبة بيتاله يطوف الناس به كما يطوفون
ببيوت ملوكهم و امر الناس بزيارته كما يزور الناس بيوت ملوكهم وذكر فى الحجر الاسود انه يمين الله تعالى فى ارضه
ثم جعله موضعا للتقبيل كما يقبل الناس ايدى ملوكهم وكذلك ماذكر فى محاسبة العباد يوم القيامة من حضور
الملائكة و النبيين و الشهداء ووضع الميزان و على هذا القياس اثبت لنفسه عرشا فقال الرحمن على العرش استوى
ثم اثبت لنفسه كرسيا فقال وسع كرسيه السموات و الارض و الحاصل ان كل ماجاء من الالفاظ الموهمة للتشبيه
فى العرش و الكرسى فقد ورد مثلها بل اقوى منها فى الكعبة و الطواف و تقبيل الحجر و لما توافقت الامة ههنا على
ان المقصود تعريف عظمة الله تعالى و كبريائه مع القطع بانه تعالى منزه عن ان يكون فى الكعبة كما توهمه تلك الالفاظ
فكذا الكلام فى العرش والكرسى قال الامام هذا تأويل متين الا ان فيه ترك الظاهر بغير دليل وذا لايجوز و المعتمد
هو قول من قال ان الكرسى جسم عظيم يسع السموات و الارض و القائلون بهذا القول اختلفوا فقال الحسن
الكرسى هو نفس العرش لان السرير قد يوصف بانه عرش و بانه كرسى لكون كل منهما بحيث يصح التمكن عليه
وقال بعضهم بل الكرسى غير العرش ثم اختلفوا فمنهم من قال انه دون العرش و فوق السماء السابعة وقال آخرون
انه تحت الارض و هو المنقول عن السدى وقد جاء فى الاخبار الصحيحة ان الكرسى جسم عظيم تحت العرش
وفوق السماء السابعة و لاامتناع فى القول به فوجب القول به ﴿قوله وقيل كرسيه مجاز من علمه او ملكه﴾
كما يقال كرسى الملك و يراد ملكه لان الملك يجلس على الكرسى فسمى الملك بالضم باسم مكان الملك على طريق تسمية
المحل وارادة الحال لان الكرسى محل العالم او الملك فيكون محلا للعلم او الملك تبعالهما فان العرب يسمون اصل كل شئ
بالكرسى وكذلك يطلق كرسى العالم على علمه تسمية لصفة العالم باسم مكانه الذى هو الكرسى او تشبيها للعلم بالكرسى
من حيث ان كل واحد منهما امر يعتمد عليه ﴿قوله وكأنه﴾ اى وكأن الكرسى بمعنى مايقعد عليه من الشئ المركب
من خشبات موضوعة بعضها فوق بعض منسوب الى الكرس بالكسر و هو ابوال الدواب و ابعارها تتلبد بعضها
فوق بعض يقال اكرست الدار اذا كثرت فيها الابعار و الابوال و تلبد بعضها على بعض و تكارس الشئ اذا تراكب

(يعلم مابين ايديهم و ماخلفهم) ماقبلهم
و مابعدهم او بالعكس لانك مستقبل المستقبل
و مستدبر الماضى او امور الدنيا وامور
الآخرة او عكسه او مايحسونه و مايعقلونه
او ما يدركونه و مالا يدركونه والضمير لما
فى السموات والارض لان فيهم العقلاء
او لما دل عليه من ذا من الملائكة والانبياء
(ولا يحيطون بشئ من علمه) من معلوماته
(الا بما شاء) ان يعلموا و عطفه على ماقبله لان
مجموعهما يدل على تفرده بالعلم الذاتى التام
الدال على وحدانيته (وسع كرسيه السموات
و الارض) تصوير لعظمته و تمثيل مجرد
كقوله تعالى وما قدروا الله حق قدره
و الارض جميعا قبضته يوم القيامة و السموات
مطويات بيمينه ولا كرسى فى الحقيقة ولا قاعد
وقيل كرسيه مجاز عن علمه او ملكه مأخوذ
من كرسى العالم والملك وقيل جسم بين
يدى العرش و لذلك سمى كرسيا محيط
بالسموات السبع لقوله عليه الصلاة و السلام
ما السموات السبع و الارضون السبع
مع الكرسى الا كحلقة فى فلاة و فضل العرش
على الكرسى كفضل تلك الفلاة على تلك
الحلقة ولعله الفلك المشهور بفلك البروج
و هو فى الاصل اسم لمايقعد عليه و لايفضل
عن مقعدة القاعد وكأنه منسوب الى الكرس
و هو الملبد

عن الانداد والاشباه (العظيم) المستحقر بالاضافة اليه كل ماسواه وهذه الآية مشتملة على امهات المسائل الالهية فانها دالة على انه تعالى موجود واحد فى الالوهية متصف
بالحياة واجب الوجود لذاته موجد لغيره اذ القيوم هو القائم بنفسه المقيم لغيره منزه عن التحيز والحلول مبرا عن التغير والفتور لا يناسب الاشباح
ولا يعتريه مايعترى الارواح مالك الملك
والملكوت ومبدع الاصول والفروع
ذو البطش الشديد الذى لايشفع عنده الا
من اذن له عالم الاشياء كلها جليها وخفيها
كليها وجزئيها واسع الملك والقدرة لايأوده
شاق ولايشغله شأن متعال عما يدركه وهم
عظيم لايحيط به فهم ولذلك قال عليه السلام
ان اعظم آية فى القرآن آية الكرسى من قرأها
بعث الله ملكا يكتب من حسناته ويمحو
من سيئاته الى الغد من تلك الساعة وقال
من قرأ آية الكرسى فى دبر كل صلاة مكتوبة
لم يمنعه من دخول الجنة الا الموت ولا يواظب
عليها الا صدّيق او عابد ومن قرأها اذا اخذ
مضجعه امنه الله على نفسه وجاره والابيات
حوله (لااكراه فى الدين) اذ الاكراه
فى الحقيقة الزام الغير فعلا لايرى فيه خيرا يحمله
عليه ولكن (قد تبين الرشد من الغىّ) تميز
الايمان من الكفر بالآيات الواضحة ودلت
الدلائل على ان الايمان رشد يوصل الى
السعادة الابدية والكفر غىّ يؤدّى الى
الشقاوة السرمدية والعاقل متى تبين له ذلك
بادرت نفسه الى الايمان طلبا للفوز بالسعادة
والنجاة ولم يحتج الى الاكراه والالجاء وقيل
اخبار بمعنى النهى اى لاتكرهوا فى الدين
وهو اما عام منسوخ بقوله جاهد الكفار
والمنافقين واغلظ عليهم اوخاص باهل الكتاب
لما روى ان انصاريا كان له ابنان تنصرا
قبل المبعث ثم قدما المدينة فلزمهما ابوهما وقال
والله لاادعكما حتى تسلما فأبيا فاختصموا الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الانصارى
يارسول الله أيدخل بعضى النار وانا انظر
اليه فنزلت فخلاهما (فمن يكفر بالطاغوت)
بالشيطان اوالاصنام اوكل ماعبد من دون الله
اوصدّ عن عبادة الله تعالى فعلوت من الطغيان
قلب عينه ولامه (ويؤمن بالله) بالتوحيد
وتصديق الرسل (فقد استمسك
بالعروة الوثقى) طلب الامساك من نفسه
بالعروة الوثقى من الحبل الوثيق وهى مستعارة
لتمسك الحق من النظر الصحيح والرأى القويم
(لاانفصام لها) لاانقطاع لها يقال فصمته
فانفصم اذا كسرته (والله سميع) بالاقوال
(عليم) بالنيات ولعله تهديد على النفاق

﴿قوله ولا يثقله﴾ يقال آده الشئ اذا اثقله ولحقه منه مشقة والعلى اصله عليو فادغم كما فى ميت لانه من علا يعلو قال

* فلما علونا واستوينا عليهمو * تركناهمو صرعى لنسر وكاسر *

وقوله عن الانداد اشارة الى ان المراد بالعلوّ علوّ القدر والمنزلة لاعلوّ المكان لانه تعالى منزه عن التحيز وكذا عظمته انما هى بالمهابة والقهر والكبرياء ويمتنع ان تكون بحسب المقدار والحجم لتعالى شأنه من ان يكون من جنس الجواهر والاجسام ﴿قوله او خاص باهل الكتاب﴾ وفى شرح التأويلات قال بعضهم نزلت الآية فى المجوس واهل الكتاب من اليهود والنصارى انه تقبل منهم الجزية ولايكرهون على الاسلام وليسوا كمشركى العرب فانه لايقبل منهم الا السيف او الاسلام ولاتقبل منهم الجزية فان اسلموا فبها والا قتلوا قال الله تعالى تقاتلونهم او يسلمون وعلى ذلك روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كتب الى المنذر بن فلان اما العرب فلاتقبل منهم الا الاسلام او السيف واما اهل الكتاب والمجوس فاقبل منهم الجزية ﴿قوله فعلوت﴾ يعنى ان الطاغوت مصدر على وزن فعلوت كالرهبوت والرغبوت والملكوت اصله طغيوت او طغووت لقولهم فى معناه من الطغيان قلب عينه ولامه بان قدّمت اللام واخرت العين فتحرّك حرف العلة وانفتح ماقبله فقلبت الفا فوزنه الآن فلعوت واختلف فى الطاغوت فقال عمر ومجاهد وقتادة هو الشيطان وقيل الاصنام وقال جميع اهل اللغة الطاغوت كل ماعبد من دون الله والكفر به عبارة عن الكفر باستحقاقه العبادة وفسر الايمان بالله تعالى بالايمان بالتوحيد وتصديق الرسل لان الكفر بالانبياء والكتب يمنع حقيقة الايمان بالله تعالى لان الايمان بالله تعالى حقيقة يستلزم الايمان باوامره ونواهيه وشرائعه المعلومة بالدلائل التى اقامها الله تعالى لعباده ﴿قوله طلب الامساك﴾ يعنى ان استمسك بمعنى تمسك واعتصم وعبر عنه ببناء استفعل اشعارا بان تمسكه ذلك مسبوق بالقصد والارادة المنزلين منزلة الطلب من نفسه وعروة الجسم الكبير الثقيل الموضع الذى تتعلق به يد من يأخذ ذلك الجسم ويحمله والوثقى فعلى للتفضيل تأنيث الاوثق كفضلى تأنيث الافضل وهو من استعارة المحسوس للمعقول لان من اراد امساك هذا الدين تعلق بالدلائل الدالة عليه ولما كانت دلائل الاسلام اقوى الدلائل واوضحها وصفها الله تعالى بانها العروة الوثقى وقوله لاانفصام لها استئناف لبيان قوة دلائل الحق بحيث لايعتريها شئ من الشبه والشكوك وانفصام الشئ بالفاء انكساره من غير تفرّق اجزائه وانقصام الشئ بالقاف انكساره مع البينونة والتفرّق وهو بالفاء اليق بهذا المقام لانه اذا لم يكن لها انفصام فلأن لايكون لها انقطاع اولى ﴿قوله محبهم او متولى امرهم﴾ الولىّ فعيل بمعنى فاعل من قولهم ولى فلان الشئ يليه ولاية فهو وال وولىّ واصله من الولى الذى هو القرب يقال دارى تلى داره اى تقرب منها ثم ان الولى والقرب قد يكون باعتبار المحبة والنصرة فيقال للمحب ولىّ لانه يقرب من حبيبه بالنصرة والمعونة ولايفارقه وقد يكون باعتبار التدبير والامر والنهى فيقال لاصحاب الولاية ولىّ لانهم يقرّبون القوم بان يدبروا امورهم ويرعوا مصالحهم ومهماتهم فالولىّ حينئذ بمعنى المتكفل بالمصالح قال اهل اللغة الولى المالك والمملوك والمعتق والمعتق والناصر والمنصور وابن العم والحليف والجار والقيم وجعلوا كل واحد من المتضائفين مواليا للآخر ﴿قوله والمراد بهم من اراد ايمانه﴾ اى ليس المراد بقوله الذين امنوا من امن حقيقة لانه خارج من الكفر فكيف يتصوّر اخراجه بل المراد به الذين سبقهم الكفر وارادوا التحلى بحلية الايمان فانه تعالى يخرجهم من ظلمات الجهل الى الهدى واليقين ولاحاجة الى صرف قوله والذين كفروا عن معناه الحقيق لان قوله يخرجونهم من النور الى الظلمات لايصلح صارفا عن ارادة الحقيقة بناء على ان اخراجهم من النور لايقتضى اتصافهم بالايمان حقيقة بل يجوز ان يراد بالايمان الذى يخرجون منه الايمان الفطرىّ بخلاف الاخراج من الظلمات فانه يستدعى كونهم مسبوقين بظلمات الكفر المكتسب اذ ليس فى حق الانسان كفر فطرىّ فهذه قرينة واضحة على ان المراد بالذين آمنوا الذين ارادوا ان يؤمنوا بعد كفرهم هذا على تقدير ان يراد بالظلمات ظلمات الجهل والكفر وبالنور نور اليقين والايمان كما نقل عن الواحدى من ان كل مافى القرآن من الظلمات والنور فالمراد منه الكفر والايمان غير مافى سورة الانعام من قوله وجعل الظلمات والنور فالمراد منه الليل والنهار وسمى الكفر ظلمة لالتباس طريقه وسمى الاسلام نورا لوضوح طريقه ويحتمل ان يراد بالظلمات الشبه والشكوك وبالنور الحجج والبينات فيكون آمنوا وكفروا على حقيقتهما ولم يذكر المصنف هذا الاحتمال فى قوله تعالى يخرجهم من الظلمات الى النور اكتفاء بذكره فى قسيمه * قال الامام قوله يخرجهم من الظلمات الى النور ظاهره يقتضى انهم كانوا على الكفر ثم اخرجهم الله تعالى من ذلك الكفر الى الايمان فنهم من حمل اللفظ على

ظاهره وجعل الآية مختصة بمعنى بمن كان كافرا ثم اسلم ومنهم من حمل اللفظ على كل من آمن بمحمد عليه الصلاة السلام سوآء كان ذلك الايمان بعد الكفر او لم يكن كذلك ثم قال ولا يبعد ان يقال فى حق من لم يكفر قط يخرجهم من الظلمات الى النور وان لم يكونوا فى الظلمات البتة ويدل على جوازه قوله تعالى فلما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزى ولم يكن نزل بهم العذاب البتة وقوله تعالى فى قصة يوسف عليه السلام انى تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله ولم يكن فيها قط وحاصله ان اخراجهم من الظلمات الى النور جائز ان يكون بمعنى انشائهم على نور الايمان ابتدآء من غير ان يكونوا فى ظلمة الكفر ثم يخرجهم منها الى الايمان وهذا كقوله تعالى رفع السموات بغير عمد ترونها اذ المراد به انه رفعها ابتدآء من غير ان كانت موضوعة ثم رفعها وتقول لمن يبنى البئر ضيق فمها ولمن يخيط الجبة وسع كمها تريد انشاءهما ابتدآء كذلك ﴿قوله وقيل نزلت فى قوم ارتدوا﴾ عطف من حيث المعنى على قوله من النور الذى منحوه بالفطرة الى الكفر ﴿قوله واسناد الاخراج الى الطاغوت الخ﴾ يريد أن الآية لا تصلح ان تكون متمسكا للمعتزلة فيما ذهبوا اليه من ان الكفر ونحوه مما لا يكون اصلح للعبد ليس من الله تعالى لانه تعالى اضاف الكفر الى الطاغوت لا الى نفسه وذلك لان الاخراج انما اسند اليها مجازا لكونها سببا له وذلك لا ينافى كون المخرج حقيقة هو الله تعالى ثم انه تعالى سوّى بين المؤمن والكافر فى الامر بالايمان والاقدار عليه والدعاء اليه ونصب البراهين الدالة على تمييز الحق من الباطل لكنه خص الذين آمنوا بمعنى زآئد عليه به يتحقق منهم الايمان اى بلطف وتيسير وتوفيق لم يكن للكافر ﴿قوله من محاجة نمرود﴾ وهو نمرود بن كنعان بن سام بن نوح عليه السلام وهو اوّل من وضع التاج على رأسه وتجبر وادّعى الربوبية واختلفوا فى وقت محاجته اى مخاصمته ومجادلته مع ابراهيم عليه السلام فقال مقاتل لما كسر الاصنام سجنه النمرود ثم اخرجه ليحرقه فقال له من ربك الذى تدعونا اليه قال ربى الذى يحيى ويميت وقال آخرون كان ذلك بعد القائه فى النار وقيل النمرود بن حام بن نوح عليه السلام كان ملكا على السواد وكان الناس قحطوا على عهده وصاروا يمتارون من عنده الطعام وكان اذا اتاه رجل فى طلب الطعام سأله من ربك فان قال انت باع منه الطعام فاتاه ابراهيم عليه السلام فحين اتاه فقال له نمرود من ربك فقال ربى الذى يحيى ويميت فاشتغل بالمجادلة ولم يعطه شيأ فرجع ابراهيم عليه السلام على كثيب من رمل اعفر فاخذ منه تطييبا لقلوب اهله اذا دخل عليهم فلما اتى اهله ووضع متاعه نام فقامت امرأته الى متاعه ففتحته فاذا هو اجود طعام رآه احد فصنعت له منه فقربت اليه فقال من اين لك هذا فقالت من الطعام الذى جئت به فعرف ان الله تعالى رزقه فحمد الله تعالى ﴿قوله لان آتاه﴾ يعنى ان قوله ان آتاه مفعول له فحذفت اللام لان حرف الجر يطرد حذفه مع ان ثم فى كونه مفعولا له معنيان احدهما انه من باب العكس فى الكلام بمعنى انه وضع المحاجة موضع الشكر اذ كان من حقه ان يشكر فى مقابلة ايتاء الملك ولكنه عمل عكس ما هو الحق الواجب عليه كقوله وتجعلون رزقكم انكم تكذبون وتقول عادانى فلان لانى احسنت اليه وهو باب بليغ والثانى ان ايتاء الملك حمله على ذلك لانه اورثه الكبر والبطر فنشأ عنهما المحاجة ﴿قوله او وقت ان آتاه﴾ يعنى انّ ان مع ما فى حيزها واقعة موقع الظرف وقيل فيه نظر لان النحاة قد صرّحوا بانه لا ينوب عن ظرف الزمان الا المصدر الصريح نحو آتيك صياح الديك وخفوق النجم * واجيب بان هذا التصريح معارض بما نصوا عليه من ان ما المصدرية تنوب عن الزمان وليست بمصدر صريح والظاهر ان قول ابرهيم عليه السلام ربى الذى يحيى ويميت جواب سؤال سابق غير مذكور اذ الظاهر ان ابراهيم عليه السلام ادّعى الرسالة فقال نمرود من ربك فقال ابراهيم عليه السلام ربى الذى يحيى ويميت الا ان تلك المقدمة حذفت لدلالة الواقعة عليها وجواب ابراهيم عليه السلام فى غاية الصحة لانه لا سبيل الى معرفة الله تعالى الا بواسطة صفاته وافعاله التى لا يشاركه فيها احد من القادرين والاحياء والاماتة بمعنى خلق الحياة والموت فى الاجساد من هذا القبيل روى ان ابراهيم عليه السلام لما احتج بتلك الحجة دعا الملك الكافر شخصين وقتل احدهما واستبقى الآخر وقال انا ايضا احيى واميت ثم ان ابراهيم عليه السلام بين له فساد قوله بان قال انك احييت الحى ولم تحى الميت * ثم اعلم ان القرآء اجمعوا على اسقاط الف انا عند الوصل فى جميع القرآن الا ما روى عن نافع فى اثباته عند استقبال الهمزة والصحيح ان فيه لغتين احداهما لغة تميم وهى اثبات الفه وصلا ووقفا وعليها تحمل قرآءة نافع فانه قرأ بثبوت الالف وصلا قبل همزة مضمومة نحو انا احيى او مفتوحة نحو انا اوّل واختلف عنه فى المكسورة نحو ان انا الا واللغة الثانية اثباتها وقفا وحذفها وصلا ولا يجوز اثباتها وصلا الا عند الضرورة والفاء

(يخرجهم) بهدايته وتوفيقه (من الظلمات) ظلمات الجهل واتباع الهوى وقبول الوساوس والشبه المؤدية الى الكفر (الى النور) الى الهدى الموصل الى الايمان والجملة خبر بعد خبر او حال من المستكنّ فى الخبر او من الموصول او منهما او استئناف مبين او مقرّر للولاية (والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت) اى الشياطين او المضلات من الهوى والشياطين وغيرهم (يخرجونهم من النور الى الظلمات) من النور الذى منحوه بالفطرة الى الكفر وفساد الاستعداد والانهماك فى الشهوات او من نور البينات الى ظلمات الشكوك والشبهات وقيل نزلت فى قوم ارتدوا عن الاسلام واسناد الاخراج الى الطاغوت باعتبار السبب لا يأبى تعلق قدرته تعالى وارادته به (اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون) وعيد وتحذير ولعل عدم مقابلته بوعد المؤمنين تعظيم لشأنهم (ألم تر الى الذى حاج ابراهيم فى ربه) تعجيب من محاجة نمرود وحماقته (ان آتاه الله الملك) لان آتاه اى ابطره ايتاؤه الملك وحمله على المحاجة او حاج لاجله شكرا له على طريقة العكس كقولك عادانى لانى احسنت اليك او وقت ان آتاه الله الملك وهو حجة على من منع ايتاء الله الملك الكافر من المعتزلة (اذ قال ابراهيم) ظرف لحاج او بدل من ان آتاه الله على الوجه الثانى (ربى الذى يحيى ويميت) يخلق الحياة والموت فى الاجساد وقرأ حمزة رب بحذف الياء (قال انا احيى واميت) بالعفو عن القتل والقتل وقرأ نافع انا بالالف

في قوله فان الله يأتي بالشمس جواب شرط مقدّر تقديره قال ابراهيم اذا ادّعيت الاحياء و الاماتة و اتيت بمعارضة مموّهة ولم تعلم معنى الاحياء فالحجة ان الله يأتي و الباء في بالشمس للتعدية ﴿قوله وهو في الحقيقة عدول عن مثال الى مثال﴾ يعني ان مافعله ابراهيم عليه السلام ليس انتقالا من دليل الى دليل آخر لان ذلك غير محمود في باب المناظرة بل الدليل واحد في الموضعين وهو انا نرى حدوث اشياء لايقدر الخلق على احداثها فلابدّ من قادر آخر يتولى احداثها وهو الله سبحانه وتعالى والحوادث التي لايقدر الخلق على احداثها لها امثلة منها الاحياء و الاماتة ومنها السحاب والرعد والبرق ومنها حركات الافلاك والكواكب والمستدل وان لم يجز له ان ينتقل من دليل الى دليل آخر لكن اذا ذكر مثالا لايضاح كلامه فله ان ينتقل من ذلك المثال الى مثال آخر فكان مافعله ابراهيم عليه السلام من باب مايكون الدليل فيه واحدا الا انه انتقل عند ايضاحه من مثال الى مثال آخر وليس من باب الانتقال من دليل الى دليل آخر ﴿قوله وقيل لما كسر ابراهيم الاصنام سجنه﴾ عطف من حيث المعنى على قوله اي ابطره ايتاؤه الملك وحمله على المحاجة ﴿قوله وقرئ فبهت﴾ اي بفتح الباء والهاء مبنيا للفاعل فيكون الفعل متعديا و فاعله ضمير يعود على ابراهيم عليه السلام واسم الموصول مفعوله اي بهت ابراهيم الكافر وغلبه بالحجة فتحير وسكت وانقطعت حجته ﴿قوله الذين ظلموا انفسهم بالامتناع عن قبول الهداية﴾ اي عن قبول الهداية القطعية الدالة على الحق دلالة واضحة بالغة في الوضوح والقوّة الى حيث جعل الخصم مبهوتا متحيرا فمن ظلم نفسه بالامتناع عن قبول مثل هذه الدلائل لايجعله الله تعالى مهتديا بها الا ان المعتبر في دار التكليف ان يهتدي العبد بالقصد والاختيار لا ان يقسره الله تعالى على الاهتداء والقبول لانه ينافي التكليف قال في شرح التأويلات قوله تعالى والله لايهدي القوم الظالمين وقوله والله لايهدي القوم الكافرين ونحو ذلك يخرّج على وجوه احدها انه لايهديهم وقت اختيارهم الكفر والظلم اي لايخلق فيهم فعل الهداية وهم يختارون فعل الضلال ويحتمل نزول الآية في حق من علم في الازل انه لايؤمن ولايعطيه الهداية فيكون المراد من هذا المقام هو الخاص ومثله كثير ويحتمل انه لايهدي الى طريق الجنة في الآخرة من كفر بالله في الدنيا فيراد به هداية طريق الجنة ﴿قوله تقديره او أرأيت﴾ يريد ان الكاف في قوله كالذي منصوب بفعل مضمر والتقدير او أرأيت مثل الذي فعل كذا اي ما رأيت مثله فتعجب منه ثم ههنا نسختان احداهما او أرأيت وهو عطف على قوله الم تر حتى يكون رأيت في حيز الاستفهام والثانية او رأيت والنسخة الاولى اظهر واولى ولم يجعل قوله كالذي مرّ معطوفا على قوله الذي حاج لامرين احدهما ان عطفه عليه يستلزم ان تدخل كلمة الى على الكاف الذي في قوله كالذي وهذه الكاف ان كانت حرف جر لم يجز دخول حرف جر آخر عليها وان كانت اسمية فهي شبيهة بالحرفية في عدم التصرّف فلايدخل عليها من الحروف الا ماثبت دخوله عليها في كلامهم وهو عن على قلة وضعف وثانيهما ان عطفه عليه يستلزم كونه واقعا في حيز ألم تر كالمعطوف عليه وذلك لايستقيم من حيث المعنى وذلك لان كل واحد من لفظ الم تر وأرأيت وان كان مستعملا لقصد التعجب الا ان الاوّل يتعلق بالمتعجب منه فيقال الم تر الى الذي صنع كذا بمعنى انظر اليه فتعجب من حاله وأرأيت الثاني يتعلق بمثل المتعجب منه فيقال أرأيت مثل الذي صنع كذا بمعنى انه من الغرابة بحيث لايرى له مثل ولايصح ان يتعلق الم تر بمثل المتعجب منه فلا يقال الم تر الى مثل الذي صنع كذا اذ يكون المعنى انظر الى مثله وتعجب منه ولامعنى له فلما لم يستقم عطف كالذي مرّ على الذي حاج احتيج الى التأويل فاوّله بوجوه اربعة الاوّل ان يتصرّف في جانب المعطوف بجعله متعلقا بمحذوف ويكون من عطف الجملة على الجملة والتقدير او أرأيت مثل الذي وحذف العامل لدلالة الم تر عليه لان كلتيهما كلمة تعجيب والثاني ان يجعل من عطف المفرد بان يتصرّف في جانب المعطوف ايضا وتجعل الكاف مزيدة والثالث ان يتصرّف في جانب المعطوف عليه بجعله في معنى ارأيت كالذي حاج ليصح العطف عليه عطف المفرد على المفرد ولايحتاج الى تقدير ارأيت في جانب المعطوف كما يفصح عنه كلام صاحب الكشاف حيث قال ويجوز ان يحمل على المعنى دون اللفظ كأنه قيل ارأيت كالذي حاج ابراهيم او كالذي مرّ على قرية فقول المصنف كأنه قيل الم تر كالذي حاج او كالذي مرّ مما لايظهر له وجه صحة وليس القول الا ماقالت حذام * قال الامام في الكبير اختلف النحويون في ادخال الكاف في قوله او كالذي وذكروا فيه ثلاثة اوجه الاوّل ان يكون قوله الم تر الى الذي حاج ابراهيم في ربه بمعنى ارأيت كالذي حاج ابراهيم او كالذي مرّ على قرية فيكون هذا عطفا على المعنى وهو قول الكسائي والفرّاء وابي علي الفارسي واكثر النحويين هذا كلامه بعبارته والرابع انه ليس معطوفا على قوله الذي حاج بل هو

(قال ابراهيم فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب) اعرض ابراهيم عن الاعتراض عن معارضته الفاسدة الى الاحتجاج بما لايقدر فيه على نحو هذا التمويه دفعا للمشاغبة وهو في الحقيقة عدول عن مثال خفيّ الى مثال جليّ من مقدوراته التي يعجز عن الاتيان بها غيره لا عن حجة الى اخرى ولعل نمرود زعم انه يقدر ان يفعل كل جنس يفعله الله فنقضه ابراهيم بذلك وانما حمله عليه بطر الملك وحماقته او اعتقاد الحلول وقيل لما كسر ابراهيم عليه السلام الاصنام سجنه اياما ثم اخرجه ليحرقه فقال له من ربك الذي تدعو اليه وحاجه فيه (فبهت الذي كفر) فصار مبهوتا وقرئ فبهت اي فغلب ابراهيم الكافر (والله لايهدي القوم الظالمين) الذين ظلموا انفسهم بالامتناع عن قبول الهداية وقيل لايهديهم محجة الاحتجاج اوسبيل النجاة او طريق الجنة يوم القيامة (او كالذي مرّ على قرية) تقديره او أرأيت مثل الذي فحذف لدلالة ألم تر الى الذي حاج عليه وتخصيصه بحرف التشبيه لان المنكر للاحياء كثير والجاهل بكيفيته اكثر من ان يحصى بخلاف مدعي الربوبية وقيل الكاف مزيدة وتقدير الكلام ألم تر الى الذي حاج او الذي مرّ وقيل انه عطف محمول على المعنى كأنه قيل الم تر كالذي حاج او كالذي مرّ وقيل انه من كلام ابراهيم ذكره جوابا لمعارضته وتقديره وان كنت تحيي فأحي كاحياء الله تعالى الذي مرّ وهو عزير بن شرحيا او الخضر او كافر بالبعث ويؤيده نظمه مع نمرود والقرية بيت المقدس حين خربه بخت نصر وقيل القرية التي خرج منها الالوف وقيل غيرها واشتقاقها من القرى وهو الجمع

من كلام ابراهيم عليه السلام قال الراغب و يحتمل ان تكون الآية من كلام ابراهيم عليه السلام معطوفة على ماتقدم و هو انه لماقال للكافر انه تعالى يأتي بالشمس من المشرق فائت بها من المغرب قال له بعد او كالذى مرّ على قرية اى ان كنت تحيي فاحي كما احيى الله تعالى من وصفة فى هذه الآية ﴿قوله خالية﴾ اى عن اهلها و ساقطة على سقوفها بان تهدمت السقوف حال كون الحيطان قائمة ثم انقلعت الحيطان من اصولها و سقطت على السقوف المنهدمة يقال خوت المرأة وخويت ايضا بفتح الواو وكسرها خوى اى خلا جوفها عند الولادة وخوت الدار خواء بالمد اى أقوت وخلت وخوى البيت بكسر الواو يخوى خوى مقصورا اى سقط وخوت النجوم واخوت اذا سقطت ولم تمطر فى نوئها لانها خلت من المطر والعرش سقف البيت ويستعمل فى كل ماهيئ ليستظل به ﴿قوله فالبثه الله ميتا﴾ جعل مائة عام ظرفا لأماته باعتبار المعنى لان المعنى ألبثه ميتا ولا يجوز ان يكون ظرفا لظاهر اللفظ لان الاماتة تقع فى ادنى زمان و يجوز ان يكون ظرفا لفعل محذوف تقديره فاماته الله فلبث مائة عام ولاحاجة الى هذين التأويلين لان المعنى جعله ميتا مائة عام ﴿قوله ثم بعثه بالاحياء﴾ بعث الشئ اقامته من مكانه من بعثت الناقة اذا أقمتها من مكانها و يوم القيامة يسمى يوم البعث لانهم يبعثون من قبورهم وانما قال ثم بعثه ولم يقل ثم احياه لان قوله تعالى ثم بعثه يدل على انه عاد كما كان اوّلا حيا عاقلا فاهما مستعدا للنظر والاستدلال فى المعارف الالٰهية ولو قال ثم احياه لم تحصل هذه الفوائد روى عن ابن عباس رضى الله عنهما فى سبب نزول الآية قال ان بخت نصر غزا بنى اسرآئيل فسبى منهم الكثير ومنهم عزير ودانيال عليهما السلام وكانا من علمائهم فجاء بهم الى بابل فلما نجا عزير من باب ارتحل على حمار حتى نزل على ديار هرقل على شط دجلة فدخل عزير عليه السلام يوماتلك القرية و نزل تحت ظل شجرة وهو على حمار فربط حماره فطاف فى القرية فلم ير فيها احدا فتعجب من ذلك وقال أنى يحيي هذه الله بعد موتها اى انى يعمرها بعد خرابها على هذا الوجه اذ ليس المراد بالقرية اهلها بدليل قوله وهى خاوية على عروشها اى ساقطة على سقوفها لم يقله على سبيل الشك فى القدرة بل على سبيل الاستبعاد بحسب العادة وكانت اشجار القرية حينئذ مثمرة فتناول من فواكهها التين والعنب وشرب من عصير العنب ونام فاحب الله تعالى ان يريه آية فى نفسه وفى احياء القرية والحمار فاماته الله تعالى مائة عام وهو شاب وكان معه شئ من التين والعصير فامات الله تعالى حماره ايضا فاعمى الله تعالى عن جسده وجسد حماره ابصار الانس والسباع والطير فلما مضت مائة سنة احيى الله تعالى منه عينيه اوّلا وسائر جسده ميت ثم احيى جسده ونودى من السماء ياعزير كم لبثت بعد الموت فقال قبل ان نظر الى الشمس يوما ثم ابصر من الشمس بقية فقال او بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر الى طعامك من التين والعنب وشرابك من العصير لم يتغير طعمه فنظر فاذا التين والعنب كما شاهدهم قال وانظر الى حمارك فنظر فاذا هو عظام بيض تلوح وقد تفرقت اوصاله فسمع صوتا من السماء ايتها العظام البالية المتفرقة ان الله تعالى يأمرك ان ينضم بعضك الى بعض كما كان وتكتسى لحما وجلدا فالتصق كل عظم بآخر على الوجه الذى كان عليه اوّلا وارتبط بعضها ببعض بالاعصاب والعروق ثم انبسط اللحم عليها ثم انبسط الجلد عليه ثم خرجت الشعور من الجلد ثم نفخ فيه الروح فاذا هو قائم ينهق فخرّ عزير عليه السلام ساجدا وقال اعلم ان الله على كل شئ قدير ثم انه دخل بيت المقدس فقال القوم حدثنا آباؤنا ان عزير بن شرخيا مات ببابل وقد كان بخت نصر قتل ببيت المقدس نحو اربعين الفا من قرآء التوراة وفيهم عزير والقوم ماعرفوا انه يقرأ التوراة فلما اتاهم بعد مائة عام جدّد لهم التوراة واملاها عليهم عن ظهر قلبه لم يخرم منها حرفا وكانت نسخة من التوراة قد وضعت فى موضع فاخرجت وعورضت بما املاه فمااختلفا فى حرف فعند ذلك قالوا عزير ابن الله وهذه الرواية مشهورة فيما بين الناس وذلك يدل على ان ذلك المار كان نبيا فانه روى عن قتادة وعكرمة والضحاك والسدى انه هو عزير وقال عطاء عن ابن عباس رضى الله عنهما انه هو ارمياء وهو الخضر وهو رجل من سبط هرون بن عمران وهو قول محمد بن اسحق وقال وهب بن منبه ان ارمياء هو النبى الذى بعثه الله تعالى عندما خرّب بخت نصر بيت المقدس واحرق التوراة وقال قوم كان المار رجلا كافرا شاكا فى البعث وهذا قول مجاهد واكثر المفسرين من المعتزلة ﴿قوله كقول الظان﴾ على ان تكون كلمة او للشك والظاهر انها للاضراب فانها تجيئ بمعنى بل ومحل كم النصب على الظرفية وناصبه لبثت وتمييزها محذوف تقديره كم يوما او وقتا لبثت وكلمة بل فى قوله بل لبثت مائة عام عاطفة عطفت مدخولها على الجملة المحذوفة قبلها تقديرها مالبثت يوما او بعض يوم بل لبثت مائة عام قيل سمع

(وهى خاوية على عروشها) خالية ساقطة حيطانها على سقوفها (قال أنى يحيي هذه الله بعد موتها) اعترافا بالقصور عن معرفة طريق الاحياء واستعظاما لقدرة المحيي ان كان القائل مؤمنا واستبعادا ان كافرا وانى فى موضع نصب على الظرف بمعنى متى او على الحال بمعنى كيف (فاماته الله مائة عام) فالبثه الله ميتا مائة عام اواماته فلبث ميتا مائة عام (ثم بعثه) بالاحياء (قال كم لبثت) القائل هو الله وساغ ان يكلمه وان كان كافرا لانه آمن بعد البعثة اوشارف الايمان وقيل ملك اونبى (قال لبثت يوما او بعض يوما) كقول الظان وقيل انه مات ضحى وبعث بعد المائة قبل الغروب فقال قبل النظر الى الشمس يوما ثم التفت فراى بقية منها فقال او بعض يوم على الاضراب

هاتفا من السماء يقول له ذلك وقيل خاطبه جبرائيل عليه السلام وذهب اكثر المفسرين الى ان القائل هو الله تعالى استدلالا بقوله تعالى وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما وقوله تعالى لم يتسنه في محل النصب على الحال والمضارع المنفى بلم اذا وقع حالا يجوز ان يكون بالواو وبدونها قال تعالى فانقلبوا بنعمة من الله وفضل لم يمسسهم سوء وقال تعالى اوحى الىّ ولم يوح اليه شئ وقرأ حمزة والكسائى لم يتسنه بالهاء وقفا ولم يتسن بغير هاء وصلا والباقون باثبات الهاء فى الحالتين والهاء فى قراءتهما للسكت وفى قرآءة الجماعة يحتمل ان تكون ايضا للسكت وانما وصلا اجرآء للوصل مجرى الوقف ويحتمل ان تكون اصلية لام الكلمة ويكون الفعل من التسنه يقال تسنه يتسنه تسنها اى تغير فتكون علامة الجزم سكون الهاء وان لم تكن الهاء اصلية بل للسكت يحتمل ان يكون لام الكلمة واوا من التسنى يقال تسنى يتسنى تسنيا فاصل لم يتسنه لم يتسنى حذفت لامه للجزم فالهاء فى لم يتسنه سوآء كانت اصلية او هاء سكت تستلزم ان يكون اشتقاق الفعل من السنة لان اصل سنة اما سنهة او سنوة فانه كما يقال سانهت مسانهة يقال ايضا سانيت مساناة اى عاملته سنة سنة وكما يصغر على سنيهة يصغر ايضا على سنية ويجمع على سنوات فان كانت الهاء فى لم يتسنه اصلية فهو من السنة التى اصلها سنهة وان كانت هاء سكت فهو من السنة التى اصلها سنوة واستعمال لم يتسنه فى معنى لم يتغير من قبيل استعمال اللفظ فى لازم معناه لان المعنى الاصلى لقولنا تسنه او تسنى مرّت عليه السنون والاعوام ويلزمه التغير وهذا توضيح ما ذكره صاحب الكشاف بقوله لم يتسنه اى لم يتغير والهاء اصلية او هاء سكت واشتقاقه من السنة على الوجهين لان لامها هاء او واو وذلك لان الشئ يتغير بمرور الزمان وعلى تقدير ان تكون الهاء للسكت كما يحتمل ان تكون لام الكلمة واوا كما ذكر يحتمل ان تكون لامها نونا وتكون اللام فى تسنى يتسنى مقلوبة من النون فاصل يتسنى يتسنن لانه جاء الحمأ المسنون والحمأ الطين والمسنون المتغير المنتن فهى من المضاعف لا من المنقوص ومن القواعد المقررة انه اذا اجتمع ثلاثة حروف متجانسة يقلب احدها حرف علة كما فى تقضى البازى لكن لا يوجد من المضاعف ما استعمل فى هذا المعنى الا الحمأ المسنون فلما دخل الجازم على يتسنى سقطت اللام ﴿قوله وانما افرد الضمير﴾ والظاهر ان يقال لم يتسنها ولم يتسنيا لان المذكور قبله شيئان الطعام والشراب وفى قرآءة ابن مسعود رضى الله عنه فانظر الى طعامك وهذا شرابك لم يتسن ولما كان عدم تغير ما يتسارع اليه الفساد من الطعام والشراب مع تغير حماره وصيرورته رميما وعظاما نخرة مع انه ربما يبقى دهرا طويلا او زمانا مديدا امرا غريبا من اوضح الدلائل على انه تعالى على كل شئ قدير ارى الله تعالى اياه طعامه وشرابه غير متغيرين عن حالهما الاصلية ثم قال له انظر الى حمارك رميما وعظاما نخرة بالية كيف نرفعهما من الارض ونردها الى اماكنها من الجسد ونركب بعضها مع بعض ونحييه كما كان ﴿قوله اى وفعلنا ذلك لنجعلك﴾ على ان الواو استئنافية واللام متعلقة بمحذوف ويحتمل ان تكون عاطفة على محذوف وهو متعلق اللام والتقدير فعلنا ذلك لتعلم قدرتنا ولنجعلك آية وفيه كثرة الحذف ولذلك لم يلتفت اليه المصنف وآية مفعول ثان لان الجعل ههنا بمعنى التصيير وللناس صفة آية وتعريف الناس للعهد ان عنى بهم بقية قومه وللجنس ان عنى بهم جميع بنى آدم وذلك فى قوله وفعلنا ذلك اشارة الى احيائه واحياء حماره وحفظ ما معه من الطعام والشراب فكونه آية انما هو بهذه الحيثية ﴿قوله روى انه اتى قومه على حماره الخ﴾ فكونه آية على هذه الرواية قرآءته التوراة عن ظهر قلبه روى ان عزيرا لما رجع الى قومه وقد احرق بخت نصر التوراة ولم يكن من الله تعالى عهد بين الخلق بكى عزير على التوراة فاتاه ملك باناء فيه ماء فسقاه من ذلك الماء فمثلت له التوراة وقيل جعله الله تعالى آية من حيث انه بعثه وهو شاب اسود الرأس واللحية وبنو ابنيه شيوخ بيض اللحى والرؤس ﴿قوله او الاموات الذين تعجب من احيائهم﴾ وهم الالوف الذين خرجوا من ديارهم حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم احياهم عبر عنهم بالقرية كما فى قوله تعالى وكاين من قرية عتت عن امر ربها ورسله وقوله وتلك القرى اهلكناهم لما ظلموا وقوله واسأل القرية التى كنا فيها وجعل موتهم عبارة عن المبالغة فى ظهور آثار الموت عليهم وقد روى ان نبيا من ذلك الزمان مرّ بهم فلما رآهم وقف وتفكر فيهم فاوحى الله تعالى اليه اتريد ان اريك كيف احييهم فقال نعم فقيل له ناد ايتها العظام ان الله تعالى يأمركن ان تكتسين لحما ودما وان تقومين فصاروا احياء كما كانوا وقاموا وكانوا يقولون سبحانك ربنا وبحمدك لا اله الا انت فلعله تعالى امات ذلك النبى مائة عام ثم بعثه وقال له ما قال ثم قال له انظر الى عظام الاموات الذين تعجبت من احيائهم وقرأ من عدا ابى عمرو وابن كثير ونافع ننشزها بضم النون الاولى وكسر الشين

(قال بل لبثت مائة عام فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه) لم يتغير بمرور الزمان واشتقاقه من السنة والهاء اصلية ان قدّر لام السنة هاء وهاء سكت ان قدرت واوا وقيل اصله لم يتسنن من الحمأ المسنون فابدلت النون الثانية حرف علة كتقضى البازى وانما افرد الضمير لان الطعام والشراب كالجنس الواحد وقيل كان طعامه تينا او عنبا وشرابه عصيرا او لبنا وكان الكل على حاله وقرأ حمزة والكسائى لم يتسن بغير الهاء فى الوصل (وانظر الى حمارك) كيف تفرقت عظامه او انظر اليه سالما فى مكانه كما ربطته حفظناه بلا ماء وعلف كما حفظنا الطعام والشراب من التغير والاول ادل على الحال واوفق لما بعده (ولنجعلك آية للناس) اى وفعلنا ذلك لنجعلك آية روى انه اتى قومه على حماره وقال انا عزير فكذبوه فقرأ التوراة من الحفظ ولم يحفظها احد قبله فعرفوه بذلك وقالوا هو ابن الله وقيل لما رجع الى منزله كان شابا واولاده شيوخا فاذا حدثهم بحديث قالوا حديث مائة سنة (وانظر الى العظام) يعنى عظام الحمار او الاموات الذين تعجب من احيائهم (كيف ننشزها) نحييها او نرفع بعضها على بعض ونركبه عليه وكيف منصوب بننشزها والجملة حال من العظام اى انظر اليها محياة وقرأ ابن كثير ونافع وابو عمرو ويعقوب ننشرها من انشر الله الموتى وقرئ ننشرها من نشر بمعنى انشر

وبالزاى المعجمة من النشز وهو الارتفاع يقال انشزته فنشز اى رفعته فارتفع ويقال لما ارتفع من الارض نشز ونشوز المرأة ارتفاعها عن حالتها الى حالة اخرى فالمعنى نحرّك العظام ونرفع بعضها الى بعض للاحياء وقرأ هؤلاء الثلاثة بالراء المهملة من انشر الله تعالى الموتى بمعنى احياهم قال تعالى ثم اذا شاء انشره اى احياه وكيف فى محل النصب على انه حال من الضمير المنصوب فى ننشرها ولا يعمل فيه انظر اذ الاستفهام له صدر الكلام فلا يعمل فيه ماقبله وقال ابو البقاء كيف ننشرها فى موضع الحال من العظام والعامل فى كيف ننشرها ولا يجوز ان يعمل فيها انظر لان الاستفهام لايعمل فيه ماقبله ولكن كيف ننشرها جميعا حال من العظام والعامل فيها انظر الى العظام محياة واختار المصنف ماقاله ابو البقاء والذى يقتضيه النظر الصحيح فى امثال هذا التركيب ان يكون جملة كيف ننشرها بدلا من العظام على حذف المضاف والتقدير انظر الى حال العظام وقرئ ننشرها بفتح النون وضم الشين والراء المهملة ايضا من نشر الله تعالى الموتى بمعنى أنشرهم فنشروا ﴿قوله فلما تبين له﴾ اى فلما تبين له ماأشكل عليه بمشاهدة مااستبعد وقوعه عادة فانه لما استبعد احياء ماتقادم موته بقوله أنى يحيي هذه الله بعد موتها وتبين له امر احياء الموتى على سبيل المعاينة والمشاهدة قال قد علمت مشاهدة ما كنت اعلمه غيبا واستدلالا ﴿قوله والآمر مخاطبه﴾ وهو الله تعالى وقد مرّ ان من خاطبه بقوله كم لبثت هو الله تعالى ويؤيده انه تعالى ذكر قصة ابراهيم عليه الصلاة والسلام بقوله واذ قال ابراهيم رب ارنى كيف تحيي الموتى ثم قال فى آخرها واعلم ان الله عزيز حكيم ويحتمل انه لما تبين له وقوع مااستبعده عادة امر نفسه بذلك ﴿قوله تعالى واذ قال ابراهيم﴾ اذ منصوب على الظرفية اما لقوله اولم تؤمن او لحادث المقدر اى قال له ربه ذلك وقت قول ابراهيم ذلك او اذكر الحادث وقت قول ابراهيم * فان قيل ما الحكمة فى انه تعالى لم يسم عزيرا بل قال او كالذى مرّ على قرية وههنا سمى ابراهيم مع ان المقصود من كلتا القصتين شئ واحد وهو الدلالة على صحة البعث * اجاب عنه الامام بقوله والسبب فى ذلك ان عزيرا لم يحفظ الادب بل قال أنى يحيي هذه الله بعد موتها فلم يسمه باسمه تخفيفا له من هذا الوجه وايضا جعل الاحياء والاماتة فى نفسه وفى حماره وابراهيم عليه السلام حفظ الادب ورعاه حيث اثنى على الله تعالى اوّلا بقوله رب ثم دعا حيث قال ارنى فسماه الله تعالى باسمه تعظيما لشأنه ولذلك جعل الاحياء والاماتة فى الطيور ﴿قوله فيعلم السامعون غرضه﴾ اى ليعلموا ان غرضه من قوله رب ارنى كيف تحيي الموتى ان ينقله الله تعالى الى مقام العيان من مقام العلم الايقانى ويدل على ان غرضه ذلك انه تعالى قرّر ايمانه بهمزة الاستفهام التقريرى فقال اولم تؤمن اى اولم تعلم ذلك يقينا فاجاب ابراهيم عليه السلام بقوله بلى ولكن ليطمئن قلبي اى ليسكن ويحصل طمأنينته بالمعاينة فان عين اليقين توجب الطمأنينة لاعلمه ﴿قوله تعالى من الطير﴾ متعلق اما بمحذوف صفة لاربعة اى اربعة كائنة من الطير او متعلق بخذ اى خذ من الطير ﴿قوله وانما خص الطير﴾ يعنى انه مع كونه جامعا لجميع خواص الحيوانات اقرب الحيوانات الى الانسان من حيث كونه من اهل الهمة وطلب العلوّ والارتفاع وخص من بين الحيوانات هذه الاربعة لان كل واحد منها فيه خاصية مانعة عن الوصول الى الحياة الحقيقية الابدية فالله سبحانه اشار بتخصيص الاربعة والاخذ والذبح والتجزئة الى ان الانسان لايصل الى الحياة الحقيقية مالم يقطع تلك الطبائع والخواص والعادات عن نفسه فاختير الطاووس للاشارة الى مافى الانسان من حب الزينة والعجب والجاه واختير الديك للاشارة الى مافيه من الميل والحرص الى قضاء شهوة الفرج واختير الغراب للاشارة الى مافيه من الميل الى جيفة الدنيا والحرص فى نيلها فان الغراب يطير فى ظلمة الليل وشدّة البرد فى النهار فى طلب الجيفة واختير الحمام للاشارة الى مافيه من العكوف على ارض عالم الطبيعة وقلة الرغبة والهمة فى الارتقاء الى المنازل الروحانية والمعارف الآلهية فان شأن الحمامة ان تألف وكرها وبرجها وتلازمه وتبيض وتفرخ فيه مدة حياتها وان كان المختار النسر بدل الحمامة يكون اشارة الى مافى الانسان من حب الدنيا وطول الامل فى امرها وروى بط مكان الحمامة فيكون اشارة الى الشره الغالب فيه فالله تعالى نبه باختيار هذه الطيور الى ان كيفية احياء الموتى من النفوس والطريق المؤدّى الى حياتها هى ازالة هذه الخواص عنها ونبه بالامر بتفريق اجزائها على الجبال الاربعة التى بحضرته وهى العناصر الاربعة التى هى اركان بدنه على انه ينبغى له ان يقمع تلك الخواص ويميتها حتى لايبقى فيه الا اصولها المذكورة فى وجوده وموادها المعدة فى طبائع العناصر التى فيه وقيل كانت الجبال سبعة فعلى هذا يشار بها الى الاعضاء السبعة التى هى اجزاء البدن والله اعلم بحقيقة الحال ﴿قوله والطير مصدر﴾ اى

(ثم نكسوها لحما فلما تبين له) فاعل تبين مضمر يفسره مابعده تقديره فلما تبين له ان الله على كل شئ قدير (قال أعلم ان الله على كل شئ قدير) فحذف الاوّل لدلالة الثانى عليه اوماقبله اى فلما تبين له ماأشكل عليه وقرأ حمزة والكسائى قال اعلم على الامر والآمر مخاطبه اوهو نفسه خاطبها به على طريق التبكيت (واذ قال ابراهيم رب أرنى كيف تحيي الموتى) انما سأل ذلك ليصير علمه عيانا وقيل لما قال نمرود انا احيي واميت قال له ان احياء الله برد الروح الى بدنها فقال نمرود هل عاينته فلم يقدر ان يقول نعم وانتقل الى تقرير آخر ثم سأل ربه ان يريه ليطمئن قلبه على الجواب ان سئل عنه مرة اخرى (قال اولم تؤمن) بأنى قادر على الاحياء باعادة التركيب والحياة قال له ذلك وقد علم انه اعرق الناس فى الايمان ليجيب بما اجاب به فيعلم السامعون غرضه (قال بلى ولكن ليطمئن قلبي) اى بلى آمنت ولكن سألت ذلك لازيد بصيرة وسكون قلب بمضامة العيان الى الوحى والاستدلال (قال فخذ اربعة من الطير) قيل طاووسا وديكا وغرابا وحمامة ومنهم من ذكر النسر بدل الحمامة وفيه ايماء الى ان احياء النفس بالحياة الابدية انما يتأتى باماتة حب الشهوات والزخارف الذى هو صفة الطاووس والصولة المشهور بها الديك وخسة النفس وبعد الامل المتصف بهما الغراب وقلة الرغبة فى الترفع والمسارعة الى الهوى الموسوم بهما الحمام وانما خص الطير لانه اقرب الى الانسان واجمع لخواص الحيوان والطير مصدر سمى به اوجمع كصحب

وماصيدالاعناق فيهم جبلة *

* ولكن اطراف الرماح تصورها

وقال

وفرع يصيرالجيد وحف كأنه *

على الليت قنوان الكروم الدوالح *

وقرئ فصرّهنّ بضم الصاد وكسرها وهما لغتان مشدّدة الرآء من صرّه يصرّه ويصرّه اذا جمعه وفصرّهنّ من التصرية وهى الجمع ايضا (ثم اجعل على كل جبل منهنّ جزؤا) اى ثم جزئهنّ وفرّق اجزآءهنّ على الجبال التى بحضرتك قيل كانت اربعة وقيل سبعة وقرأ ابو بكر جزأ وجزوا بضم الزاى حيث وقع (ثم ادعهن) قل لهن تعالين باذن الله (يأتينك سعيا) ساعيات مصرعات طيرانا اومشيا روى انه امربان يذبحها وينتف ريشها ويقطعها فيمسك رؤسها ويخلط سائر اجزآئها ويوزعها على الجبال ثم يناديهنّ ففعل ذلك فجعل كل جزء يطير الى الآخر حتى صارت جثثاثم أقبلن فانضممن الى رؤسهنّ وفيه اشارة الى ان من اراد احياء نفسه بالحياة الابدية فعليه ان يقبل على القوى البدنية فيقتلها ويمزج بعضها ببعض حتى تنكسر سورتها فيطاوعنه مسرعات متى دعاهنّ بداعية العقل اوالشرع وكفى لك شاهدا على فضل ابراهيم عليه السلام ويمن الضراعة فى الدعاء وحسن الادب فى السؤال انه تعالى أراه ماأراد ان يريه فى الحال على ايسر الوجوه واراه عزيرا بعدان اماته مائة عام (واعلم ان الله عزيز) لايعجز عما يريده (حكيم) ذو حكمة بالغة فى كل مايفعله ويذره (مثل الذين ينفقون اموالهم فى سبيل الله كمثل حبة) اى مثل نفقتهم كمثل حبة اومثلهم كمثل باذر حبة على حذف المضاف (انبتت سبع سنابل فى كل سنبلة مائة حبة) اسند الانبات الى الحبة لما كانت من الاسباب كما يسند الى الارض والماء والمنبت على الحقيقة هو الله والمعنى انه يخرج منها ساق يتشعب منه سبع شعب لكل منها سنبلة فيها مائة حبة وهو تمثيل لايقتضى وقوعه وقد يكون فى الذرة والدخن وفى البرّ فى الاراضى المغلة (والله يضاعف) تلك المضاعفة (لمن يشاء) بفضله على حسب حال المنفق من اخلاصه ونصبه ومن اجل ذلك تفاوتت الاعمال فى مقادير الثواب (والله واسع) لايضيق عليه مايتفضل به من الزيادة (عليم) بنية المنفق وقدر انفاقه

فى الاصل مصدر طار يطير ثم سمى به هذا الجنس وقيل بل هو جمع طائر كصاحب وصحب وتاجر وتجر وقيل اسم جمع كركب وسفر وقيل بل هو مخفف من طير بالتشديد كقولهم هين وميت فى هيّن وميّت ﴿قوله وتعرف شياتها﴾ جمع شية وهى العلامة الجوهرى الشية كل لون يخالف معظم لون الفرس وغيره والهاء عوض من الواو الذاهبة من اوله والجمع شيات يقال ثوب اشيه كما يقال فرس ابلق ويقال وشيت الثوب اشيه وشيا وشية ﴿قوله وهما لغتان﴾ اى ضم الصاد وكسرها لغتان يقال صار يصور وصار يصير واستشهد لضم الصاد بقوله

* وماصيد الاعناق فيهم جبلة * ولكن اطراف الرماح تصورها *

الصيد بالتحريك مصدر والاصيد هو الذى يرفع رأسه كبرا ومنه قيل للملك اصيد لانه لايلتفت يمينا ولا شمالا واصله فى البعير يكون به دآء فى رأسه فيرفعه يقول الشاعر ماصيد الاعناق واعوجاجها من عزة وكبر جبلة فيهم بل اطراف الرماح امالتها واستشهد لكسر الصاد بقوله

* وفرع يصير الجيد وحف كأنه * على الليت قنوان الكروم الدوالح *

الفرع الشعر الكثير يصير الجيد اى يميل العنق الى اسفل لكثرته والوحف من الشعر الكثير الحسن والليت بكسر اللام صفحة العنق وهما ليتان والدوالح الثقال بالثمر والقنو العذق والعنقود والجمع قنوان والكرم العنب ومن المعلوم ان الكروم المثقلات بالقنوان تميل الى اسفل فكذا عنق الحبيبة لكثرة الضفائر الشبيهة بالعناقيد وكثافتها عليه تميله الى اسفل وصف محبوبته بكثافة الشعر ووفوره وسواده وان الضفائر على عنقها بحيث تميله من كثرتها كما تميل العناقيد اغصان الكروم ﴿قوله على حذف المضاف﴾ اما فى جانب المشبه واما فى جانب المشبه به وارتكاب الحذف انما يجب ان لو كان المقصود تشبيه الذين ينفقون بنفس الحبة وليس كذلك لان التشبيه المذكور فى الآية من قبيل التشبيه المركب الذى لايعتبر فيه تشبيه المفردات بعضها ببعض الا ان اعتبار الحذف وان لم يكن واجبا احسن واولى ليحصل ملاءمة الممثل بالممثل به والحبة واحدة الحب وهو مايزرع للاقتيات واكثر اطلاقه على البرّ قيل فى وجه ارتباط هذه الآية بماقبلها انه تعالى لما اجمل قوله من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة فصل بهذه الآية تلك الاضعاف وانما ذكر بين الآيتين مايدل على قدرته على البعث والاحياء والاماتة لان يستدل به على صحة البعث والنشور لانه لولا ذلك لم يحسن التكليف بالانفاق فانه لولا وجود الاله المثيب المجازى المعاقب لكان الانفاق وسائر الطاعات عبثا فكأنه تعالى قال لمن رغبه فى الانفاق قد عرفت انى خلقتك واكملت نعمتى عليك بالاحياء والاقدار وقد علمت قدرتى على المجازاة فليكن علمك بهذه الاصول داعيا الى المسارعة الى تحصيل مرضاتى والانفاق مماتحبه من المال فانى مجاز على القليل بالكثير ثم ضرب لذلك مثلا وقوله انبتت سبع سنابل اى اخرجتها فى محل الجرّ لانه صفة لحبة وقوله فى كل سنبلة مائة حبة فى محل الجر ايضا صفة لسنابل اوفى محل النصب صفة لسبع نحو رأيت سبع اماء احرار اواحرارا وعلى التقديرين متعلق بمحذوف ﴿قوله وهو تمثيل لايقتضى وقوعه﴾ جواب عما يقال الظاهر ان هذا التمثيل من قبيل تشبيه المعقول وهو الاضعاف الموعودة لمن يقرض الله تعالى بالمحسوس ليبرز المعقول فى معرض العيان والمشبه به ههنا ليس بموجود اصلا فضلا عن ان يكون محسوسا * اجاب عنه بانه موجود محسوس فى بعض الصور ولئن سلم ان نفس المشبه به ليس بمحسوس لكن ذلك لايقدح فى كونه من قبيل تشبيه المعقول بالمحسوس لان علماء البيان قد صرّحوا بان المراد بالحسى مايكون هو اومادّته مدركا باحدى الحواس الخمس الظاهرة وبالعقلى مالايكون هو ومادّته مدركا باحدى تلك الحواس فدخل المركب الخيالى فى الحسىّ بسبب زيادة قولنا اومادّته والمراد بالخيالى المعدوم الذى فرض مجتمعا من امور كل واحد منها مما يدرك بالحس كما فى قوله

* وكأنّ محمرّ الشقيق اذا تصوّب او تصعد *

* اعلام ياقوت نشر * ن على رماح من زبرجد *

فان كلا من العلم والياقوت والرمح والزبرجد محسوس لكن المركب الذى هذه الامور مادّته ليس بمحسوس لانه ليس بموجود فى المادة والحس لايدرك الا الموجود الخارجى فلما جعلوا كل مافى هذا البيت من التشبيه من قبيل تشبيه المحسوس بالمحسوس مع ان المشبه به فيه ليس بموجود ظهر ان تشبيه المعقول بالمحسوس لايقتضى وجود المشبه به وانما يقتضى وجود مادّة المشبه به قال الامام اعلم انه تعالى لما عظم امر الانفاق فى سبيل الله تعالى اتبعه

بيان الامور التي يجب تحصيلها حتى يبقى ذلك الثواب منها ترك المنّ والاذى فانزل الله قوله تعالى الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله الآية وهي نزلت في عثمان وعبدالرحمن رضي الله عنهما اما عثمان رضي الله عنه فجهز جيش العسرة في غزوة تبوك بالف بعير باقتابها والف دينار * فرفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يديه يقول يارب رضيت عنه فارض عنه * واما عبدالرحمن بن عوف فتصدق بنصف ماله اربعة آلاف دينار فنزلت الآيتان ﴿قوله والمنّ ان يعتدّ باحسانه على من احسن اليه﴾ فانه ينقص قدر النعمة ويكدّرها لان الفقير الآخذ منكسر القلب لاجل حاجته الى صدقة غيره معترف باليد العليا للمعطي فاذا اضاف المعطي الى ذلك اظهار ذلك الانعام زاد ذلك في انكسار قلبه فيكون في حكم المضرّ به بعد ان نفعه وفي حكم المسيء اليه بعد ان احسن اليه ولان المعطي يجب ان يقصد بانفاقه شكر ماانعم الله عليه من عظيم آلائه ويعتقد ان لله عليه نعمة عظيمة حيث وفقه لهذا العمل وان يخاف ان يقترن بعمله هذا شيء مما يخرجه عن حيز قبول الله تعالى اياه ومتى كان الامر كذلك كيف يتصور منه ان يمتنّ على الفقير باحسانه اليه والله تعالى يمتنّ عليه بما وفقه له والمنّ في اللغة يجيء لمعان احدها بمعنى الانعام يقال منّ فلان على فلان اذا انعم عليه ولفلان عليّ منة اي نعمة وانشد ابن الاعرابي

* فمنّ علينا بالسلام فانما * كلامك ياقوت ودرّ منظم *

ومنه قوله عليه الصلاة والسلام * مامن الناس احد أمنّ علينا في صحبته ولاذات يده من ابن ابي قحافة * يريد اكثر انعاما بماله وايضا الله تعالى يوصف بانه منان اي منعم ويجيء المنّ ايضا بمعنى النقص من الحق والبخس له قال تعالى وان لك لاجرا غير ممنون اي غير مقطوع وغير ممنوع ومنه سمي الموت منونا لانه ينقص الاعداد ويقطع الاعمار ومن هذا الباب المنة المذمومة لانها تنقص النعمة وتكدرها والعرب يتمدحون بترك المنّ بالنعمة قال قائلهم

* زاد معروفك عندي عظما * انه عندك مستور حقير *

* تتناساه كأن لم تأته * وهو في العالم مشهور خطير *

﴿قوله والاذى ان يتطاول عليه﴾ اي بان يتعاظم عليه ويستحقره بسبب احتياجه اليه ويستكثر مااعطاه اياه مثل ان يقول للفقير انت ابدا تجيئني بالابرام فرّج الله تعالى عني منك وباعد مابيني وبينك ﴿قوله وثم للتفاوت بين الانفاق وترك المنّ والاذى﴾ يعني انها للتراخي في الرتبة لافي الزمان ولبيان ان تركهما خير من نفس الانفاق ونظير ثم هذه مافي قوله تعالى ان الذين آمنوا ثم استقاموا فانها ايضا للتفاوت الرتبيّ بين الدخول في الايمان وبين الاستقامة عليه وبيان ان الثاني خير من الاول ﴿قوله وقد تضمن ماسند اليه معنى الشرط﴾ حيث يفهم من السياق سببية الانفاق لاستحقاق الاجر فكان الظاهر ان تدخل الفاء على الخبر ليكون لفظ الكلام ونظمه مشتملا على مايدل على ان استحقاق الاجر انما هو بسبب الانفاق الا انه اهمل في اللفظ مايدل على السببية ايهاما بان لاسببية للانفاق بل ان ذواتهم بحسب استعدادهم الفطريّ لاكتساب الخيرات المستتبعة للمثوبات الحاصلة على سبيل التفضل الالهي هي المستحقة للاجر وان يكتسبوا تلك الخيرات وفي هذا الاسلوب حث بليغ على اكتسابها على الطف وجه ﴿قوله ردّ جميل﴾ اي ان يردّ السائل بطريق جميل حسن تقبله القلوب والطباع ولاتنكره ﴿قوله او عفو من السائل﴾ بان يعذر المسئول في ذلك الرد بقول لعله لم يقدر على قضاء حاجتي في هذا الوقت وانما كان القول المعروف والمغفرة خيرا من الصدقة المقترنة بالاذى لان من اعطى ثم اتبع الاعطاء بالايذاء فقد جمع بين نفع الفقير واضراره فربما لم يثبت ثواب النفع بعقاب الاضرار بل يزيد وبال الاضرار على الثواب ﴿قوله لاتحبطوا اجرها﴾ يريد ان الصدقة لما وقعت وتقدمت لم يمكن ان يراد بابطالها ابطال نفسها بل المراد احباط اجرها وثوابها لان الاجر لم يحصل بعد فيصح ابطاله بما يأتيه من المنّ والاذى ثم انه تعالى لما ذكر بطلان اجر الصدقة بالمنّ والاذى ذكر لكيفية ابطال اجرها بهما مثالين فثله اولا بمن ينفق ماله رئاء الناس وهو مع ذلك كافر بالله تعالى واليوم الآخر فان بطلان اجر نفقة هذا الكافر اظهر من بطلان اجر من يتبعها بالمنّ والاذى ثم مثله ثانيا بالصفوان الذي وقع عليه تراب وغبار ثم اصابه المطر فازيل ذلك الغبار عنه حتى صار كأنه ماكان عليه تراب وغبار اصلا فالكافر كالصفوان والتراب مثل ذلك الانفاق والوابل كالكفر الذي يحبط عمل الكافر وكالمنّ والاذى اللذين يحبطان عمل هذا المنفق فكما ان الوابل ازال التراب الذي وقع على الصفوان فكذا المنّ والاذى يجب ان يكونا مبطلين لاجر الانفاق بعد حصوله وذلك صريح في القول بالاحباط والتكفير كما ذهب

(الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله ثم لايتبعون ما انفقوا منا ولااذى) نزلت في عثمان رضي الله تعالى عنه فانه جهز جيش العسرة بالف بعير باقتابها واحلاسها وعبد الرحمن بن عوف فانه اتى النبي صلى الله عليه وسلم باربعة آلاف درهم صدقة والمنّ ان يعتدّ باحسانه على من احسن اليه والاذى ان يتطاول عليه بسبب ماانعم عليه وثم للتفاوت بين الانفاق وترك المنّ والاذى (لهم اجرهم عند ربهم ولاخوف عليهم ولاهم يحزنون) لعله لم يدخل الفاء فيه وقد تضمن ماسند اليه معنى الشرط ايهاما بانهم اهل لذلك وان لم يفعلوا فكيف بهم اذا فعلوا (قول معروف) ردّ جميل (ومغفرة) وتجاوز عن السائل الحاجة او نيل مغفرة من الله بالردّ الجميل او عفو من السائل بان يعذره ويغتفر ردّه (خير من صدقة يتبعها اذى) خبر عنهما وانما صح الابتداء بالنكرة لاختصاصها بالصفة (والله غني) عن انفاق بمنّ وايذاء (حليم) عن معاجلة من يمنّ ويؤذي بالعقوبة (ياايها الذين آمنوا لاتبطلوا صدقاتكم بالمنّ والاذى) لاتحبطوا اجرها بكل واحد منهما

اليه المعتزلة القائلون بان الاعمال الصالحة توجب الاجر والثواب وان الكبائر تحبط ذلك الثواب واما اصحابنا القائلون بان الثواب تفضل محض فانهم قالوا ليس المراد بقوله تعالى لا تبطلوا النهي عن ازالة هذا الثواب بعد ثبوته بل المراد النهي عن ان ياتي بهذا العمل باطلا وبيان ان المنّ والاذى يخرجانه من ان يترتب عليه الاجر الموعود لان العمل انما يؤدّي الى الاجر الموعود اذا اتى به العامل تعبدا وطاعة وابتغاء لما عند الله من الاجر والرضوان وعملا بقوله تعالى وما تقدّموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيرا واعظم اجرا وبقوله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة فمن حمله على العمل ابتغاء ما عند الله تعالى مما وعده للمخلصين فقد جرى على سنن المبادلة التي وقعت بين العمل والثواب الذي وعده الله تعالى لمن اخلص عمله لله تعالى فلما كانت معاملته في الحقيقة مع الله تعالى لم يبق وجه لان يمنّ على الفقير الذي تصدّق عليه ولا لان يؤذيه بان يقول له مثلا خذه لا بارك الله تعالى لك فيه ومن منّ عليه او آذاه فقد اعرض عن جهة المبادلة مع الله تعالى ومال الى جهة التبرّع على الفقير من غير ابتغاء وجه الله تعالى واتى بعمله من الابتدآء على نعت البطلان فيكون محروما من البدل الذي وعده الله تعالى لمن اقرض الله تعالى قرضا حسنا اذ لم يقع عمله على وجه الاقراض ﴿قوله كابطال المنافق﴾ اشارة الى ان الكاف في قوله كالذي في محل النصب على انه صفة لمصدر محذوف اي لا تبطلوا ابطالا كابطال الذي ينفق وعلى قوله او مماثلين يكون حالا من فاعل لا تبطلوا اي لا تبطلوها مشبهين الذي ﴿قوله او المصدر﴾ اي هو منصوب على انه صفة مصدر محذوف اي ينفق ماله انفاقا رئاء الناس ورئاء مصدر اضيف الى مفعوله وهو الناس من رآى نحو قاتل قتالا واصله رئاي فالهمزة الاولى عين الكلمة والثانية بدل من ياء هي لام الكلمة لانها وقعت طرفا بعد الف زآئدة ومعنى المفاعلة ههنا مبنيّ على ان المرآئي يري الناس اعماله حتى يروه الثناء عليه والتعظيم له وروي عن عاصم رياء بابدال الهمزة الاولى ياء ايضا وهو قياس تخفيفها لانها مفتوحة بعد كسرة ﴿قوله تعالى لا يقدرون على شيء﴾ جملة استئنافية لا محل لها من الاعراب وجمع الضمير حملا على المعنى لان المراد بالذي الجنس فلذلك جاز الحمل على لفظه مرّة في قوله ماله ولا يؤمن ومثله وعلى معناه اخرى وصار هذا نظير قوله كمثل الذي استوقد نارا ثم قال بنورهم وتركهم ﴿قوله او الجمع﴾ بان يكون الذي مخففا من الذين كما في قوله

وان الذي حانت بفلج دماؤهم ❊ هم القوم كل القوم يا ام خالد

الحين بالفتح الهلاك يقال حان الرجل اذا هلك واحانه الله تعالى وفلج اسم موضع قريب من البصرة وذكر في شرح الرضي ان لفظ الذي في البيت يجوز ان يكون مفردا وصف به مقدر مفرد اللفظ مجموع المعنى اي وان الجمع الذي او الجيش الذي كما قال تعالى كمثل الذي استوقد نارا ثم قال بنورهم فحمل على المعنى ولو كان ما في الآية مخفف الذين لم يجز افراد العائد اليه روي عن بعض الحكماء انه قال مثل من يعمل الطاعة للرياء والسمعة كمثل رجل خرج الى السوق وملأ كيسه حصى فيقول الناس ما املأ كيس هذا الرجل ولا منفعة له سوى مقالة الناس فهو ان اراد ان يشتري به شيأ لا يعطى به شيأ ﴿قوله وتثبيتا لبعض انفسهم﴾ يعني ان التثبيت مصدر متعدّ ومعناه جعل الشيء ذا ثبات ويتعدى الى مفعول ثان بواسطة على فقوله تعالى من انفسهم واقع موقع المفعول بنفسه بناء على ان كلمة من للتبعيض والمفعول بواسطة على محذوف في النظم والتقدير والمعنى ينفقون اموالهم ليطلبوا به مرضاة ربهم وليجعلوا بعض انفسهم ثابتا على الايمان والطاعة اي ليزول عنها رذيلة البخل وحب المال امساكه والامتناع عن انفاقه فان النفس وان كانت مجبولة على حب المال واستثقال الطاعات البدنية الا انها بما عوّدتها تتعوّد قال صاحب البردة

والنفس كالطفل ان تهمله شب على ❊ حب الرضاع وان تفطمه ينفطم

فمتى اهملتها فقد تمرّنت واعتادت الكسل والبطالة والبخل وامساك المال عن صرفه الى وجوه الطاعات ومقتضيات الايمان ومتى كلفتها وحملتها على مشاق العبادات البدنية والمالية تتعادلك وتتزكى عن عاداتها الجبلية وبقي الكلام في توجيه بذل المال تثبيتا لبعض النفس على الايمان فان المال كيف يكون بعضا من النفس حتى تكون الطاعة ببذله طاعة لبعض النفس وتثبيتا لها على الثمرة الايمانية والمصنف اشار الى توجيهه بقوله فان المال شقيق الروح يريد ان النفس لشدّة تعلقها بالمال كأنه بعض منها ﴿قوله او تصديقا للاسلام﴾ مبنيّ على ان يكون التثبيت بمعنى جعل الشيء صادقا محققا ثابتا فيكون المفعول محذوفا وهو الاسلام والجزآء ونحو ذلك وكلمة من لابتدآء الغاية اي

(كالذي ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر) كابطال المنافق الذي يرآئي بانفاقه ولا يريد به رضى الله تعالى ولا ثواب الآخرة او مماثلين الذي ينفق رئاء الناس فالكاف في محل النصب على المصدر او الحال ورئاء نصب على المفعول له او الحال بمعنى مرآئيا او المصدر اي انفاقا رياء (فمثله) اي فمثل المرآئي في انفاقه (كمثل صفوان) كمثل حجر املس (عليه تراب فاصابه وابل) مطر عظيم القطر (فتركه صلدا) املس نقيا من التراب (لا يقدرون على شيء مما كسبوا) لا ينتفعون بما فعلوا رئاء ولا يجدون له ثوابا والضمير للذي ينفق باعتبار المعنى لان المراد به الجنس او الجمع كما في قوله

وان الذي حانت بفلج دماؤهم *

* هم القوم كل القوم يا ام خالد

(والله لا يهدي القوم الكافرين) الى الخير والرشاد وفيه تعريض بان الرئاء والمنّ والاذى على الانفاق من صفات الكفار ولا بدّ للمؤمن ان يجتنب عنها (ومثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم) وتثبيتا لبعض انفسهم على الايمان فان المال شقيق الروح فمن بذل ماله لوجه الله ثبت بعض نفسه ومن بذل ماله وروحه ثبتها كلها او تصديقا للاسلام وتحقيقا للجزآء مبتدأ من اصل انفسهم وفيه تنبيه على ان حكمة الانفاق للمنفق تزكية للنفس عن البخل وحب المال

تصديقا ناشئا من اصل انفسهم فان الانفاق امارة ان الاسلام ناشئ من اصل النفس وصميم القلب ولعل تحقيق الجزاء عبارة عن الايقان بان العمل الصالح مما يثبت الله تعالى ويجازى عليه احسن الجزاء ﴿قوله وثلاثتها لغات فيها﴾ فابن عباس رضي الله عنهما قرأ ربوة بكسر الراء وقرأ ابن عامر وعاصم ربوة بالفتح والباقون بالضم قال الاخفش ويختار الضم لانه لا يكاد يسمع في الجمع الا ربى فدل ذلك على ان المفرد مضموم الفاء نحو برمة وبرم وصورة وصور وقرئ رباوة مثل رسالة ورباوة مثل كراهة فثبت ان هذه لغات فيها قال المفسرون ان البستان اذا وقع في موضع مرتفع من الارض لا ترفع اليه الانهار وتضربه الرياح كثيرا فلا يحسن ريعه الا اذا كان على الارض المستوية التي لا تكون ربوة ولا وهدة فاذا ليس المراد من هذه الربوة ما ذكره بل المراد منها كون الارض طيبة جيدة بحيث اذا نزل المطر عليها انتفخت وربت فان الارض اذا كانت بهذه الصفة يكثر ريعها ويكمل اشجارها ويؤيد هذا التأويل قوله تعالى وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت والمراد من ربوها ما ذكرناه فكذا ههنا ﴿قوله تعالى فآتت﴾ ان كان بمعنى اعطت يتعدى الى مفعولين حذف اولهما وهو صاحبها او اهلها والذي حسن حذفه ان القصد الاخبار عما تثمره لا عمن تثمر له واكلها هو المفعول الثاني وضعفين نصب على الحال من اكلها وان كان آتت بمعنى اخرجت يتعدى الى مفعول واحد هو اكلها والاكل بضمتين الشيء المأكول وقرأ نافع وابن كثير وابو عمرو بضم الهمزة وسكون الكاف للتخفيف والباقون بضمتين على الاصل ﴿قوله مثلي ما كانت تثمر﴾ قال ابن عباس رضي الله عنهما حملت في سنة من الريع ما تحمل غيرها في سنتين وقوله بسبب الوابل متعلق بقوله آتت ومن فسره باربعة امثال ما كانت تثمر حمل الضعف على اصل معناه وهو مثل الشيء فيكون ضعفين اربعة امثال ﴿قوله اي فيصيبها الخ﴾ يعني ان قوله تعالى فطل واقع موقع جواب الشرط فلا بد من ارتكاب الحذف فيه لتكمل جملة الجواب وذلك المحذوف اما فعل والمذكور فاعله اي فيصيبها طل او مبتدأ والمذكور خبره اي فالذي يصيبها طل او خبر والمذكور مبتدأ والتقدير فطل يكفيها وجاز الابتداء بالنكرة لوقوعها في جواب الشرط وهو من جملة المسوغات للابتداء بالنكرة ومن كلامهم ان مضى عير فعير في الرباط ﴿قوله والمعنى ان نفقات هؤلاء﴾ اي الذين ينفقون بسبب ما يحملهم عليه من الابتغاء والتثبيت زاكية عند الله تعالى لا تضيع بحال وان كانت تلك النفقات في زكائها تتفاوت بحسب تفاوت ما ينضم اليها من احوالهم التي هي الابتغاء والتثبيت والتشبيه من المركب العقلي شبه حال النفقة النامية بسبب انضمام الابتغاء والتثبيت الناشئ من ينبوع الصدق والاخلاص اليها بحال جنة نامية زاكية بسبب الربوة والوابل والطل والجامع النمو المترتب على السبب المؤدي اليه ﴿قوله ويجوز ان يكون التمثيل﴾ عطف على قوله ومثل نفقة هؤلاء اي ويجوز ان يكون التشبيه من قبيل المفرق بان يشبه زلفاهم من الله تعالى وحسن حالهم عنده بثمرة الجنة ووجه التشبيه الزيادة ويشبه نفقهم الكثيرة والقليلة بالقوي من المطر والضعيف منه من حيث ان كل واحد منهما سبب للزيادة في الجملة لان النفقتين تزيد ان حسن حالهم كما ان المطرين يزيدان ثمر الجنة ﴿قوله ويجوز ان يكون المراد بالثمرات المنافع﴾ عطف على قوله جعل الجنة منهما وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه جواب عما يقال اذا كانت الجنة المذكورة كائنة من النخيل والاعناب فقط فكيف يكون لصاحبها فيها من كل الثمرات واجاب عنه اولا بان جعل الجنة كائنة منهما بناء على التغليب لا ينافي ان يكون له فيها من كل الثمرات وثانيا بان ما ذكرت انما يرد ان لو كان المراد بالثمرات ثمرات الاشجار ولا نسلم ذلك بل المراد بها مطلق المنافع من اي جنس كان وقوله تعالى فيها من كل الثمرات جملة اسمية من مبتدأ وخبر فالخبر قوله له فيها ومن كل الثمرات هو المبتدأ وذلك لا يستقيم على الظاهر اذ المبتدأ لا يكون جارا ومجرورا فلا بد من تأويله واختلف في ذلك فقيل المبتدأ في الحقيقة محذوف وهذا الجار والمجرور صفته قائمة مقامه تقديره له فيها رزق من كل الثمرات فحذف الموصوف وبقيت صفته وقيل من زائدة تقديره له فيها كل الثمرات وذلك عند الاخفش لانه لا يشترط في زيادتها شيأ ﴿قوله والواو للحال﴾ وصاحب الحال هو احدكم والعامل فيها يود وقد مقدرة اي وقد اصابه ﴿قوله او للعطف حملا على المعنى﴾ اذ لا يجوز ان يكون اصابه معطوفا على قوله تكون باعتبار لفظه لان اصابه ماض وتكون مستقبل محض لدخول ان الناصبة عليه فوجه العطف حمله على المعنى لان المعنى ايود احدكم ان لو كانت له جنة واصابه الكبر ﴿قوله وله ذرية﴾ حال من الهاء في اصابه وقوله فاصابها عطف على اصابه على تقدير كونه معطوفا على تكون المأول بالماضي ﴿قوله من حلاله او جياده﴾ فان الحلال طيب عقلا والجيد طيب حسا

(ضعفين) مثلي ما كانت تثمر بسبب الوابل والمراد بالضعف المثل كما اريد بالزوج الواحد في قوله تعالى من كل زوجين اثنين وقيل اربعة امثاله ونصبه على الحال اي مضاعفا (فان لم يصبها وابل فطل) اي فيصيبها او فالذي يصيبها طل او فطل يكفيها لكرم منبتها وبرودة هوائها لارتفاع مكانها وهو المطر الصغير القطر والمعنى ان نفقات هؤلاء زاكية عند الله لا تضيع بحال وان كانت تتفاوت باعتبار ما ينضم اليها من احواله ويجوز ان يكون التمثيل لحالهم عند الله تعالى بالجنة على الربوة ونفقاتهم الكثيرة والقليلة الزائدتين في زلفاهم بالوابل والطل (والله بما تعملون بصير) تحذير عن الرياء وترغيب في الاخلاص (أيود احدكم) الهمزة فيه للانكار (ان تكون له جنة من نخيل واعناب تجري من تحتها الانهار له فيها من كل الثمرات) جعل الجنة منهما مع ما فيها من سائر الاشجار تغليبا لهما لشرفهما وكثرة منافعهما ثم ذكر ان فيها كل الثمرات ليدل على احتوائها على سائر انواع الاشجار ويجوز ان يكون المراد بالثمرات المنافع (واصابه الكبر) اي كبر السن فان الفاقة والعالة في الشيخوخة اصعب والواو للحال او للعطف حملا على المعنى فكأنه قيل أيود أحدكم لو كانت له جنة واصابه الكبر (وله ذرية ضعفاء) صغار لا قدرة لهم على الكسب (فاصابها اعصار فيه نار فاحترقت) عطف على اصابه او يكون باعتبار المعنى والاعصار ريح عاصفة تنعكس من الارض الى السماء مستديرة كعمود والمعنى تمثيل حال من يفعل الافعال الحسنة ويضم اليها ما يحبطها كرئاء وايذاء في الحسرة والاسف اذا كان يوم القيامة واشتد حاجته اليها وجدها محبطة بحال من هذا شأنه واشبههم به من جال بسره في عالم الملكوت وترقى بفكره الى جناب الجبروت ثم نكص على عقبيه الى عالم الزور والتفت الى ما سوى الحق وجعل سعيه هباء منثورا (كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون) اي تتفكرون فيها فتعتبرون بها (يا ايها الذين آمنوا انفقوا

ويؤيد حمله على الاول قوله عليه الصلاة والسلام * ثلاث اذا كنّ في التاجر طاب كسبه لايعيب اذا اشترى ولايمدح اذا باع ولايكذب * وروى ولايحلف * وقيل له عليه الصلاة والسلام ايّ الكسب اطيب فقال * عمل الرجل بيده * وقال عليه الصلاة والسلام * اطيب مايأكل الرجل من كسبه وان ولده من كسبه * وفي مفعول انفقوا قولان احدهما انه المجرور بمن ومن للتبعيض اى انفقوا بعض ماكسبتم * والثانى انه محذوف قامت صفته مقامه اى شيأ مما كسبتم ومما اخرجنا عطف على المجرور بمن باعادة الجار ليستدل باعادته على تعدّد الانفاق لان تكرّر المعمول يستدعى تعدد العامل فيعلم ان كل واحد من المكسوب والمخرج مأمور فيه بالانفاق الا ان اعادة كلمة من وجعل ماأخرجنا معطوفا على طيبات يستلزم ان يكون مااخرجنا متنا ولا للطيب وغيره فيحتاج الى ارتكاب حذف المضاف وهو الطيبات بقرينة ذكره في المكسوب الواقع في مقابلة المخرج كما اشار اليه المصنف رحمه الله بقوله اى ومن طيبات مااخرجنا

﴿ قوله تعالى ولاتيمموا ﴾ اصله بتاءين حذفت احداهما تخفيفا والتيمم القصد يقال امّ كردّ وامم كأخر وتيمم بالتاء والياء معا وتأمم بالتاء والهمزة وكلها بمعنى قصد والطيب ان كان بمعنى الجيد يكون الخبيث بمعنى الرديّ وان كان بمعنى الحلال فالخبيث هو الحرام قيل حمل الطيب على الحلال اولى اذ لو اريد به الجيد لكان ذلك امرا بانفاق مطلق الجيد سواء كان حلالا او حراما وذلك غير جائز والتزام التخصيص خلاف الاصل فتعين الحلال وقيل حمله على الجيد اولى بشهادة ماذكر في سبب نزول الآية وهو ماروى عن على رضى الله عنه والحسن ومجاهد انهم قالوا كانوا يتصدّقون على سبيل التطوّع بشرار ثمارهم ورذال اموالهم فنزلت هذه الآية وعن ابن عباس رضى الله عنهما قال جاء رجل ذات يوم بفرق حشف فوضع في الصدقة فقال رسول الله عليه الصلاة والسلام * بئس ماصنع صاحب هذا * فانزل الله تعالى الآية فدل هذا على ان المراد بهذه النفقة صدقة التطوّع ويؤيده قوله عليه الصلاة والسلام لمعاذ بن جبل حين بعثه الى اليمن * أعلمهم ان عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم وتردّ الى فقرآئهم واياك وكرآئم اموالهم * امره بان لايأخذ في الزكاة المفروضة كرآئم الاموال ولا رذالها بل يأخذ الوسط بينهما وقال الحسن المراد بهذه النفقة الزكاة المفروضة لان هذا امر والامر للوجوب واستدل ابو حنيفة رحمه الله بعموم هذه الآية على وجوب الزكاة في كل ماتنبته الارض قليلا كان اوكثيرا ومن خالفه خصص هذا العموم بقوله عليه الصلاة والسلام * ليس في الخضراوات صدقة وبقوله عليه الصلاة والسلام * ليس فيمادون خمسة اوسق صدقة ﴿ قوله وتخصيصه ﴾ اى تخصيص المخرج من الارض بالنهى عن الانفاق منه لكون التفاوت بين انواعه واشخاصه اكثر من التفاوت في غيره ﴿ قوله وقرئ ولاتأمموا ﴾ من تأمم بمعنى قصد ولاتيمموا بضم التاء وكسر الميم الاولى من يمم اذا قصد ﴿ قوله حال مقدرة ﴾ لان الانفاق منه يقع بعد القصد اليه ويجوز ان يتعلق به منه اى لاتقصدوا الخبيث منفقين منه والحال مقدرة ايضا

﴿ قوله تعالى الا ان تغمضوا فيه ﴾ الاصل الا بان تغمضوا فحذف حرف الجرّ مع ان والاغماض في اللغة غض البصر واطباق الجفن قرأ الجمهور تغمضوا بضم التاء وكسر الميم مخففة من اغمض بصره استعير ههنا للمسامحة اى لستم بآخذيه الا بالمسامحة والمساهلة وروى عن الحسن تغمّضوا بضم التاء ايضا وفتح الميم مشددة على مالم يسم فاعله وعن قتادة رضى الله عنه كذا الا انه خفف الميم والمعنى الا ان تحملوا على التغافل عنه والمسامحة فيه وقال ابو البقاء في قرآءة قتادة ويجوز ان يكون من اغمض اى صودف على تلك الحال كقولك احمدت الرجل اى وجدته محمودا واليه اشار المصنف بقوله او توجدوا مغمضين وتبين به ان مانقله بقوله وقرئ تغمضوا هو قرآءة قتادة بتخفيف الميم ثم انه تعالى لما رغب الانسان في انفاق اجود ماملكه حذره بعد ذلك من اتباع وسوسة الشيطان بقوله ان انفقت الاجود صرت فقيرا اى لاتبال بقوله فان الرحمن يعدكم منه مغفرة وفضلا والوعد يستعمل في الخير والشر اذا قيد بالمفعول يقال وعدته خيرا ووعدته شرا واما اذا اطلق فانه يقال في الخير الوعد وفي الشر الوعيد كذا في الحواشى القطبية قال تعالى في الخير وعدكم الله مغانم كثيرة وقال في الشر النار وعدها الله الذين كفروا وان كان الاشهر ان يقال في الخير وعدته وفي الشر اوعدته قيل المراد بالشيطان ابليس وقيل شياطين الجن والانس وقيل النفس الامارة بالسوء وقرأ الجمهور الفقر بفتح الفاء وسكون القاف وقرئ بالضم والسكون وبضمتين وبفتحتين والكل لغات في قلة المال واصله في اللغة كسر الفقار يقال رجل فقير اذا كان مكسور الفقار وتنكير مغفرة للتعظيم اى مغفرة ايّ مغفرة وقوله منه يدل ايضا على كمال هذه المغفرة لان كمال كرمه وجوده معلوم لجميع العقلاء فلما خص هذه المغفرة بكونها منه علم ان المقصود تعظيم هذه المغفرة لان عظم المعطى يدل على عظم العطية ومنه يحتمل ان يتعلق بمحذوف

(ولاتيمموا الخبيث) اى ولاتقصدوا الرديّ (منه) اى من المال او مما اخرجنا لكم وتخصيصه بذلك لان التفاوت فيه اكثر وقرئ ولا تأمموا ولا تيمموا بضم التاء (تنفقون) حال مقدرة من فاعل تيمموا ويجوز ان يتعلق منه به ويكون الضمير للخبيث والجملة حالا منه (ولستم بآخذيه) اى وحالكم انكم لا تأخذونه في حقوقكم لرداءته (الا ان تغمضوا فيه) الا ان تتسامحوا فيه مجاز من اغمض بصره اذا غضه وقرئ تغمضوا اى تحملوا على الاغماض او توجدوا مغمضين وعن ابن عباس كانوا يتصدّقون بحشف التمر وشراره فنهوا عنه (واعلموا ان الله غنى) عن انفاقكم وانما يأمركم به لانتفاعكم (حميد) بقبوله واثابته (الشيطان يعدكم الفقر) في الانفاق والوعد في الاصل شائع في الخير والشر وقرئ الفقر بالضم والسكون وبضمتين وفتحتين (ويأمركم بالفحشاء) ويغريكم على البخل والعرب تسمى البخيل فاحشا وقيل المعاصى

هو صفة لمغفرة و يحتمل ان يكون مفعولا متعلقا بيعد اى يعدكم من تلقاء نفسه مغفرة لذنوبكم كقوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم و تزكيهم بها و يحتمل ان يكون المراد من كال هذه المغفرة ماقاله فى آية اخرى فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات و يحتمل ان يجعل شفيعا فى غفران ذنوب سائر المذنبين و يحتمل ان يكون المقصود امرا لايصل اليه عقولنا فى دار الدنيا فان تفاصيل احوال الآخرة اكثرها محجوبة عنا مادمنا فى الدنيا واما الفضل فهو الرزق و الخلف المعجل فى الدنيا ﴿ قوله الحكمة تحقيق العلم واتقان العمل ﴾ وقيل هى ان يحكم عليك داعى الحق لاخاطر النفس وان يحكم عليك قوانين الديان لازواجر الشيطان وقيل هى الاصابة فى القول و الفعل وقرأ الجمهور و من يؤت مبنيا للمفعول و القائم مقام الفاعل ضمير من الشرطية و هو المفعول الاوّل و الحكمة مفعوله الثانى ﴿ قوله اى و من يؤته الله ﴾ يدل على انه ان قرئ يؤت على بناء الفاعل يكون ضمير الفاعل منويا فيه راجعا الى الله تعالى ويكون مفعوله الاوّل محذوفا و الحكمة تكون مفعوله الثانى ولاضرورة تدعو الى ارتكاب الحذف لان كلمة من الشرطية هو المفعول الاوّل ليؤت قدّم عليه الا ان يقال المقصود تفسير المعنى لابيان الاعراب ﴿ قوله اى اى خير كثير ﴾ اشارة الى ان تنكير خيرا كثيرا للتعظيم وماذكره المصنف تفسير لمعنى التنكير وقوله تعالى و مايذكر اصله يتذكر فادغم ﴿ قوله قليلة اوكثيرة الخ ﴾ مبنىّ على ان النكرة الواقعة فى سياق الشرط كالتى تقع فى سياق النفى فى افادة العموم وكلمة ما فى قوله ماانفقتم شرطية فيكون كل واحد من قوله من نفقة و من نذر شاملا لجميع افراد النفقة و النذر و المعنى اىّ شئ انفقتم و على اىّ وجه كان منكم و النذر ان يعقد الانسان على نفسه فعل البرّ بان يلتزمه و يوجبه على نفسه سواء كان بشرط اولا فان النذر على ضربين نذر مطلق اى منجز غير معلق بشئ مثل ان يقول لله علىّ صوم شهر و نذر معلق بشرط ثم ان كان الشرط مما يريده كقوله ان قدم غائبى فلله علىّ صوم شهر فوجد الشرط و فى به اى صام شهرا و ان علق بشرط لايريده كان زنيت فلله علىّ صوم شهر ووجد الشرط و فى اوكفر لمافيه من معنى اليمين و هو المنع هذا هو الصحيح وعن ابى رحمه الله تعالى فيه رواية اخرى وهو ان المعلق و المنجز سواء فى وجوب الوفاء لاطلاق الحديث و هو من نذر نذرا و سمى فعليه الوفاء * قال الامام النذر فى الشريعة على ضربين مفسر و غير مفسر فالمفسر ان يقول لله علىّ عتق رقبة او لله علىّ حج و نحو ذلك فههنا يلزمه الوفاء و لايجزيه غيره و غير المفسر ان يقول نذرت لله ان لا افعل كذا ثم يفعله او يقول لله علىّ نذر من غير تسمية فيلزمه فيه كفارة يمين لقوله عليه الصلاة و السلام* من نذر نذرا و سمى فعليه ماسمى و من نذر نذرا و لم يسم فعليه كفارة يمين * و وجه ارتباط هذه الآية بماقبلها انه تعالى لمابين ان الانفاق انما يجب ان يكون من اجود المال ثم حث عليه اوّلا بقوله و لاتيمموا الخبيث منه تنفقون و ثانيا بقوله الشيطان يعدكم الفقر حث عليه ثالثا بقوله و ما انفقتم من نفقة او نذرتم من نذر فان الله يعلمه كنى ببيان كون ماذكر معلوما له عن تحقيق مجازاته عليه فانه باختصاره يفيد وعدا عظيما للمطيعين و الوعيد الشديد لمن انفق او نذر فى الوجوه الباطلة و المعاصى* فان قيل لم وحد الضمير فى يعلمه و قد تقدم شيئان النفقة و النذر * فالجواب ان العطف هنا باو و هى لاحد الشيئين تقول زيدا و عمر و اكرمته و لايجوز اكرمتهما بل يجوز ان يراعى الاوّل نحو زيد او هند منطلق او الثانى نحو زيد او هند منطلقة و الآية من قبيل ماروعى فيه الثانى ولايجوز ان يقال منطلقان و لهذا تأوّل النحاة قوله تعالى ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما كما سيأتى ان شاء الله تعالى ومن مرعاة الاوّل قوله تعالى و اذا رأوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وعلى هذا لايحتاج الى التأويلات التى ذكرها المفسرون قال بعضهم التقدير وما انفقتم من نفقة فان الله يعلمها او نذرتم من نذر فان الله يعلمه ونظره بقوله تعالى و الذين يكنزون الذهب و الفضة و لاينفقونها و بقول الشاعر

رمانى بامر كنت منه ووالدى * بريئا و من اجل الطوى رمانى

و هذا لايحتاج اليه لان ذلك انما هو فى الواو المقتضية للجمع بين الشيئين واما فى او المقتضية لاحد الشيئين فلا و قال الاخفش الضمير عائد الى الاخير كما فى قوله تعالى و من يكسب خطيئة او اثما ثم يرم به بريئا وقيل يعود الى ما فى قوله و ما انفقتم من نفقة لانها اسم كقوله و ما انزل عليكم من الكتاب و الحكمة يعظكم به و لاحاجة الى هذا ايضا لما عرفت من حكم او وقوله الذين ينفقون فى المعاصى وينذرون فيها او يمنعون الصدقات يعنى ان المراد بالظالم اعم ممن ظلم نفسه بارتكاب شئ من المعاصى اى معصية كانت او بان يفسد ما اتى به من الطاعات بالرياء و السمعة و ممن ظلم غيره بان لاينفق اصلا او يصرف الانفاق عن المستحق الى غيره وظلم الغير يستلزم ظلم نفسه و الانصار جمع نصير كاشراف

(والله يعدكم مغفرة منه) اى يعدكم فى الانفاق مغفرة لذنوبكم (وفضلا) خلفا افضل مما انفقتم فى الدنيا او فى الآخرة (والله واسع) اى واسع الفضل لمن انفق (عليم) بانفاقه (يؤتى الحكمة) تحقيق العلم و اتقان العمل (من يشاء) مفعول اوّل اخر للاهتمام بالمفعول الثانى (و من يؤت الحكمة) بناؤه للمفعول لانه المقصود و قرأ يعقوب بالكسر اى و من يؤته الله (فقد اوتى خيرا كثيرا) اى اى خير كثير اذ خيرله خير الدارين (و مايذكر) و مايتعظ بما قص من الآيات او ما يتفكر فان المتفكر كالمتذكر لما اودع الله فى قلبه من العلوم بالقوة (الا اولوا الالباب) ذووا العقول الخالصة عن شوائب الوهم و الركون الى متابعة الهوى (وما انفقتم من نفقة) قليلة او كثيرة سرا او علانية فى حق او باطل (او نذرتم من نذر) بشرط او بغير شرط فى طاعة او معصية (فان الله يعلمه) فيجازيكم عليه (وما للظالمين) الذين ينفقون فى المعاصى و ينذرون فيها او يمنعون الصدقات ولايوفون بالنذور (من انصار) من ينصرهم من الله و يمنعهم من عقابه

وشريف واحباب وحبيب سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم صدقة السر افضل ام صدقة العلانية فنزل
قوله تعالى ان تبدوا الصدقات فنعما هي الآية * وارتباطه بما قبله انه تعالى بين اولا ان الانفاق منه ما يتبعه المن
والاذى ومنه مالا يكون كذلك وذكر حكم كل واحد منهما ثم ذكر في هذه الآية ان الانفاق قد يكون ظاهرا
وقد يكون خفيا وبين ان كلا منهما حسن والاخفاء خير واصل فنعماهي نعم ما ادغم احد الميمين في الآخر والفاء
فاء جواب الشرط اى فنعم شيئا ابداؤها وكلمة ماهذه ليست بموصولة لان الموجود بعدها كلمة هي وهي لفظ مفرد
لا يصلح صلة للموصول وليست بموصوفة ايضا لان الضمير لا يوصف به فهي نكرة بمعنى شئ في محل النصب على انها
تمييز لفاعل نعم المستكن فيه والتقدير نعم الشئ شيئا ابداء الصدقات فحذف المضاف وهو لفظ الابداء لدلالة الكلام
ويجوز ان لا يقدر المضاف بل يعود الضمير على الصدقات مقيدة بقيد صفة الابداء فتقدير فنعماهي نعم شيئا
الصدقات المبداة وقد تقرر ان فاعل باب نعم لابد ان يكون احد الامور الثلاثة وهو ان يكون معرفا بلام
التعريف العهدي نحو نعم الرجل زيد او يكون مضافا الى الاسم المعرف بلام التعريف نحو نعم صاحب الدولة
زيد او يكون مضمرا وذلك المضمر اما مميز بنكرة منصوبة نحو نعم رجلا زيد اى نعم الرجل رجلا زيد واما مميز بما التي
بمعنى شئ غير موصوفة كما في قوله تعالى فنعماهي فاههنا نكرة بمعنى شئ موضعها النصب على التمييز وهو
المميز لفاعل نعم اى فنعم شيئا هي والاصل فنعم الشئ شيئا هي وهي ضمير الصدقات وهي المخصوصة بالمدح في محل
الرفع على الابتداء وجملة فعل المدح خبر عن هي والرابط العموم وهذا اولى الوجوه وفي نعما ثلاثة اوجه من
القرآت فقرآءة ابي عمرو وابي بكر عن عاصم ونافع غير ورش فنعما بكسر النون واسكان العين واختارها ابو عبيد
وقال انها لغة النبي عليه الصلاة والسلام حين قال لعمرو بن العاصي رضي الله عنه * نعما المال الصالح للرجل
الصالح هكذا روى في الحديث بسكون العين والنحويون قالوا هذه القرآءة تقتضي الجمع بين الساكنين وهو غير
جائز الا فيما يكون الاول منهما حرف مد نحو دابة وشابة لان مافي الحرف من المد يصير عوضا عن الحركة حتى قال
المبرد لا يقدر احد ان ينطق به بل اذا رام الجمع بين الساكنين يحرك احدهما ولا يشعر به ووافقه الزجاج والفارسي
قالوا لا يمكن الجمع بين الساكنين على غير حده * وقال الفارسي لعل ابا عمرو اخفى حركة العين فظنه الراوي سكونا
فجعل السكون من وهم الرواة عن ابي عمرو وحيث ظنوا الاختلاس اسكانا وكذا رواة الحديث فانه عليه الصلاة
والسلام لما تكلم به اوقع في العين حركة خفية على سبيل الاختلاس فظنوه اسكانا والقرآءة الثانية قرآءة
ابن كثير ونافع برواية ورش وعاصم في رواية حفص فنعما بكسر النون والعين وفي توجيه هذه القرآءة قولان
الاول ان ميم نعم لما ادغمت في الميم الثانية اجتمع ساكنان فاحتيج الى تحريك العين فاختير الكسر لتكون حركتها
مثل حركة ماقبلها والثاني ان هذا على لغة من يقول نعم بكسر النون والعين قال سيبويه وهي لغة هذيل والقرآءة
الثالثة قرآءة ابن عامر وحمزة والكسائي بفتح النون وكسر العين ومن قرأ بهذه القرآءة فقد اتى بهذه الكلمة على
اصلها لان اصل نعم نعم كعلم ﴿قوله فالاخفاء خير لكم﴾ يعني ان ضمير هو راجع الى المصدر المدلول عليه بقوله
تخفوها الا انه تعالى شرط في كون الاخفاء افضل ان يكون المعطى له فقيرا حيث عطف وتؤتوها الفقرآء على قوله
تخفوها ﴿قوله وهذا في التطوع﴾ يعني المراد بالصدقات في قوله ان تبدوا الصدقات هي صدقة التطوع
قال اكثر العلماء الاخفاء في صدقة التطوع افضل لان الاخفاء يكون ابعد من الرياء والسمعة قال عليه الصلاة
والسلام * لا يقبل الله من مسمع ولا مرآء ولا منان * والمتحدث بصدقته لاشك انه يطلب السمعة والمعطى في ملأ
من الناس يطلب الرياء والاخفاء والسكوت هو المخلص منهما وايضا الاظهار ربما يوجب الضرر بالآخذ
لان الاظهار فيه هتك عرض الفقير واظهار فقره وربما لا يرضى الفقير بذلك وايضا في الاظهار اخراج الفقير
من هيئة التعفف والفرار من صدقات الناس وايضا في اظهار الاعطاء اذلال للآخذ واهانة له واذلال المؤمن
لا يجوز وايضا ربما يظن الناس انه اخذها مع الاستغناء فيقع الفقير في المذمة وللناس في الغيبة وقوله تعالى
في حق صدقة المعلن فنعماهي مبني على انها مقبولة مستحسنة اذا كانت النية صالحة فان الانسان اذا علم انه
اذا اظهر صدقته وصار ذلك سببا لاقتدآء الخلق به في اعطاء الصدقات فينتفع الفقرآء بها يكون الاظهار ايضا
مستحسنا مقبولا بشرط ان يكون حاله ونيته ذلك روى عن ابن عمر رضي الله عنهما انه قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم السر افضل من العلانية والعلانية افضل لمن اراد الاقتدآء وهذا في حق من راض نفسه حتى من

تبدوا الصدقات فنعما هي) فنعم شيئا
هاوقرأ ابن عامر وحمزة والكسائي بفتح
ن وكسر العين على الاصل وقرأ ابو بكر
مرو وقالون بكسر النون وسكون العين
ى عنهم بكسر النون واخفاء حركة العين
أفيس (وان تخفوها وتؤتوها الفقرآء)
عطوها مع الاخفاء (فهو خير لكم)
فاء خير لكم وهذا في التطوع ومن لم
ب بالمال فان ابدآء الفرض لغيره افضل
لتهمة عنه عن ابن عباس صدقة السر
طوع تفضل علانيتها بسبعين ضعفا
قة الفريضة علانيتها افضل من سرها
ى وعشرين ضعفا

الله تعالى عليه بانواع هدايته و نوّر قلبه بانوار معرفته و ازال عنه وساوس النفس و ماتت شهواته و استغرق قلبه في بحار عظمة الله تعالى فمثل هذا العبد اذا عمل عملا فى علانية فلا يحمله عليه الا النية الصالحة لان شهوة النفس قد بطلت ومنازعة نفسه و هواه قد اضمحلت و بلغ فى نفسه مبلغ الرجال اولى الفضل والكمال فلم يبق له من الخواطر سوى خواطر تكميل غيره و تقوية الضعفاء و المساكين و تذكير الاغنياء و ارباب المكنة و الاستطاعة ان يقتداو به فاخفاء مثل هذا العبد و اظهاره سواء وكل واحد منهما خير وحسن * فان قيل اذا كان الامر على ماذكرت فلم رجح الاخفاء على الاظهار فى قوله تعالى وان تخفوها وتؤتوها الفقرآء فهو خير لكم * فالجواب من وجهين الاوّل انا لا نسلم ان خيرا للتفضيل على الابدآء بل هو لاثبات مطلق الخيرية لموصوفه والمعنى ان اعطاء الصدقة حال الاخفاء خير من الخيرات و طاعة من جملة الطاعات فيكون المقصود بيان كونه فى نفسه خيرا و طاعة لا ترجيحه و تفضيله على الابدآء و الوجه الثانى سلمنا انه للتفضيل و ان المفضل عليه محذوف اى خير من ابدائها لكن الحكم بافضلية الاخفاء ليس فى حق جميع المتصدّقين بل فى حق اكثرهم اقيم الاكثر مقام الكل فاورد حكمهم على صورة حكم العام و لما كان الاخفاء اقرب الى الاخلاص واسلم من الاضرار بالفقير كان ذلك افضل فى صدقة التطوّع مطلقا وفى الزكاة ايضا فى حق من لا يكون معروفا باليسار والغنى فان كل واحد من السمعة و الرياء وان كان غير معتبر فى حق الفرائض الا ان الاعلان ربما يؤدّى الى الاضرار بالآخذ ومن جملة وجوه الاضرار به ان الصدقة جارية مجرى الهدية وقد قال عليه الصلاة والسلام * من اهدى اليه هدية وعنده قوم فهم شركاؤه فيها * وربما لا يدفع الفقير من تلك الصدقة شيأ الى شركائه الحاضرين لشدّة احتياجه اليها فيقع الفقير بسبب اظهار تلك الصدقة فى فعل ما لا ينبغى و اما من كان معروفا باليسار فالافضل فى حقه اعلان الزكاة دفعا لتهمة الناس عن نفسه فانه لو اخفى زكاته لربما يتوهم الناس فى حقه انه يقصر فى ادآء الفرآئض فيقعون فى سوء الظن و الغيبة بسببه ﴿ قوله قرآءة ابن عامر و عاصم فى رواية حفص ﴾ فانهما قرأا بالياء و رفع الرآء و المضمر فى الفعل اما ضمير الله تعالى لانه المكفر حقيقة و يعضده قرآءة النون و اما ضمير الاخفاء أى و يكفر الاخفاء و الاخفاء لكونه سببا لتكفير الله تعالى صح اسناد التكفير اليه على طريق اسناد الحكم الى سببه ﴿ قوله على انه جملة فعلية ﴾ بان لا يقدر مبتدأ و تكون هذه الجملة خبرا عنه و الجملة الفعلية مبتدأة اى مقطوعة عن الجزآء و معطوفة على الجملة الشرطية و ان جعل جملة نكفر عنكم من سيئاتكم خبر مبتدأ محذوف تكون الجملة الاسمية معطوفة على مابعد الفاء و ذلك لان حرف الشرط لا يعمل فيما بعد الفاء لان الجزم رابطة و الفاء ايضا رابطة فاستغنى بالفاء عن الجزم فلو كان مابعده فعلا مضارعا لكان مرفوعا فما بعد الفاء يكون فى محل الرفع وكذا لو قدّر المبتدأ تكون الجملة معطوفة ايضا على مابعد الفاء و هو قوله خير لكم و انما قدر المبتدأ ليحصل التوافق بين المعطوف و المعطوف عليه فى الاسمية ﴿ قوله به مجزوما ﴾ اى قرأ نافع وحمزة و الكسائى بالنون وجزم الرآء عطفا على محل الجملة الواقعة جوابا للشرط و هى مجموع الفاء مع مابعدها فانه مجزوم المحل بخلاف مابعد الفاء وحده فانه لا اثر للعامل فيه لما ذكر فلو وقع بعد الفاء مضارع لكان مرفوعا كما فى قوله تعالى و من عاد فينتقم الله منه وكذا الحال فيما كان معطوفا على ما وقع بعد الفاء كما فى قوله تعالى ومن يضلل الله فلا هادى له و يذرهم فى طغيانهم وكلمة من فى قوله تعالى من سيئاتكم للتبعيض اى بعض سيئاتكم لان الصدقات لا تكفر جميع السيئات و على هذا فالمفعول فى الحقيقة محذوف اى شيأ كائنا من سيئاتكم و يحتمل ان تكون زآئدة على مذهب الاخفش ﴿ قوله ترغيب فى الاسرار ﴾ وذلك لان كلمة ما فى قوله بما تعملون تعم جميع ما عملوه مما اخفوه واعلنوه فكأنه قال انما تريدون بالانفاق مرضاتى و ثوابى فاذا حصل مقصودكم بالاخفاء فما وجه الابدآء مع ما فيه من احتمال الفساد و التأدية الى خلاف المراد ﴿ قوله لا يجب عليك ان تجعل الناس مهديين ﴾ بان توقفهم على الاهتدآء او بان تخلق فعل الاهتدآء فيهم و انما ذلك فى يد من له الخلق والامر وانما فسر الهدى ههنا بالتوقيف على الاهتدآء و تخليقه لانه كان على رسول الله عليه الصلاة و السلام هدى البيان والدعوة لجميع الخلق قال الشيخ الماتريدى رحمه الله الآية حجة على المعتزلة فانهم يقولون بان المراد من الهدى من الله تعالى هو البيان وكذلك من الرسول و قد اخبر الله تعالى ان ليس على الرسول هداهم و من المعلوم انه يجب عليه البيان و التبليغ بالاجماع فعلم ان هنالك فعل هدى لا يملكه الرسول وهو التوقيف على الهدى والتخليق له وارتباط هذه الآية بما قبلها انه تعالى لما ندب اوّلا الى اصل الانفاق واخفائه بين بهذه الآية جواز الانفاق على المشركين و يدل عليه ما ذكر فى سبب نزولها وهو ما روى عن ابن

(ويكفر عنكم من سيئاتكم) قرآءة ابن عامر وعاصم فى رواية حفص بالياء اى والله يكفر او الاخفاء وقرأ ابن كثير وابو عمرو وعاصم فى رواية ابن عياش ويعقوب بالنون مرفوعا على انه جملة فعلية مبتدأة اواسمية معطوفة على مابعد الفاء اى ونحن نكفر وقرأ نافع وحمزة والكسائى به مجزوما على محل الفاء وما بعده وقرئ بالتاء مرفوعا ومجزوما والفعل للصدقات (والله بما تعملون خبير) ترغيب فى الاسرار (ليس عليك هداهم) لا يجب عليك ان تجعل الناس مهديين وانما عليك الارشاد والحث على المحاسن والنهى عن القبائح كالمن والاذى وانفاق الخبيث

عباس رضي الله عنهما انه قال اعتمر رسول الله عليه الصلاة والسلام عمرة القضاء وكانت معه في تلك العمرة اسماء بنت ابي بكر الصديق رضي الله عنها فجاءتها امها قبيلة وجدتها تسأ لانها شيأ فقالت لا اعطيكما شيأ حتى استأمر رسول الله عليه الصلاة والسلام فانكما لستما على ديني فاستأمرته في ذلك فنزلت هذه الآية فامرها رسول الله عليه الصلاة والسلام ان تتصدق عليهما وروى ايضا انه كان ناس من الانصار لهم قرابة من قريظة والنضير وكانوا لا يتصدقون عليهم ويقولون لانعطيكم شيأ مالم تسلموا فنزلت هذه الآية وروى ايضا انه عليه الصلاة والسلام لما كثر فقرآء المسلمين نهى عن التصدق على المشركين لتحملهم الحاجة على الدخول في الاسلام فنزلت هذه الآية والمعنى على جميع هذه الروايات ليس عليك هدى من خالفك حتى تمنعهم الصدقة لاجل ان يدخلوا في الاسلام فتصدق عليهم لوجه الله تعالى ولا توقف على اسلامهم ونظيره قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم فرخص في صلة هذا النوع من المشركين فيجوز أن يتصدق عليهم تطوعا واما الزكاة فلا يجوز صرفها الى غير مسلم ﴿قوله تخص بقوم دون قوم﴾ فانها مخصوصة بالمؤمنين فان قوله تعالى ولكن الله يهدى من يشاء اثبات للهداية التي نفاها بقوله ليس عليك هداهم لكن الهداية المنفية بقوله ليس عليك هداهم هي حصول الاهتدآء على سبيل الاختيار وهذا يقتضي ان يكون الاهتدآء الحاصل بالاختيار واقعا بتقدير الله تعالى وتخليقه وتكوينه وذلك هو المطلوب وقالت المعتزلة قوله تعالى ولكن الله يهدى من يشاء يحتمل وجوها احدها انه يهدى بالاثابة والمجازاة من يشاء ممن استحق ذلك وثانيها يهدى بالالطاف وزيادة الهدى من يشاء وثالثها ولكن الله يهدى بالاكراه من يشاء على معنى انه قادر على ذلك وان لم يفعله * واجاب اصحابنا عن هذه الوجوه باسرها بان المثبت في قوله تعالى ولكن الله يهدى من يشاء هو المنفي اوّلا بقوله ليس عليك هداهم والمراد بذلك المنفي اوّلا هو الاهتدآء على سبيل الاختيار فالمثبت في قوله تعالى ولكن الله يهدى من يشاء يجب ان يكون هو الاهتدآء على سبيل الاختيار ايضا فسقط بهذا جميع ماذكروه من الوجوه ﴿قوله فهو لانفسكم﴾ اشارة الى ان لانفسكم خبر مبتدأ محذوف والجملة جواب الشرط المقدم ﴿قوله حال﴾ اى من المنوى في قوله تعالى لانفسكم وقوله الا ابتغاء امامفعول له واما حال وعلى التقديرين هو استثناء مفرّغ والمعنى غير منفقين لامر مّا الا لاجل ابتغاء وجه الله او غير منفقين في حال من الاحوال الا مبتغين ﴿قوله اوعطف على ماقبله﴾ وهو الجملة الشرطية ولا بدّ حينئذ من تخصيص النفقة او المنفقين والمعنى وما تنفقون نفقة يعتدّ بها ويرجى قبولها الا ابتغاء وجه الله الكريم او يكون المخاطبون بهذا الحكم جماعة مخصوصة وهم الصحابة رضي الله عنهم فانهم كانوا كذلك وانما احتيج الى هذين التأويلين لان كثيرا من الناس ينفق لابتغاء غير وجه الله تعالى وقيل ظاهر الكلام وان كان خبرا ونفيا الا ان معناه نهى والمعنى لاتنفقوا الا ابتغاء وجه الله تعالى ومجئ الخبر بمعنى الامر والنهى كثير قال تعالى والوالدات يرضعن اولادهن والمطلقات يتربصن ﴿قوله فهو تأكيد للشرطية﴾ السابقة فيكون مسوقا على اسلوبها اى كيف ترغبون عن انفاقه على احسن الوجوه واجلها وكيف تمنون عليه ﴿قوله اوما يخلف المنفق﴾ عطف على قوله ثوابه اى كيف تمنون عليه والله تعالى يمن عليكم ان وفقكم لفعله ويجعل لكم بسببه خلفا مما انفقتم ﴿قوله اما الواجب فلا يجوز صرفه الى الكافر﴾ اجمعوا على انه لا يجوز صرف الزكاة الى غير المسلم فتكون هذه الآية مختصة بصدقة التطوّع واختلف في الواجب فجوّز ابو حنيفة رحمه الله صرف صدقة الفطر الى اهل الذمة والى غيرهم وعن بعض العلماء لو كان المنفق عليه شر خلق الله لكان لكم ثواب نفقتكم ﴿قوله متعلق بمحذوف﴾ وذلك المحذوف اما فعل مقدّر يدل عليه الكلام مثل اعمدوا او اجعلوا او أعطوا واما مبتدأ والجار والمجرور خبر ذلك المبتدأ المحذوف والتقدير صدقاتكم التي تنفقونها للفقراء والجملة في معرض الجواب لسؤال مقدر كأنهم لما حثوا على الصدقات قالوا فلمن هي فاجيبوا بانها لهؤلاء قال الامام لما تقدمت الآيات الكثيرة في الحث على الانفاق قال بعدها للفقرآء اى ذلك الانفاق المحثوث عليه للفقرآء ﴿قوله احصرهم الجهاد﴾ فان لفظ سبيل الله مختص بالجهاد في عرف القرآن وقوله تعالى في سبيل الله اما ان يتعلق بالفعل قبله فيكون ظرفا له او يتعلق بمحذوف على انه حال من مفعول احصروا اى مستقرّين في سبيل الله والاحصار ان يعرض للرجل ما يحول بينه وبين سفره من مرض او عدو او شغل مهم ووصف الله تعالى اصحاب الصفة بخمس صفات الاولى قوله الذين احصروا في سبيل الله والثانية قوله لا يستطيعون ضربا وهي جملة مستأنفة لا محل لها من الاعراب وضربا مفعول به والمراد به ههنا السفر للتجارة يقال ضربت في الارض اى سرت والصفة الثالثة يحسبهم الجاهل قرأ ابن عامر وعاصم وحمزة يحسب

(ولكن الله يهدى من يشاء) صريح بان الهداية من الله تعالى وبمشيئته وانما تخص [بـ]قوم دون قوم (وما تنفقوا من خير) من [...]ن نفقة معروفة (فلانفسكم) فهو [لا]نفسكم لا ينتفع به غيركم فلا تمنوا عليه [و]لا تنفقوا الخبيث (وما تنفقون الا ابتغاء [و]جه الله) حال وكأنه قال وما تنفقوا من [خ]ير فلأنفسكم غير منفقين الا ابتغاء وجه الله [و]طلب ثوابه او عطف على ماقبله اى وليس [ن]فقتكم الا لابتغاء وجهه فمالكم تمنون بها [و]تنفقون الخبيث وقيل نفي في معنى النهى (وما تنفقوا من خير يوف اليكم) ثوابه [ا]ضعافا مضاعفة فهو تأكيد للشرطية [ا]لسابقة او ما يخلف المنفق استجابة لقوله [ع]ليه الصلاة والسلام * اللهم اجعل لمنفق [خ]لفا ولممسك تلفا* روى ان ناسا من المسلمين [...]كانت لهم اصهار ورضاع في اليهود وكانوا [ي]نفقون عليهم فكرهوا لما اسلموا ان ينفقوهم [فـ]نزلت وهذا في غير الواجب اما الواجب [ف]لا يجوز صرفه الى الكافر (وانتم [لا] تظلمون) اى لا تنقصون ثواب نفقتكم ([لـ]لفقرآء) متعلق بمحذوف اى اعمدوا الفقرآء [ا]و اجعلوا ما تنفقونه للفقرآء او صدقاتكم [لـ]لفقرآء (الذين احصروا في سبيل الله) [ا]حصرهم الجهاد (لا يستطيعون) [لا]شتغالهم به (ضربا في الارض) ذهابا [فيـ]ـها للكسب وقيل هم اهل الصفة كانوا [...]عوا من اربعمائة من فقرآء المهاجرين [يـ]سكنون صفة المسجد يستغرقون اوقاتهم [با]لتعلم والعبادة وكانوا يخرجون في كل [سـ]رية بعثها رسول الله صلى الله عليه وسلم (يحسبهم الجاهل) بحالهم وقرأ ابن عامر [و]عاصم وحمزة بفتح السين (اغنياء من [ا]لتعفف) من اجل تعففهم عن السؤال ([ت]عرفهم بسيماهم) من الضعف ورثاثة [ا]لحال والخطاب للرسول صلى الله عليه [و]سلم او لكل احد

حيث ورد بفتح السين والباقون بكسرها والظاهر ان كلمة من فى قوله من التعفف سببية اى بسبب حسبانهم اغنياء تعففهم فهو مفعول له ولم ينصب لفقد شرط النصب وهو اتحاد الفاعل لان فاعل الحسبان الجاهل وفاعل التعفف هم الفقراء والتعفف تفعل من العفة وهى ترك الشئ والاعراض عنه مع القدرة على تعاطيه ومتعلق التعفف محذوف ههنا اختصارا اى عن السؤال والصفة الرابعة قوله تعرفهم بسيماهم والسيما بالقصر العلامة والباء فيه متعلقة بتعرفهم ومعناه السببية اى بسبب معرفتك اياهم هو سيماهم وعلامتهم قيل سيماهم هو التخشع والتواضع وقيل انه اثر الجهد من الفقر والحاجة وقيل صفرة ألوانهم من الجوع وقيل رثاثة ثيابهم وقال الامام وعندى ان الكل فيه نظر لان كل ماذكر علامات دالة على حصول الفقر فيهم وذلك يناقض قوله تعالى يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف بل المراد شئ آخر وهو ان لعباد الله المخلصين هيبة وقعت فى قلوب الخلق فكل من رآهم يتأثر منهم ويتواضع لهم وذلك اندارات روحانية لاعلامات نفسانية الاترى ان الاسد اذا مرّ هابته جميع السباع بطباعها لابالتجربة وكذلك البازى اذا طار نفرت منه الطيور الضعيفة وكل ذلك اندارات روحانية لاجسمانية فكذا ههنا والصفة الخامسة قوله لايسألون الناس الحافا ونصب الحافا اما على انه مفعول مطلق لفعله المحذوف اى يلحفون الحافا والجملة المقدرة حال من فاعل يسألون او للفعل المذكور لان الالحاف نوع من السؤال او على ان يكون مصدرا فى موضع الحال تقديره لايسألون ملحفين والالحاف هو الالحاح وهو اللزوم وان لايفارق الابشئ يعطاه من قولهم لحفنى من فضل لحافه اى اعطانى من فضل ماعنده واللحاف العطاء فى الاساس لحفنى فضل لحافه اى اعطانى فضل عطائه ﴿قوله والمعنى انهم لايسألون﴾ يعنى ان حالتهم المستمرة ان لايسألوا لقوله تعالى يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف وان فرض سؤال على الندرة عند الضرورة لم يلحوا وهذا معنى حرف الشرط فى قول المصنف وان سألوا يعنى ان اوّل الكلام وهو قوله يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف اى عن السؤال يدل على انهم لايسألون اصلا فضلا عن الالحاف وآخر الكلام وهو قوله لايسألون الناس الحافا يدل على انهم لايسألون سؤالا مقيدا بالالحاف ونفى الاخص لايستلزم نفى الاعم فالمستفاد من مجموع الكلامين ماذكره بقوله لايسألون وان سألوا عن ضرورة لم يلحوا بتقدير الشرط قبل قوله لايسألونك الناس الحافا وقيل هو نفى للامرين اى نفى السؤال والالحاف جميعا بمعنى انه لاسؤال ولا الحاف وهذا المعنى انسب للمبالغة فى وصفهم بالتعفف اى يحسبهم الجاهل اغنياء بالتعفف مع انهم فقراء فانه يدل على غاية امتناعهم عن السؤال وهو لاينافى صدور السؤال عنهم والمقصود التنبيه على سوء طريقة من يسأل الناس الحافا ونظيره فى قول الشاعر * على لاحب لايهتدى بمناره * يريد نفى المنار والاهتداء به جميعا واللاحب الطريق الواضح والمعنى ليس له منار يهتدى به ﴿قوله وقيل فى ربط الخيل﴾ اى قيل نزلت فى الذين يربطون الخيل للجهاد فانها تعلف ليلا ونهارا سرّا وعلانية فكان ابو هريرة رضى الله عنه اذا مرّ بفرس سمين قرأ هذه الآية وفى الآية اشارة الى ان صدقة السرّ افضل لانه قدّم الليل على النهار والسرّ على العلانية فى الذكر ﴿قوله اى الآخذون له﴾ يعنى ان الوعيد المذكور ليس مختصا بالآكل بل هو يلحق الاخذ كما يلحق الآكل قال تعالى واخذهم الربا وقد نهوا عنه لكن خص الآكل بالذكر بناء على ان معظم مقصود الآخذ الاكل ونظيره قوله تعالى الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما فنبه بالاكل على ماسواه من وجوه الاتلاف لاشتراك الكل فى الحرمة قال عليه الصلاة والسلام * لعن الله آكل الربا وموكله وشاهده وكاتبه والمحلل له * فعلمنا به ان الحرمة غير مختصة بالآكل ووجه المناسبة بين آية الربا وآية الصدقات تحقق التضاد بينهما فان الصدقة عبارة عن تنقيص المال ابتغاء وجه الله تعالى وامتثالا لامره بذلك والربا عبارة عن طلب الزيادة فى المال على الوجه الذى نهى الله تعالى عنه فكانا كالمتضادين ولهذا قال تعالى يمحق الله الربا ويربى الصدقات فلما حصلت المناسبة بينهما من هذا الوجه ذكر حكم الربا عقيب حكم الصدقات والربا قسمان ربا النسيئة وربا الفضل اما ربا النسيئة فهو ماكان يتعارفه اهل الجاهلية وذلك انهم كانوا يدفعون المال مؤجلا بمدّة على ان يأخذوا كل شهر قدرا معينا ويكون رأس المال باقيا ثم اذا حل الدين طالبوا المديون برأس المال فان تعذر عليه الاداء زادوا فى الحق والاجل فهذا هو الربا الذى كانوا يتعاملون به فى الجاهلية واما ربا الفضل اى اخذ الفضل عند مقابلة الجنس بالجنس نقدا فهو ان يباع منّ من الحنطة بمنين منها وماأشبه ذلك وقد اتفق جمهور العلماء على تحريم الربا فى القسمين اما القسم الاوّل فبالقرآن واما ربا الفضل فبالخبر وهو ماروى ابو سعيد الخدرى رضى الله عنه عن النبىّ صلى الله عليه وسلم انه قال * الذهب بالذهب مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا

(لايسألون الناس الحافا) الحاحا وهو ان يلازم المسؤل حتى يعطيه من قولهم لحفنى من فضل لحافه اى اعطانى من فضل ماعنده والمعنى انهم لايسألون وان سألوا عن ضرورة لم يلحوا وقيل هو نفى للامرين كقوله * على لاحب لايهتدى بمناره * ونصبه على المصدر فانه كنوع من السؤال او على الحال (وما تنفقوا من خير فان الله به عليم) ترغيب فى الانفاق وخصوصا على هؤلاء (الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرّا وعلانية) اى يعمون الاوقات والاحوال بالخير نزلت فى ابى بكر رضى الله تعالى عنه تصدّق باربعين الف دينار عشرة بالليل وعشرة بالنهار وعشرة بالسرّ وعشرة بالعلانية وقيل فى علىّ رضى الله تعالى عنه لم يملك الا اربعة دراهم تصدّق بدرهم ليلا ودرهم نهارا ودرهم سرا ودرهم علانية وقيل فى ربط الخيل فى سبيل الله والانفاق عليها (فلهم اجرهم عند ربهم ولاخوف عليهم ولاهم يحزنون) خبر الذين ينفقون والفاء للسببية وقيل للعطف والخبر محذوف اى ومنهم الذين ولذلك جوز الوقف على وعلانية (الذين يأكلون الربا) اى الآخذون له وانما ذكر الاكل لانه اعظم منافع المال ولان الربا شائع فى المطعومات وهو زيادة فى الاجل بان يباع مطعوم بمطعوم اونقد بنقد الى اجل او فى العوض بان يباع احدهما باكثر منه من جنسه

والتمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا والحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا والشعير بالشعير مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا والملح بالملح مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا * هذه رواية محمد في كتاب البيوع وزاد في كتاب الصرف كيل بكيل في التمر والحنطة والشعير والملح ووزن بوزن في الذهب والفضة فهذا الخبر دل على حرمة ربا الفضل في الاشياء الستة التي ورد فيها النص ثم ان جمهور الفقهاء ذهبوا الى ان حرمة ربا الفضل غير مقصورة على هذه الاشياء الستة بل هي ثابتة في غيرها بالعلة الجامعة اذ من المعلوم انه لا يمكن تعدية الحكم من محل النص الى غير محل النص الا بتعليل الحكم الثابت في محل النص بعلة ثابتة في غير محل النص ثم اختلفوا في ان الوصف الذي يعلل به حرمة الربا في الاشياء الستة ماهو فذهب الشافعي رحمه الله تعالى الى ان العلة في حرمة الربا الطعم في الاشياء الاربعة الحنطة والشعير والتمر والملح وفي اتحاد الجنس في الذهب والفضة النقدية والثمنية فيثبت الربا عنده في جميع الاشياء المطعومة من الثمار والفواكه والبقول والادوية مكيلة كانت او موزونة مطعومة او مشروبة وماليس بمطعوم من الوزنيات لا يثبت فيه الا في الذهب والفضة اذ ليس في سائر الموزونات طعم ولا ثمنية فيجوز بيع الحديد بالحديد متفاضلا عنده وذهب ابو حنيفة رحمه الله تعالى الى ان العلة اجتماع القدر والجنس والقدر هو الكيل فيما يكال والوزن فيما يوزن فعلة الربا في الاشياء الاربعة الكيل مع الجنس وفي الدراهم والدنانير الوزن مع الجنس فيثبت الربا في جميع المكيلات مطعوما كان او غير مطعوم كالجص والنورة ونحوهما وفي جميع الموزونات ثمنا كان او مثمنا كالحديد والنحاس والقطن ونحوها * وذهب مالك رحمه الله تعالى الى ان العلة هي الاقتيات والادخار فيتعدى الحكم الى كل مقتات ومدخر والمصنف اشار الى جميع ماذكر من مذهب الشافعي رحمه الله تعالى بما هو اوجز عبارة واتم تحقيقا حيث قال وهو زيادة في الاجل او في العوض فان الاموال الربوية اذا قوبلت بجنسها يحرم كون احد العوضين ازيد من الآخر ويحرم ايضا ان يكون احدهما نقدا والآخر مؤجلا ﴿ قوله على لغة ﴾ قرأ حمزة والكسائي الربا بالامالة لمكان كسر الراء والباقون بالتفخيم لفتحة الباء والف الربا في المصاحف تكتب بالواو وانت مخير في كتابتها بالالف والواو والياء كذا في التفسير الكبير ولام الربا واو لقولهم ربا يربو فلذلك ثنى بالواو وتكتب بالالف وجوز الكوفيون تثنيته بالياء وكذلك كتابته قالوا الكسر اوله ولذلك اماله والمراد بالتفخيم في قول المصنف ان تلفظ الالف بما يكون بين الواو والالف بامالة الالف الى مخرج الواو كما هو لغة بعض القوم فكتب الف ربا واوا ابناء على لغتهم والقياس ان يقتصر على الواو في الكتابة لانه في مقام الالف لكن كتبت الالف بعدها تشبيها الثلث الواو بواو الجمع ﴿ قوله الا قياما كقيام المصروع ﴾ اشارة الى ان الكاف في محل النصب على انه صفة مصدر محذوف ويتخبطه يفعله وهو بمعنى الثلاثي اي يخبطه وتفعل بمعنى فعل كثير نحو تقسمه بمعنى قسمه وتقطعه بمعنى قطعه وهو مأخوذ من خبط البعير باخفافه اذا ضرب بها الارض والعشواء الناقة التي في بصرها ضعف فانها اذا مشت تضرب بيدها الارض من غير اتساق ولا تتوقى شيأ وخبط الرجل اذا طرح نفسه حيث كان لينام وخبطت الشجرة خبطا اذا ضربتها بالعصا ليسقط ورقها والخباط بالضم كالجنون وليس به تقول منه تخبطه الشيطان اي افسده كذا في الصحاح ﴿ قوله وهو وارد على ما يزعمون ان الشيطان يخبط الانسان فيصرع ﴾ حاشى من المصنف ان ينكر وجود الجن ويبني كلامه هذا على انكاره وكيف يتأتى للمؤمن انكار وجود الشيطان والقرآن العظيم ينطق بوجوده فضلا عن الاحاديث لكنه انكر ان يكون للشيطان تأثير في بدن الانسان بان يمسه حقيقة ويطأه برجله فيصرعه ويجنه بناء على ان الشيطان ليس له قدرة على ذلك ولم يسلطه الله تعالى على ابدان بني آدم واجسادهم ولم يجعل له سبيلا الا الى ان يوسوس في صدورهم لكن العرب لما زعموا ان المس والصرع يضافان الى الشيطان والجن حقيقة وردت الآية الكريمة على زعمهم وفي الكبير قال الجبائي الناس يقولون المصروع انما حدثت به تلك الحالة لان الشيطان يمسه ويصرعه وهو باطل لان الشيطان ضعيف لا يقدر على صرع الناس ويدل عليه وجوه احدها قوله تعالى حكاية عن الشيطان وماكان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي وهذا صريح في انه ليس للشيطان قدرة على الصرع والقتل والايذاء وثانيها ان الشيطان ليس كثيف الجسم والا وجب ان نشاهده اذ لو كان كثيفا ويحضر ثم لا يرى جاز ان يكون بحضرتنا شموس ورعود وبروق وجبال ونحن لا نراها وذلك جهالة عظيمة لانه لو كان جسما كثيفا كيف يمكنه ان يدخل في باطن بدن الانسان ولو لم يكن جسما كثيفا لكان جسما لطيفا كالهواء ومثل ذلك يمتنع ان يكون فيه صلابة وقوة فيمتنع ان يكون قادرا على ان يصرع الانسان ويقتله وثالثها لو كان الشيطان يقدر

ا كتب بالواو كالصلاة للتفخيم على لغة
دت الالف بعدها تشبيها بواو الجمع
يقومون) اذا بعثوا من قبورهم
كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان) الا قياما
ام المصروع وهو وارد على ما يزعمون
لشيطان يخبط الانسان فيصرع والخبط
ب على غير اتساق كخبط العشواء

على ان يصرع ويقتل لصح ان يفعل مثل معجزات الانبياء وذلك يجرّ الى الطعن فى النبوّة ورابعها ان الشيطان لوقدر على ذلك فلم لايصرع جميع المؤمنين ولم لايخبطهم مع شدّة عداوته لاهل الايمان ولم لايغصب اموالهم ويفسد احوالهم ويزيل عقولهم وكل ذلك ظاهر الفساد واحتج القائلون بان الشيطان يقدر على هذه الاشياء بامرين الاوّل ماروى ان الشياطين فى زمان سليمان عليه السلام كانوا يعملون له مايشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجوابى وقدور راسيات على مانطق به التنزيل* والجواب عنه تعالى كثف اجسامهم فى زمان سليمان عليه السلام فعند ذلك قدروا على هذه الاعمال الشاقة وكان ذلك من جملة معجزات سليمان عليه السلام والثانى ان هذه الآية وهو قوله تعالى يتخبطه الشيطان من المس صريح فى ان تخبطه من الشيطان وسبب مسه والجواب ان الشيطان يمسه بالوسوسة المؤذية التى يحدث عندها الصرع وهو قول ايوب عليه الصلاة والسلام انى مسنى الشيطان بنصب وعذاب وانما يحدث الصرع عند تلك الوسوسة لان الله تعالى خلقه عند ضعف الطبع وغلبة السوداء عليه فلاجرم يخاف ويفزع عند تلك الوسوسة كما يفزع الجبان فى الموضع الخالى ولهذا المعنى لايوجد هذا الخبط فى الفضلاء الكاملين واهل الحزم والعقل وانما يوجد فيمن به نقص فى الدماغ وخلل فى المزاج فهذا جملة كلام الجبائى فى هذا الباب وسلك صاحب الكشاف سبيل شيخه قال صاحب الانتصاب هذا من تخبط الشيطان بالقدرية وزعماتهم فى الحديث * مامن مولود يولد الا يمسه الشيطان فيستهل صارخا الامريم وابنها لقول امها وانى اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم* وفى الاحاديث مثل ذلك كثير ولوحمل المصنف رحمه الله تخبط الشيطان ومسه على ظاهرهما بناء على ماذهب اليه اهل السنة من ان لهم تعرّضا لبعض الانسان وتأثيرا فى بعض افعالهم لكان احسن والله اعلم ﴿قوله اى الجنون﴾ فسر المس بالجنون لكون الجنون اثر مس الشيطان كأن الشيطان يمس الانسان فيجنه كانه يتخبطه ويطأه برجله فيخبله فسمى الجنون مسا وخبطة ويقال مس الرجل فهو ممسوس وبه مس مثل جنّ فهو مجنون اى ضربته الجن ومسته فصار مخبلا مجنونا والخبل الفاسد العقل والخبال الفساد الذى يعترى الحيوان فيورثه اضطرابا كالجنون والخبل نقصان فى العقل ﴿قوله ولذلك﴾ اى ولاجل انهم يزعمون ان الجن تمسه فتخبله قيل جن لمن اختلط عقله اى تخبطته الجن ومسته فصار كذلك ﴿قوله وهو متعلق بلا يقومون﴾ فيه بحث لانه فسر القيام بالبعث من القبور وفسر المس بالجنون فيكون المعنى على تقدير تعلق من المس بلا يقومون انهم لايقومون فى الآخرة لاجل مابهم من الجنون الا كما يقوم المصروع وهذا بعيد اذ ليس بهم جنون فى الآخرة ولامس الا ان يجعل المس بمعنى الجنون مستعارا للحالة الشبيهة بالجنون الحاصلة لهم بسبب اكل الربا فى الدنيا كما روى ان الناس اذا بعثوا من قبورهم خرجوا مسرعين لقوله تعالى يخرجون من الاجداث سراعا الا اكلة الربا فانهم يقومون ويسقطون كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس وذلك لانهم اكلوا الربا فى الدنيا فاربى الله تعالى فى بطونهم يوم القيامة حتى اثقلهم فهم ينهضون ويسقطون ويريدون الاسراع ولايقدرون بسبب ثقل بطونهم لالانهم مجنون حقيقة وقال بعض المفسرين ان اكلة الربا يبعثون يوم القيامة مجنونين حقيقة ويكون ذلك علامة مختصة بهم يعرف اهل الموقف بتلك العلامة انهم آكلوا الربا فى الدنيا فعلى هذا يكون معنى الآية انهم يقومون من قبورهم مجانين كمن اصابه الشيطان بالجنون ﴿قوله اويقوم﴾ اى لايقومون الاقياما مثل قيام المصروع من مسه وجنونه او يتخبط اى يتخبطه من الجنون والمس ﴿قوله فيكون﴾ متفرّع على كل واحد من قوله أو يقوم او يتخبطه فان المس على كل واحد من التقديرين حال المصروعين لاحال اكلة الربا بخلاف مااذا تعلق من المس بلا يقومون فان المس حينئذ حال اكلة الربا كما ذهب اليه من قال انهم يبعثون يوم القيامة مجانين حقيقة بسبب اكلهم الربا فى الدنيا كما اشار اليه المصنف رحمه الله بقوله من المس الذى بهم بسبب اكل الربا ﴿قوله نظموا الربا والبيع فى سلك واحد فاستحلوه استحلاله﴾ حيث قالوا اشتراء شئ بعشرة ثم بيعه باحد عشر حلال فكذا بيع العشرة باحد عشر ينبغى ان يكون حلالا اذ لافرق بين الصورتين فى العقل هذا فى ربا الفضل وقالوا فى ربا النسيئة لوباع الذى يساوى عشرة فى الحال باحد عشر الى سنة او شهر جاز فكذا اذا اعطى العشرة باحد عشر الى شهور ينبغى ان يجوز اذ لافرق بينهما فى العقل لان احدهما انما جاز لحصول التراضى من الجانبين فلم لايجوز الآخر بتراضى العاقدين والعقود انما شرعت لدفع الحاجة وكما تحقق الحاجة الى احدهما تحقق بالنسبة الى الآخر ايضا فينبغى ان يكون كل واحد منهما جائزا وحلالا فهذه

(من المس) اى الجنون وهذا ايضا من زعماتهم ان الجنى يمسه فيختلط عقله ولذلك قيل جنّ الرجل وهو متعلق بلا يقومون اى لايقومون من المس الذى بهم بسبب اكل الربا او يقوم او يتخبط فيكون نهوضهم وسقوطهم كالمصروعين لالاختلال عقلهم ولكن لان الله اربى فى بطونهم مااكلوه من الربا فاثقلهم (ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا) اى ذلك العقاب بسبب انهم نظموا الربا والبيع فى سلك واحد لافضائهما الى الربح فاستحلوه استحلاله

شبه القوم فى استحلال الربا فاجابهم الله تعالى بقوله واحل الله البيع وحرّم الربا وتلخيص الجواب ان ماذكرتم فيه معارضة للنص بالقياس وذلك لايجوز لانه من عمل ابليس فانه تعالى لما امره بالسجود لآدم عليه السلام عارض النص بالقياس فقال انا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين وتمسك نفاة القياس بهذه الآية فقالوا لوكان الدين بالقياس لكانت هذه الشبهة لازمة فلما ابطلت علمنا ان الدين بالنص لابالقياس وفرّق القفال بينهما فقال من باع ثوبا يساوى عشرة بعشرين وقبله الآخر برضاه فقد اخذ البائع العشرين فى مقابلة ما اعطاه من الثوب فلم يكن فيه اخذ مال الغير بغير عوض بخلاف ما اذا باع العشرة بالعشرين فان البائع قد اخذ العشرة الزآئدة من غير عوض ولايمكن ان يقال انه اخذها فى مقابلة الامهال والاجل لان الامهال ليس مالا ولاشيأ يشار اليه حتى يجعل عوضا من العشرة الزآئدة فافترقا ﴿قوله وكان الاصل انما الربا مثل البيع﴾ لان الكلام فى اثبات حل الربا بالقياس على حل البيع وحق القياس ان يشبه محل الخلاف بمحل الوفاق وحل البيع متفق عليه ولما ارادوا قياس الربا عليه كان حق النظم ان يقال انما الربا مثل البيع لكنهم عكسوه للمبالغة فى استحلاله حيث رمزوا بابراز محل النزاع فى صورة المشبه به الى امتناعهم عن تشبيهه بمحل الاتفاق عادلين الى ادعاء التشابه والتماثل بينهما فى جميع الوجوه المطلوبة وعدم جواز تخصيص احد المثلين بالحل والآخر بالحرمة ﴿قوله والفرق﴾ اى بين المقيس والمقيس عليه بين كما نقله القفال آنفا وحصوله ان السلع مطلوبة لاعيانها بخلاف الاثمان والنقود فجاز ان رغب المشترى للسلعة باضعاف قيمتها لخصوصية فى عينها ولايوجد هذا المعنى فى النقود فيضيع الزآئد المدفوع فيها مجانا ﴿قوله انكار لتسويتهم﴾ يريد ان قوله تعالى واحل الله البيع من كلام الله تعالى اخبر بانه احل هذا وحرّم ذلك فلا محل لهذه الجملة من الاعراب وقال بعضهم هذه الجملة من تتمة قول الذين يأكلون الربا فيكون فى محل النصب بالقول عطفا على المقول وهو بعيد لان جعله من كلام الكفار يستلزم ارتكاب الحذف والاضمار اما بان يحمل قولهم هذا على الاستفهام على سبيل الاستبعاد او على حكايتهم اياه عن المسلمين والاضمار خلاف الاصل وعلى الاوّل لايحتاج الى الاضمار فكان اولى ﴿قوله تقدم اخذه التحريم﴾ يعنى ان سلف بمعنى مضى وتقدم وفاعله ومفعوله محذوفان واشار بلام التمليك الى ان ما اخذه قبل مجئ الموعظة والتحريم فهو ملك لايجب عليه ردّه الى مالكه الاوّل لان آية التحريم انما تؤثر فى حرمة ما وقع بعد نزولها ولاتؤثر فى حرمة الافعال الواقعة قبل نزولها فيملك القابض ما قبضه قبله ومالم يقبضه بعد فلا يجوز له اخذه وانما له رأس ماله فقط كما بينه بقوله وان تبتم فلكم رؤس اموالكم ﴿قوله اذ الظرف غير معتمد على ما قبله﴾ على تقدير ان لاتكون من موصولة والاعتماد شرط فى عمل الظرف عند سيبويه بخلاف الاخفش فان الاعتماد ليس بشرط فى عمل الظرف عنده فكلمة ما فى محل الرفع على انها فاعل الظرف على التقديرين عند الاخفش وكلمة من سوآء كانت شرطية وهو الظاهر او موصولة فى محل الرفع بالابتدآء وقوله فله ما سلف هو الخبر فان كانت شرطية فالفاء واجبة وان كانت موصولة فهى جائزة ﴿قوله يجازيه على انتهائه﴾ يعنى ان من انتهى عما نهى عنه بعد ما جاءته الموعظة يجازى يوم القيمة على حسب اختلاف حاله فى قبول الموعظة وصدق نيته فى الانتهاء وقيل ليس المعنى امرجزآئه الى الله تعالى بل المعنى امر حكمه الى الله تعالى يأمره وينهاه ويحل له ويحرّم عليه على حسب مشيئته واقتضاء حكمته وليس له من امر نفسه شئ ولااعتراض لكم فيما حكم به عليكم ثم انه تعالى لما رغب بالآيات المتقدمة فى اعطاء الصدقات ثم بالغ فى الزجر عن اخذ الربا شرع الآن فى جواب ماحملهم على اخذ الربا والامتناع عن التصدّق بانهم انما اخذوا الربا زعما ان ذلك يزيد اموالهم وامتنعوا عن التصدّق زعما انه ينقص ما عندهم فبين الله تعالى انه وان كان زيادة فى الحال الا انه نقصان فى الحقيقة والمآل وان الصدقة وان كانت نقصانا فى الصورة الا انها زيادة فى الحقيقة والمعنى فقال تعالى يمحق الله الربا ويربى الصدقات والمحق نقصان الشئ حالا بعد حال فان آخذ الربا وان كثر ماله فانه تؤول عاقبته الى الفقر وزوال البركة من ماله قال عليه الصلاة والسلام «الربا وان كثر فالى قل» فان الفقرآء الذين يشاهدون ان المربى يأخذ اموالهم بسبب الربا يلعنونه ويبغضونه ويدعون عليه وذلك يكون سببا لزوال الخير والبركة عنهما فى نفسه وماله فضلا عما يتفرع عليه من نقص عرضه وقدره وتوجه مذمة الناس اليه وسقوط عدالته وزوال امانته وقسوة قلبه وغلظته واشتهاره باسم الفسق المؤدّى الى المحق فى الآخرة قال ابن عباس رضى الله عنه معنى هذا المحق ان الله تعالى لايقبل منه صدقة ولاجهادا ولاحجا ولاصلاة وقد ثبت فى الحديث ان الاغنياء يدخلون الجنة بعد الفقرآء بخمسمائة عام فاذا كان

الاصل انما الربا مثل البيع ولكن عكس
كأنهم جعلوا الربا اصلا وقاسوا به
والفرق بين فان من اعطى درهمين
ضيع درهما ومن اشترى سلعة تساوى
بدرهمين فلعل مساس الحاجة
اوتوقع رواجها يجبر هذا الغبن
حل الله البيع وحرّم الربا) انكار
تهم وابطال للقياس لمعارضته النص
جاءه موعظة من ربه) فمن بلغه
من الله تعالى وزجر بالنهى عن الربا
ى) فاتعظ وتبع النهى (فله ماسلف)
خذه التحريم ولايسترد منه وما فى
الرفع بالظرف ان جعلت من موصولة
دآء ان جعلت شرطية على رأى
اذ الظرف غير معتمد على ماقبله
ه الى الله) يجازيه على انتهائه ان كان
ول الموعظة وصدق النية وقيل
فى شأنه ولااعتراض لكم عليه
عاد) الى تحليل الربا اذ الكلام فيه
ك اصحاب النار هم فيها خالدون)
فروا به (يمحق الله الربا) يذهب الله
ويهلك المال الذى يدخل فيه

ويربي الصدقات) يضاعف ثوابها ويبارك فيما اخرجت منه وعنه عليه الصلاة والسلام ان الله يقبل الصدقة فيربيها كما يربي احدكم مهره وعنه عليه الصلاة والسلام ما نقصت زكاة من مال قط (والله لا يحب) لا يرتضي او لا يحب محبته للتوابين (كل كفار) مصرّ على تحليل المحرّمات (اثيم) منهمك في ارتكابه (ان الذين آمنوا) بالله ورسوله وبما جاءهم منه (وعملوا الصالحات واقاموا الصلاة وآتوا الزكاة) عطفهما على ما يعمهما لانافتهما على سائر الاعمال الصالحة (لهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم) من آت (ولا هم يحزنون) على فائت (يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا) واتركوا بقايا ما شرطتم على الناس من الربا (ان كنتم مؤمنين) بقلوبكم فان دليله امتثال ما امرتم به روي انه كان لثقيف مال على بعض قريش فطالبوهم عند المحل بالمال والربا فنزلت (فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله) اي فاعلموا بها من اذن بالشيء اذا علم به وقرأ حمزة وعاصم في رواية ابن عياش فآذنوا اي فأعلموا بها غيركم من الاذن وهو الاستماع فانه من طرق العلم وتنكير حرب للتعظيم وذلك يقتضي ان يقاتل المربي بعد الاستتابة حتى يفيء الى امر الله كالباغي ولا يقتضي كفره روي انها لما نزلت قال ثقيف لا يدي لنا بحرب الله ورسوله (وان تبتم) من الارباء واعتقاد حله (فلكم رؤس اموالكم لا تظلمون) باخذ الزيادة (ولا تظلمون) بالمطل والنقصان ويفهم منه انهم ان لم يتوبوا فليس لهم رأس مالهم وهو سديد على ما قلنا اذ المصرّ على التحليل مرتد وماله فيء (وان كان ذو عسرة) وان وقع غريم ذو عسرة وقرئ ذا عسرة اي وان كان الغريم ذا عسرة (فنظرة) فالحكم نظرة او فعليكم نظرة او فليكن نظرة وهي الانظار وقرئ فناظره على الخبر اي فالمستحق ناظره بمعنى منتظره او صاحب نظرته على طريق النسب او على الامر اي فسامحه بالنظرة (الى ميسرة) يسار وقرأ نافع وحمزة بضم السين وهما لغتان كمشرقة ومشرقة وقرئ بهما مضافين بحذف التاء عند الاضافة كقوله واخلفوك عد الامر الذي وعدوا

الغنى من الوجه الحلال كذلك فانك بالغنى من الوجه الحرام واباء الصدقات ايضا يكون على وجهين بتضعيف ثوابها في الآخرة وبالقاء البركة فيما اخرجت منه فان من كان لله كان الله تعالى له فان الانسان مع فقره وحاجته اذا توكل على الله تعالى واحسن الى عبيده فان الله تعالى لا يتركه ضائعا جائعا في الدنيا بل يزيد كل يوم في جاهه وذكره الجميل ويميل قلوب الناس اليه ﴿قوله مصرّ منهمك﴾ اشارة الى ما في لفظ كفار اثيم من معنى المبالغة فان الكفار ابلغ من الكافر والاثيم ابلغ من الآثم وقوله عند ربهم ابلغ من ان يقال على ربهم لان المتبادر من الاوّل ان اجرهم نقد حاضر عند ربهم لا يمنعهم من الوصول اليه الا انهم لم يصلوا الى دار الجزاء والحساب والمتبادر من الثاني ان ذلك ليس بنقد بل هو دين في ذمة ربهم ولا شك ان الاوّل اقوى وافضل ﴿قوله واتركوا بقايا ما شرطتم﴾ يعني ان ما قبضتم مما شرطتم على الناس من الربا فهو لكم لا يسترد منكم واما ما بقي منه على الناس فلا تأخذوا منه شيأ وليس لكم الان تأخذوا رؤس اموالكم ﴿قوله بقلوبكم﴾ اشارة الى وجه جعل المخاطبين ممن يشك ويتردد في ايمانهم بعد ندائهم بقوله يا ايها الذين آمنوا يعني ان المعنى يا ايها الذين آمنوا بلسانهم ان كنتم مؤمنين بقلوبكم فليتحقق فيكم ثمرات الايمان ودلائله من امتثال ما امرتم به والانتهاء عما نهيتم عنه قال مقاتل نزلت الآية في اربعة اخوة من ثقيف مسعود وعبد ياليل وخبيب وربيعة ابناء عمر والثقفي كانوا يداينون بني المغيرة من قريش فلما ظهر النبيّ عليه الصلاة والسلام على الطائف اسلم الاخوة ثم طلبوا رباهم من بني المغيرة فانزل الله تعالى هذه الآية وقيل خطاب لاهل مكة كانوا يربون فلما اسلموا عند فتح مكة امرهم الله تعا ان يأخذوا رؤس اموالهم دون الزيادة ﴿قوله من الاذن وهو الاستماع﴾ يقال اذن له اذنا اي استمع قال الشاعر

* ان يسمعوا ريبة طاروا بها فرحا * مني وما سمعوا من صالح دفنوا *
* صم اذا سمعوا خيرا ذكرت به * وان ذكرت بشر عندهم اذنوا *

اي استمعوا ثم يقال اذن بالشيء يأذن اذنا بمعنى علم به يعلم وآذنته بالشيء فاذن به اي اعلمته به فعلم فهو مجاز من قبيل تسمية الشيء باسم سببه لان الاستماع طريقه وسببه وقرآءة فآذنوا بالمد وكسر الذال تقتضي معنى فأذنوا ساكنة الهمزة مفتوحة الذال لان الشخص لا يكون مأذونا لغيره حتى يكون آذنا في نفسه قال الامام المصرّ على اخذ الربا ان كان الامام قادرا على اخذه وقهره بغير حرب قبضه واجرى فيه حكم الله تعالى من التعزير والحبس الى ان يظهر منه التوبة وان كان المصرّ ممن له عسكر وشوكة حاربه الامام كما يحارب الفئة الباغية وكما حارب ابو بكر الصدّيق رضي الله عنه مانعي الزكاة وكذا القول لو اجمعوا على ترك الاذان وترك دفن الموتى يفعل بهم ما ذكرناه وقال ابن عباس رضي الله عنهما من عامل بالربا يستتاب فان تاب والا يضرب عنقه ﴿قوله قال ثقيف لا يدي لنا بحرب الله ورسوله﴾ اي لا طاقة لنا عبر عن الطاقة باليد لان المباشرة والدفاع انما يكون باليد ومن عجز عن الدفع صار كأن يديه معدومتان حذفت نون التثنية من يدين لاضافته الى ضمير المتكلم الا انه اقحم اللام بينهما لتأكيد الاضافة وعند ابن الحاجب تحذف النون تشبيها بالمضاف ﴿قوله وان وقع غريم ذو عسرة﴾ يريد أن كان تامة بمعنى وقع ووجد فتتم بفاعلها ولا تحتاج الى خبر منصوب والعسرة اسم بمعنى الاعسار يقال اعسر الرجل اذا صار الى حالة العسرة وهي الحالة التي يتعسر فيها وجود المال والنظرة اسم بمعنى الانظار وهو الامهال قال تعالى رب أنظرني اي أمهلني ﴿قوله فالحكم نظرة﴾ على ان الفاء فاء جواب الشرط ونظرة خبر مبتدأ محذوف وقوله او فعليكم نظرة على ان نظرة مبتدأ خبره محذوف او هي فاعل فعل محذوف اي فليكن نظرة وقرأ العامة نظرة على وزن نبقة وقرئ نظرة بتسكين العين وهي لغة تميمية يقولون كبد في كبد وكتف في كتف وقرأ عطاء فناظره اي فصاحب الحق منتظره على ان ناظر اسم فاعل اضيف الى ضمير ذي العسرة اي صاحب نظرة على طريقة النسب نحو مكان عاشب وباقل بمعنى ذو عشب وذو بقل وروي عن عطاء ايضا انه قد قرأ فناظرة بتاء التأنيث على وزن فاعلة وقد خرّجها ابو اسحق الزجاج على انها مصدر نحو كاذبة وخائنة في قوله تعالى ليس لوقعتها كاذبة وقوله يعلم خائنة الاعين وعن عطاء ايضا فناظره على الامر بمعنى فسامحه بالنظرة وياسره بها والميسرة مفعلة بمعنى اليسار الذي هو ضدّ الاعسار يقال ايسر الرجل فهو موسر اي صار الى حالة يتيسر له فيها وجود المال وضم السين وفتحها لغتان فيها كمقبرة ومقبرة ومشرقة ومشرقة الا ان الفتح هو المشهور

لان مفعلة بضم العين نادر فى كلام العرب وقرئ بضم السين وفتحها مضافا الى ضمير الغريم فيحذف تاء مفعلة لاجل الاضافة ﴿قوله وقرأ عاصم﴾ اى قرأ وان تصدقوا بتخفيف الصاد والباقون بتثقيلها واصل القرآءتين واحد وهو ان تتصدقوا فحذف عاصم احدى التاءين والباقون ادغموا التاء الثانية فى الصاد وحذف مفعول التصدق للعلم به اى وان تتصدقوا برؤس اموالكم على من اعسر من غرمائكم خيرلكم من الانظار او مما تأخذون روى انه لما نزل قوله تعالى وان تبتم فلكم رؤس اموالكم الآية قال بنوا عمر والمداينون بل نتوب الى الله تعالى فانه لاطاقة لنا بحرب الله ورسوله فرضوا برؤس المال فشكابنوا المغيرة العسرة وقالوا أخرونا الى ان ندرك الغلات فأبوا ان يؤخروا فانزل الله تعالى وان كان ذو عسرة يعنى وان كان الذى عليه الدين معسرا فنظرة الى ميسرة وهذه الجملة وان كانت خبرية صورة لكن المراد بها الامر بالانظار اى أنظروه الى اليسار والسعة ﴿قوله تعالى واتقوا يوما﴾ انتصب يوما على المفعول به لا على الظرف لانه ليس المعنى واتقوا فى هذا اليوم لكن المعنى تأهبوا للقيامة بما تقدمون من العمل الصالح ومثله فكيف تتقون ان كفرتم يوما يجعل الولدان شيبا اى فكيف تتقون هذا اليوم الذى هذه صفته مع الكفر بالله تعالى * قال الامام نزلت هذه الآية فى العظماء الذين كانوا يعاملون بالربا وكانوا اصحاب ثروة وجلادة وانصار واعوان وكان يجرى بينهم التغلب على الناس بسبب قوتهم فاحتاجوا الى مزيد زجر ووعيد وتهديد حتى يمتنعوا عن الربا واخذ اموال الناس بالباطل فلاجرم توعدهم الله تعالى بهذه الآية وخوفهم على اعظم الوجوه وقرأ ابو عمرو ترجعون بفتح التاء مبنيا للفاعل والباقون بضم التاء مبنيا للمفعول والرجوع يستعمل لازما ومتعديا وعليه خرجت القرآءتان وليس المراد بالرجوع الى الله تعالى مايتعلق بالجهة والمكان فان ذلك محال على الله تعالى وليس المراد الرجوع الى حفظه وعلمه لانه تعالى معهم اين ما كانوا لكن كل مافى القرآن من الرجوع الى الله تعالى فله معنيان الاول ان للانسان ثلاث حالات مرتبة فالاولى كونهم فى بطون امهاتهم لا يملكون نفعهم ولا ضرهم بل المتصرف فيهم ليس الا الله تعالى والثانية بعد خروجهم من البطون فالمتكفل باصلاح احوالهم فى اول الامر الابوان ثم بعد ذلك يتصرف بعضهم فى بعض بحسب الظاهر والثالثة بعد الموت وهناك لايتصرف فيهم الا الله تعالى فكأنه بعد الخروج من الدنيا عاد الى الحالة التى كان عليها قبل الدخول فى الدنيا فهذا معنى الرجوع الى الله تعالى الثانى ان المراد يرجعون الى مااعدلهم من ثواب وعقاب ﴿قوله وعن ابن عباس رضى الله عنهما﴾ وذلك لانه عليه الصلاة والسلام لما حج نزلت يستفتونك وهى آية الكلالة ثم نزل وهو واقف بعرفة اليوم اكملت لكم دينكم ثم نزل واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله فقال جبرائيل عليه الصلاة والسلام يامحمد ضعها على رأس مائتين وثمانين آية من سورة البقرة وعاش رسول الله عليه الصلاة والسلام بعدها احدا وثمانين يوما وقيل احدا وعشرين يوما وقال ابن جريج تسع ليال وقيل ثلاث ساعات ومات يوم الاثنين لليلتين خلتا من شهر ربيع الاول حين زاغت الشمس سنة احدى عشرة من الهجرة ﴿قوله اذا عاملته نسيئة﴾ اى بمافيه دين من احد الجانبين سواء كان معطيا اياه عينا او آخذا منه عينا كما تقول بايعته اذا بعت منه شيأ او باع منك شيأ فلا يرد ان يقال المداينة مفاعلة وحقيقتها ان يحصل من كل واحد منهما دين وذلك بيع الدين بالدين وهو باطل بالاتفاق وذلك لان المداينة بمعنى المعاملة بمافيه دين لا تقتضى مقابلة الدين بالدين واعلم ان البياعات على اربعة اوجه احدها بيع العين بالعين وذلك ليس بمداينة البتة والثانى بيع الدين بالدين وهو باطل فلا يدخل تحت الآية فبقى قسمان وهما بيع العين بالدين وهو بيع الشئ بالثمن مؤجلا وبيع الدين بالعين وهو المسمى بالسلم وكلاهما داخلان تحت هذه الآية على قول اكثر المفسرين وقال ابن عباس رضي الله عنهما انما نزلت فى السلم لانه عليه الصلاة والسلام قدم المدينة وهم يسلفون بالثمار السنتين والثلاث وقال عليه الصلاة والسلام من اسلف فليسلف فى كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم ونقل الامام عن اهل اللغة ان القرض غير الدين لان القرض ان يقرض الانسان دراهم او دنانير او حبا او تمرا او ماشبه ذلك ولا يجوز فيه الاجل ويقال من الدين أدان اذا باع سلعته بثمن الى اجل ودان بدين اذا اقرض وادّان اذا استقرض ووجه ارتباط هذه الآية بماقبلها انه تعالى لما حث على الانفاق فى سبيل الله تعالى وهدد على اخذ الربا واكله بالغ الآن فى الوصاية لحفظ المال الحلال والاحتياط فى امره لكونه سببا لمصالح المعاش والمعاد وقال القفال ألفاظ القرآن جارية فى الاكثر على الاختصار لكن فى هذه الآية بسط شديد ألا ترى انه قال اولا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى

(فاكتبوه)

وان تصدقوا) بالابراء وقرأ عاصم بتخفيف
صاد (خيرلكم) اكثر ثوابا من الانظار
و خيرمما تأخذون لمضاعفة ثوابه ودوامه
قيل المراد بالتصدق الانظار لقوله عليه
صلاة والسلام لايحل دين رجل مسلم
يؤخره الا كان له بكل يوم صدقة
ان كنتم تعلمون) مافيه من الذكر الجميل
الاجر الجزيل (واتقوا يوما ترجعون
ه الى الله) يوم القيامة او يوم الموت
أهبوا لمصيركم اليه وقرأ ابوعمرو ويعقوب
ح التاء وكسر الجيم (ثم توفى كل نفس
كسبت) جزاء ما عملت من خير او شر
وهم لايظلمون) بنقص ثواب وتضعيف
ناب وعن ابن عباس رضى الله عنهما انها
ر آية نزل بها جبريل عليه السلام وقال
عها فى رأس المائتين والثمانين من البقرة
عاش رسول الله صلى الله عليه وسلم بعدها
دا وعشرين يوما وقيل احدا وثمانين
ما وقيل سبعة ايام وقيل ثلاث ساعات
ياايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين) اى
ا داين بعضكم بعضا تقول داينته اذا
ملته نسيئة معطيا او آخذا

فاكتبوه ثم قال ثانيا وليكتب بينكم كاتب بالعدل ثم قال ثالثا ولا يأب كاتب ان يكتب كما علمه الله وكان هذا كالتكرير لقوله وليكتب بينكم كاتب بالعدل لان العدل هو ماعلمه الله تعالى ثم قال رابعا فليكتب وهذا اعادة للامر الاوّل ثم قال خامسا وليملل الذى عليه الحق لان الكاتب بالعدل انما يكتب مايملى عليه ثم قال سادسا وليتق الله ربه وهذا تأكيد ثم قال سابعا ولايبخس منه شيأ وهذا كالمستفاد من قوله وليتق الله ربه ثم قال ثامنا ولاتسأموا ان تكتبوه صغيرا اوكبيرا الى اجله وهو ايضا تأكيد لمامضى ثم قال تاسعا ذلكم اقسط عندالله واقوم للشهادة وادنى ان لاترتابوا وكل ذلك ليس الالاجل المبالغة فى التوصية بحفظ المال الحلال وصونه عن الهلاك والبوار ليتمكن الانسان بواسطته من الانفاق فى سبيل الله تعالى والاعراض عن مساخط الله تعالى من الربا ونحوه والمواظبة على تقوى الله تعالى ونظير هذه الآية من بعض الوجوه قوله تعالى فى سورة النساء ولاتؤتوا السفهاء اموالكم التى جعل الله لكم قياما لحث على الاحتياط فى امر المال محافظة للفائدة التى خلقه الله تعالى لاجلها

قوله وفائدة ذكر الدين مع ان قوله اذاتداينتم بدين يدل عليه ان التداين كما يطلق على المعاملة المشتملة على الدين يطلق ايضا على معنى المجازاة كما فى قولهم كماتدين تدان * فذكر قوله بدين ليتعين المعنى المراد ولايذهب الوهم الى معنى المجازاة **قوله ويعلم تنوّعه الى المؤجل والحال** عطف على قوله ان لايتوهم يعنى ان الفائدة الثانية فى ذكر الدين ان تنكيره يدل على ابهامه وتناوله لانواع متعددة ثم اذا وصف بقوله الى اجل تكون هذه الصفة مخصصة لاحد نوعيه فيكون ذكره وسيلة الى العلم بتنوّعه الى حال ومؤجل على ان يكون الى اجل متعلقا بمحذوف هو صفة لقوله بدين والى العلم بان الدين هو الباعث على الكتبة فانه لماقيدت المعاملة التى جعلت شرطا للكتبة بان يحصل فيها دين فقد علم ان الباعث للكتبة فى الحقيقة هو القيد المذكور لامطلق المعاملة فانه اذا وقعت المعاملة بالدين ولم يكتبه فالظاهر انه ينسى الكمية فربما يتوهم ازدياد الحق فيطلب الزيادة ظلما وربما يتوهم النقصان فيترك الحق مجانا وكل واحد من الامرين ضرر يتضرر به العاقدان او احدهما ينشأ من عدم الكتبة واما اذا كتبت كمية الدين وكيفيته الواقعة فقد حصل الامن من تلك المحذورات **قوله ويكون مرجع الضمير فاكتبوه** يعنى ان المقصود بالكتبة هو الدين وهو القدر المعلوم الثابت فى الذمة فلولم يذكر قوله بدين وقيل اذا تداينتم الى اجل فاكتبوه لعاد ضمير فاكتبوه اماالى نفس المداينة المدلول عليها بقوله اذاتداينتم او الى اجل وكل منهماليس مقصودا بالكتبة فوجب ان يقال اذاتداينتم الى اجل فاكتبوا الدين تنصيصا على المقصود بالكتبة لكن حينئذ تفوت الفوائد المذكورة المرتبة على ذكر قوله بدين ويفوت الحسن الكائن فيما عليه نظم التنزيل ومن جملة وجوه الفوات استطالة مايربط الجزائية بالشرط والاجل فى اللغة هو الوقت المضروب لانقضاء الامر واجل الدين هو الوقت المعين لحلول وقت ادائه فى المستقبل * فان قيل المداينة لاتكون الا مؤجلة فما فائدة ذكر الاجل بعد ذكر المداينة * فالجواب انما ذكر الاجل ليمكن ان يصفه بقوله مسمى ولابد من توصيف الاجل بكونه مسمى ليعلم ان من حقه ان يكون معلوما كالتوقيت بالسنة والشهر والايام فلوقال الى الحصاد او الدراس اورجوع الحاج لم يجز لعدم التسمية * قال الامام امر الله تعالى فى المداينة بامرين احدهما الكتبة بقوله فاكتبوه والثانى الاستشهاد بقوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم وفائدة الكتبة والاشهاد ان مايدخل فيه الاجل وتتأخر فيه المطالبة يتخلله النسيان ويدخله الجحد فصارت الكتابة كالسبب لحفظ المال من الجانبين لان صاحب الدين اذا علم ان حقه قدقيد بالكتابة والاشهاد تحرّز من طلب الزيادة ومن تقديم المطالبة على حلول الاجل ومن عليه الدين اذا عرف ذلك تحرّز من الجحود واخذ قبل حلول الاجل فى تحصيل المال ليتمكن من ادائه وقت حلول الاجل فلماحصل فى الكتبة والاشهاد هذه الفوائد لاجرم امر الله تعالى به ثم ان جمهور الفقهاء المجتهدين ذهبوا الى ان الامر ههنا محمول على الندب وقالوا انا نرى جمهور المسلمين فى جميع ديار الاسلام يبيعون بالاثمان المؤجلة من غير كتبة ولااشهاد وذلك اجماع على عدم وجوبهما ثم انه تعالى لما امر بكتبة هذه المداينة اعتبر فى تلك الكتبة شرطين الشرط الاوّل ان يكون الكاتب عدلا وهو قوله تعالى وليكتب بينكم كاتب بالعدل والشرط الثانى قوله وليملل الذى عليه الحق وقول المصنف من يكتب بالسوية اشارة الى ان قوله بالعدل متعلق بكاتب صفة له اى كاتب مأمون على مايكتب يكتب بالسوية اى بالعدل والاحتياط لايزيد على مايجب ان يكتب ولاينقص ويكتب بحيث لايخص احد العاقدين بالاحتياط دون الآخر بل يكتب بحيث يكون كل واحد من الخصمين آمنا من ابطال حقه ويتحرّز عن الالفاظ المجملة المتنازع

وفائدة ذكر الدين ان لايتوهم من التداين المجازاة ويعلم تنوّعه الى المؤجل والحال فانه الباعث على الكتبة ويكون مرجع الضمير فاكتبوه (الى اجل مسمى) معلوم بالايام والاشهر لابالحصاد وقدوم الحاج (فاكتبوه) لانه اوثق وادفع للنزاع والجمهور على انه استحباب وعن ابن عباس ان المراد به السلم وقال لما حرّم الله الربا اباح السلم (وليكتب بينكم كاتب بالعدل) من يكتب بالسوية لايزيد ولاينقص وهو فى الحقيقة امر للمتداينين باختيار كاتب فقيه دين حتى يجيء مكتوبه موثوقا به معدّلا بالشرع

في المراد بها فهو امر للمتداينين باختيار الكاتب الفقيه العالم بالشروط ليكون مكتوبه معدّلا بالشرع حاملا للاحتياج وقت الحاجة وظاهر قوله تعالى ولا يأب كاتب ان يكتب كما علمه الله فليكتب يدل على انه يحرم على كل كاتب ان يمتنع عن الكتبة وانه يجب الكتبة على كل من كان كاتبا واشار المصنف بقوله ولا يمتنع احد من الكتاب ان يكتب مثل ما علمه الله تعالى الى ان متعلق الايجاب هو ان يكتب كما علمه الله تعالى على معنى ان الكاتب على تقدير ان يكتب فالواجب عليه ان يكتب كما علمه الله تعالى وان لا يخل بشرط من الشرائط وان لا يدرج فيه قيدا يخل بالمقصود لانه لو كتبه من غير مراعاة هذه الشرائط اختل ماهو المقصود من الكتبة وضاع مال صاحب الحق فكأنه قيل للكاتب ان كنت تكتب فاكتب على العدل واعتبر من الشرائط ما اعتبره الله تعالى ﴿قوله او لا يأب احد ان ينفع الناس بكتابته الخ﴾ اشارة الى ان هذا الامر ليس للايجاب بل هو لارشاد الكاتب الى ما هو اولى له والمعنى انه تعالى لما علمه قوانين الكتبة وطريق احياء حقوق المسلمين فالاولى له ان يكتب تحصيلا لمهم اخيه المسلم شكرا لتلك النعمة ﴿قوله والاملال والاملاء واحد﴾ يقال امل يمل املالا واملى يملي املاء ويقال امللت وامليت قيل هما لغتان بمعنى واحد وهو الاعتراف باللسان والقاء اقراره بالحق وقدره وجنسه وصفته واجله ونحو ذلك على الكاتب ويشهد على ذلك كله ليكتبه الكاتب كما اقرّ وقيل الياء في املى وامليت بدل من احد المثلين كما في تقضى البازي والحق يجوز ان يكون مبتدأ وعليه خبرا مقدما عليه ويجوز ان يكون فاعلا للجار قبله لاعتماده على الموصول الذي هو فاعل ليملل ومفعوله محذوف اى ليملل من عليه الحق الكاتب ما عليه من الحق لحذف المفعولان للعلم بهما ﴿قوله تعالى وليتق الله ربه﴾ اى كل واحد من المملي والكاتب بان يقرّ احدهما ويكتب الآخر بمبلغ المال وبتفاصيل الخصوصيات المعتبرة في العقد ولا يبخس اى لا ينقص منه شيأ لا يبخس المملي شيأ من الحق ولا الكاتب شيأ مما املى عليه والمصنف استفاد الحصر من قوله تعالى وليملل الذي عليه الحق بان جعل الكلام مسوقا لتعيين الفاعل لا للالزام بنفس الفعل حيث قال ولكن المملي من عليه الحق بناء على شهادة المقام واقتضائه الدلالة على الحصر الا انه لم يقدم الفاعل اكتفاء بتعليق الحكم بالوصف فان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية واختصاص الحكم بما تحقق فيه الوصف لان الاصل عدم علة اخرى ﴿قوله ناقص العقل مبذرا﴾ فسر السفيه بالعاقل البالغ الذي بلغ غير رشيد فكان في عقله خفة ونقصان كما فسره به ابو يوسف ومحمد والشافعي رحمهم الله فانهم يرون الحجر عليه بناء على انه مبذر لماله مضيع له بسفهه فيبطل تصرفه ويقوم وليه مقامه واستدلوا بهذه الآية فانه تعالى جعل ولاية الاملال من الوليّ في حق السفيه كما في حق الصبي فلو كان يجوز املاله بنفسه لما حوّل ذلك الى غيره واما ابو حنيفة رحمه الله فلا يرى الحجر عليه فيصح اقراره وعقوده وتجاراته لان السفه الذي هو وضع الاشياء في غير موضعها وايثار المعاصي على طاعة الله تعالى حاصل في جملة الكفرة وكثير من المؤمنين ولم يظهر الحجر عليهم ولا القضاء بابطال عقودهم ولو كان تصرّف السفيه باطلا وكان الحجر عليه واجبا لما جاز للامّة ان يتفقوا على تجويز تصرّفهم والامتناع عن الحجر عليهم وقد وصف الله تعالى هذه الامّة بانهم خير امة وبانهم الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر فدل ذلك على ان السفه بالمعنى المذكور لا يوجب الحجر عن التصرّفات الشرعية ولا يمنع جوازها ﴿قوله صبيا او شيخا مختلا﴾ اى مختل الجسم والعقل لما تخلل كلمة او بين هذه الالفاظ الثلاثة اعني السفيه والضعيف ومن لا يستطيع ان يمل اقتضى ذلك كونها امورا متغايرة فكان المعنى ان من عليه الحق اذا اتصف باحدى هذه الصفات الثلاث المتغايرة فليملل وليه بالعدل فلذلك فسر السفيه بناقص العقل ضعيف الرأي من البالغين الذين لا يحسنون الاخذ والاعطاء على سنن العقل ومقتضاه وفسر الضعيف بالصغير والشيخ الخرف الفاقدين للعقل بالكلية وظاهر ان المجنون ملحق بهما وداخل تحت الضعيف وفسر من لا يستطيع ان يمل بمن لا يقدر على الاقرار لآفة في لسانه او لجهله باللغة فمن عليه الحق اذا اتصف باحد هذه الاوصاف لا يصح منه الاملاء والاقرار فلا بدّ ان يقوم غيره مقامه وقيم العاجز عن التصرّف بنفسه من يقوم مقامه وصيا كان او عصبة كالاب والجدّ ونحوهما يقال ترجم كلامه اذا فسره بلسان آخر ومنه الترجمان والجمع التراجم مثل زعفران وزعافر ويقال ترجمان وذلك ان تضم التاء اتباعا لضم الجيم ﴿قوله وهو دليل جريان النيابة في الاقرار﴾ اعلم ان اقرار الوكيل على موكله لا يجوز مطلقا عند الشافعي رحمه الله ويجوز مطلقا عند ابي يوسف رحمه الله ويجوز عند القاضي لا غير عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله واما اقرار غيره فلا يجوز مطلقا عند الكل فلذلك اشار الى الاعتذار بقوله ولعله مخصوص

لايأب كاتب) ولا يمتنع احد من الكتاب
ان يكتب كما علمه الله) مثل ما علمه من
بة الوثائق او لا يأب احد ان
ع الناس بكتابته كما نفعه الله بتعليمها
وله واحسن كما احسن الله اليك
ليكتب) تلك الكتابة المعلمة امر بها
النهي عن الاباء عنها تأكيدا ويجوز
تعلق الكاف بالامر فيكون النهي
الامتناع منها مطلقة ثم الامر بها مقيدة
ليملل الذي عليه الحق) ولكن المملي
عليه الحق لانه المقرّ المشهود عليه والاملال
الاملاء واحد (وليتق الله ربه) اى المملي
الكاتب (ولا يبخس) ولا ينقص (منه شيأ)
من الحق او مما املى عليه (فان كان الذي
ه الحق سفيها) ناقص العقل مبذرا
ضعيفا) صبيا او شيخا مختلا (او لا يستطيع
مل هو) او غير مستطيع للاملال بنفسه
س او جهل باللغة (فليملل وليه بالعدل)
الذي يلي امره ويقوم مقامه من قيم ان كان
يا او مختل عقل او وكيل او مترجم ان كان
مستطيع وهو دليل جريان النيابة
لاقرار ولعله مخصوص بما تعاطاه القيم
لوكيل

بمايتعاطاه القيم والوكيل والترجمان اذا اقرّ عن قبل من لايستطيع ان يمل بنفسه بين يديه و صدّقه المقرّ عنه كان ذلك بمنزلة اقراره بنفسه ووحد ضمير وليه مع سبق الثلاثة لانه لماتخلل بينهم كلمة او كان المعنى ولىّ احد الثلاثة لانه لايكون فى الحادثة الواحدة الا واحد منهم وقيل المراد بوليه هو صاحب الحق والمعنى ان الذى عليه الحق ان كان متصفا باحدى هذه الصفات الثلاث فليملل صاحب الحق بالعدل اى بالصدق والحق والانصاف بين يدى من عليه الحق لئلا يزيد على الحق شيأ فان زاد او نقص انكر عليه صاحبه ولولم يكن اقرار ولى الحق بين يدى من عليه الحق لم يكن لقبول اقراره وجه لانه مدّع وقول المدّعى لايؤثر فى حق خصمه ولما كان الاملال والكتبة لايفيدان بدون الاشهاد على الاقرار وانمايفيد ان اذا وقع الاقرار عند الشهود لكى يتمكن صاحب الحق بالشهود من تحصيل حقه عند الجحود قال تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم والسين فيه يجوز ان تكون للطلب اى اطلبوا شهيدين وشهادتهما على الدين ويجوز ان يكون استفعل بمعنى افعل نحو استعجل بمعنى اعجل واستيقن بمعنى ايقن فيكون استشهدوا بمعنى اشهدوا والشهيد فعيل بمعنى الشاهد واتى بلفظ المبالغة للايماء الى عدالة الشاهد وكونه غير متهم فى شهادته ﴿قوله وهو دليل اشتراط اسلام الشهود﴾ لانه وصف الشهيدين بكونهما من رجال المخاطبين بقوله ياايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى والكافر ليس بعضا من المؤمنين وحرية الشهود تستفاد من قوله تعالى ولايأب الشهدآء اذا مادعوا اذ يفهم منه ان الشهود يجب عليهم الذهاب الى موضع الشهادة وقد انعقد الاجماع على ان العبد اذا لم يأذن له السيد حرم عليه الذهاب فلايكون العبد اهلا للشهادة ﴿قوله فليشهد رجل﴾ على ان يكون ارتفاع مابعد الفاء على انه فاعل فعل محذوف وقوله او فالمستشهد رجل على انه خبر مبتدأ محذوف قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى شهادة النساء مع الرجال مقبولة فيما عدا الحدود والقصاص كالنكاح والطلاق والعتاق وتقبل فى الاموال ايضا اتفاقا حجة ابى حنيفة رحمه الله انه تعالى ذكر التداين وذكر الاجل فى التداين والاجل ليس بمال ثم اجاز شهادتهن فى التداين وفى الاجل الذى ليس بمال الا انهنّ لما جبلن على السهو والغفلة ونقصان العقل لم تقبل شهادتهنّ فيماندرئ بالشبهات وهو الحدّ والقصاص بخلاف سائر الاحكام فانها تثبت مع الشبهة والفقهاء قالوا شرآئط قبول الشهادة عشرة ان يكون حرّا بالغا مسلما عدلا عالما بمايشهد به ولايجرّ بتلك الشهادة منفعة الى نفسه ولايدفع بها مضرّة عن نفسه ولايكون معروفا بكثرة الغلط ولابترك المروءة ولايكون بينه وبين من يشهد عليه عداوة وقيل سبعة الاسلام والحرّية والعقل والبلوغ والعدالة والمروءة وانتفاء التهمة ﴿قوله علة اعتبار العدد﴾ اى فى المرأتين كأنه قيل فلتشهد امرأتان او فالمستشهد امرأتان لأن تضل او ارادة ان تضل احداهما فأن فى قرآءة العامة هى ان المصدرية الناصبة للفعل بعدها واصل الضلالة فى اللغة الغيبوبة يقال ضل الماء فى اللبن اذا غاب ومعنى ان تضل ان تغيب احدى المرأتين عن حفظ شهادتها او تغيب شهادتها عنها فتقول الاخرى لها هل تذكرين يوم شهدنا فى موضع كذا وعندنا فلان او فلانة حتى تذكر صاحبتها الشهادة التى احتملتها ﴿قوله والعلة فى الحقيقة التذكير﴾ جواب عما يقال كيف يكون ضلال احداهما علة لاعتبار تعدّد المرأة التى تشهد مع الرجل او يكون ضلالها مراد الله تعالى على حسب التقديرين المذكورين والجواب ظاهر ونظيره هذا الاسلوب قولك اعددت الخشبة ان تميل الحائط فأدعمه واعددت السلاح ان يجيئ عدوّ فادفعه فليس اعدادك الخشبة لان تميل الحائط ولا اعدادك السلاح لان يجيئ عدوّ وانما هو للادعام اذا مالت وللدفع اذا جاء العدوّ ﴿قوله وقرأ حمزة ان تضل على الشرط﴾ فلاتكون فتحة تضل للاعراب بل هى فتحة لالتقاء الساكنين لان اللام الاولى ساكنة بادغامها فى الثانية والثانية ساكنة للجزم فحرّكت الثانية عند الادغام هربا من التقاء الساكنين ﴿قوله فتذكر﴾ اى بتشديد الكاف ورفع الرآء جواب الشرط ولايعمل حرف الشرط فيما بعد الفاء والظاهر ان هذه الجملة الشرطية مستأنفة لبيان كون المرأتين بمنزلة رجل واحد كان قائلا قال ماحال الامرأتين جعلتا بمنزلة رجل واحد فاجيب بهذه الجملة ﴿قوله وابن كثير وابو عمرو ويعقوب فتذكر﴾ اى بسكون الذال وتخفيف الكاف ونصب الرآء من اذكرته اى جعلته ذاكرا الشئ بعد نسيانه فان المراد بالضلال هنا النسيان فهمزة اذكرته للنقل والتعدية والفعل قبل النقل متعدّ الى واحد فلابدّ بعد النقل من مفعول آخر وليس فى الآية الامفعول واحد فلابدّ من القول بان الثانى محذوف والتقدير فتذكر احداهما الاخرى الشهادة بعد نسيانها ان نسيت ﴿قوله لادآء الشهادة او التحمل﴾ كل واحد من المفعول

(واستشهدوا شهيدين) واطلبوا ان يشهد على الدين شاهدان (من رجالكم) من رجال المسلمين وهو دليل اشتراط اسلام الشهود واليه ذهب عامة العلماء وقال ابو حنيفة تقبل شهادة الكفار بعضهم على بعض (فان لم يكونا رجلين) فان لم يكن الشاهدان رجلين (فرجل وامرأتان) فليشهد رجل او فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا مخصوص بالاموال عندنا وبما عدا الحدود والقصاص عند ابى حنيفة (ممن ترضون من الشدآء) لعلمكم بعدالتهم (ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى) علة اعتبار العدد اى لاجل ان احداهما ان ضلت الشهادة بان نسيتها ذكرتها الاخرى والعلة فى الحقيقة التذكير ولما كان الضلال سببا له نزل منزلته كقولهم اعددت السلاح ان يجيئ عدوّ فادفعه وكأنه قيل ارادة ان تذكر احداهما الاخرى ان ضلت وفيه اشعار بنقصان عقلهنّ وقلة ضبطهنّ وقرأ حمزة ان تضل على الشرط فتذكر بالرفع وابن كثير وابو عمرو ويعقوب فتذكر من الاذكار (ولايأب الشهدآء اذا مادعوا) لادآء الشهادة او التحمل وسموا شهدآء قبل التحمل تنزيلا لمايشارف منزلة الواقع ومامزيدة

الصريح ليأبى وغير الصريح لدعوا محذوف و التقدير ولا يأب الشهدآء اداآء الشهادة عند احتياج صاحب الحق الى ادآئهم اياها اذا مادعوا لادآئها او ولا يأب الشهدآء تحمل الشهادة اذا مادعوا لتحملها و اختار القفال الثانى حيث قال كما امر الكاتب ان لايأبى الكتابة كذلك امر الشاهد ان لايأبى تحمل الشهادة لان كل واحد منهما من مكارم الاخلاق لتضمنه احياء حق المسلم وقضاء حاجته وهو ماندب اليه الشرع حيث ورد ان الله تعالى فى عون العبد مادام العبد فى عون اخيه المسلم وتسميتهم شهدآء قبل تحمل الشهادة من قبيل تسمية الشئ باسم مايأول اليه كما فى نحو من قتل قتيلا ﴿قوله ولا تملوا﴾ يعنى ان السأم و السآمة الملل من الشئ و الضجر منه ومن كثرت مداناته فاحتاج الى ان يكتب لكل دين صغيرا او كبيرا كتابا فربما يتضجر من ان يكتب لكل دين كتابا فنهى عن ذلك و المقصود من الآية الحث على الكتابة قل المال او كثر فان النزاع فى المال القليل ربما ادى الى فساد عظيم وجناح شديد ﴿قوله وقيل كنى بالسأم عن الكسل﴾ ولعل هذا القائل انما حمله على العدول عن حمل السامة على حقيقتها انه زعم ان حقيقة السامة انما تكون بعد الشروع فى العمل الممتد الذى لا ينقطع الا بعد سعى بليغ و مجاهدة طويلة و من لم يشرع فى شئ لايقال له انه سئم او مل فلا يصح حمل قوله ولا تسأموا ان تكتبوه على حقيقتها لانهم لم يشرعوا فى الكتابة بعد حتى يتصور منهم حقيقة الملالة فلابد ان يجعل كناية عن الكسل اى لاتكسلوا ان تكتبوه صغيرا كان او كبيرا و عدل عن لفظ الكسل لان الكسل من صفات المنافق لقوله تعالى فى حق المنافقين و اذا قاموا الى الصلاة قاموا كسالى و النهى عن الشئ انما يصح اذا كان الوصف المنهى عنه من شأن المنهى وليس من شأن المؤمن الاتصاف بالكسل فلا ينبغى نهيه عن الكسل قال عليه الصلاة و السلام * لايقول المؤمن كسلت و انما يقول ثقلت * ولم يرض المصنف بهذا التوجيه بناء على ان الملل من الشئ لايلزم ان يكون بالنسبة الى خصوص الفعل المشروع فيه بل يجوز ان يكون من كثرة المزاولة بامثاله وسائر افراد انواعه كما اشار اليه بقوله فلا تملوا من كثرة مداينانكم وقوله صغيرا او كبيرا حال من الهاء فى تكتبوه اى على اى حال كان الحق قليلا او كثيرا و على اى حال كان الكتاب مختصرا او مشبعا وقوله تعالى الى اجله الظاهر انه متعلق بمحذوف اى ان تكتبوه مستقرا فى ذمة من عليه الحق الى اجله ﴿قوله اكثر قسطا﴾ القسط بالكسر العدل ولا شك ان رعاية ماندب الله تعالى اليه اعدل من تركه قال الجوهرى القسوط الجور والعدول عن الحق يقال قسط يقسط قسوطا قال تعالى واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا و القسط بالكسر العدل تقول منه اقسط الرجل فهو مقسط ومنه قوله تعالى ان الله يحب المقسطين انتهى كلامه فيكون همزة اقسط للسلب كهمزة اشكيته و بناء اقسط لايجوز ان يكون من قسط لانه ماجاء بمعنى عدل بل معناه جار و انصرف عن الحق وكذلك اقوم لايجوز ان يكون مبنيا من قام لان معناه ليس اكثر قياما بل هو بمعنى اكثر اقامة فهما مبنيان من اقسط و اقام و بناء افعل من الرباعى شاذ مخالف للقياس و يتوصل الى بناء اسم التفضيل مما ليس بثلاثى مجرد بنحو اشد و اكثر نحو اشد استخراجا و اكثر دحرجة لكن سيبويه جوز بناءه من افعل مع كونه شاذا نحو اعطاهم للدينار و الدرهم و اولاهم للمعروف فيجوز كون اقسط و اقوم مبنيين من اقسط و اقام ويجوز ان لايكونا مأخوذين من الفعل بل من الاسم وهو قاسط و قويم الاول بمعنى ذى قسط و عدل على بناء النسب مثل لابن و تامر و الثانى بمعنى مستقيم واسم التفضيل المبنى منهما يكون بمعنى اعدل و اكثر استقامة فان افعل التفضيل ربما لايكون له فعل كما ذكر فى المفصل نحو احنك الشاتين ﴿قوله كما صحت فى التعجب﴾ حيث يقال مااقومه و مااقوله تنزيلا له منزلة الاسماء الجامدة لمشابهته اياها فى الجمود و الاسماء التى ليست بمشتقة من الفعل لاتعل لخفتها الا اذا كانت على وزن الفعل كما تقرر فى الصرف ﴿قوله واقرب فى ان لاتشكوا﴾ فانه قد يشك فى امر مما يتعلق بعقد المداينة و اذا رجعوا الى المكتوب زال الارتياب و لفظ اقرب و ادنى لايتعدى بنفسه فلابد من تقدير حرف الجر قيل هو اللام اى ادنى لئلا ترتابوا وقيل هو الى وقال المصنف هو فى فقد بين الله تعالى للكتبة ثلاث فوآئد الاولى كونها اقسط و اعدل عند الله تعالى و اكثر تأدية الى مرضاته لان الحق اذا كان مكتوبا بجميع قيوده و تفاصيله كان أدعى الى صدق العاقدين و ابعد عن الجهل و الكذب و ما يتفرع عليهما من المفاسد فكان اعدل عند الله تعالى و الفائدة الثانية كونها اثبت للشهادة و اعون على اقامتها فان الكتاب بذكر الشهود و يكون سببا لحفظ الحادثة و تذكرها فتكون شهادتهم اقوم من ان يشهدوا على ظن و تخمل و الفرق بين الفائدتين ان الاولى

(ولاتسأموا ان تكتبوه) ولا تملوا من كثرة مداناتكم ان تكتبوا الدين او الحق او الكتاب وقيل كنى بالسأم عن الكسل لانه صفة المنافق ولذلك قال عليه السلام لايقول المؤمن كسلت (صغيرا او كبيرا) صغيرا كان الحق او كبيرا او مختصرا كان الكتاب او مشبعا (الى اجله) الى وقت حلوله الذى اقر به المديون (ذلكم) اشارة الى ان تكتبوه (اقسط عند الله) اكثر قسطا (واقوم للشهادة) واثبت لها و اعون على اقامتها و هما مبنيان من اقسط و اقام على غير قياس او من قاسط بمعنى ذى قسط و قويم و انما صحت الواو فى اقوم كما صحت فى التعجب لجموده (وادنى ان لاترتابوا) واقرب فى ان لاتشكوا فى جنس الدين و قدره و اجله و الشهود و نحو ذلك

(متعلقة)

متعلقة بمرضاة الله تعالى والثانية متعلقة بتحصيل مصلحة الدنيا فان صلاح حال كل واحد من العاقدين منوط بكون الشهادة اقوم والفائدة الثالثة كون الكتبة سببا لخلاص كل واحد من المتعاقدين من ضرر نفسانى فانه على تقدير عدم الكتبة يبقى كل واحد منهما فى فكر ان هذا الامر كيف كان وهذا الذى قلته كيف حاله هل كان صدقا او كذبا وكذا من شاهد حالهما ربما ينسب احدهما الى الكذب والتقصير فيقع فى اثم الغيبة والبهتان وما احسن هذه الفوآئد وضبطها وما فيها من الترتيب والمفضل عليه محذوف فى الجمع للعلم به والمعنى ان الكتب اقسط واقوم وادنى من عدم الكتب ﴿قوله والتجارة الحاضرة تعم المبايعة بدين او عين﴾ لان كون احد العوضين دينا ثابتا فى الذمة لاينافى كون نفس التجارة حاضرة لان التجارة عبارة عن التصرف فى المال لطلب الربح سوآء كان المال حاضرا او فى ذمة يقال تجر الرجل يتجر مثل نصر ينصر تجارة فهو تاجر والجمع تجار كصاحب وصحاب ويقال ايضا تجار بتشديد الجيم كفاجر وفجار فقوله تعالى الا ان تكون تجارة حاضرة لايمكن حمله على عمومه بل المراد ان يكون مايتجر فيه من الابدال ومعنى ادارتها بينهم معاملتهم فيها يدا بيد واستشهد لاضمار اسم كان بقول الشاعر

* بنى اسد هل تعلمون بلاءنا * اذا كان يوما ذا كواكب اشنعا *

اى اذا كان اليوم يوما والبلاء العناء والقتال يقال بلى فلان بلاء حسنا اذا قاتل مقاتلة محمودة واشنع صفة ليوم واليوم الاشنع يوم علا شره وارتفع هوله وكونه ذا كواكب كناية عن كونه مظلما يرى فيه الكواكب نهارا وكونه مظلما عبارة عن شدة الامر فيه فان شدة الامر يعبر عنها بالاظلام وجاز ان يكون المراد بكونه ذا كواكب انسداد ضوء الشمس بكثرة الغبار المرتفع بسبب اشتداد الحرب وامتدادها يخاطب بنى اسد ويقول هل تعلمون قتالنا فى اليوم المظلم الذى يرى فيه الكواكب ظاهرة لكثرة الغبار الساطع من شدة الحرب ﴿قوله هذا التبايع﴾ وهو التجارة الحاضرة قال اكثر المفسرين ان الكتابة وان رفعت عنهم فى التجارة الحاضرة لايرتفع عنهم الاشهاد لان الاشهاد من غير كتابة اخف مؤونة واقرب احتياطا ويحتمل ان يكون الامر بالاشهاد على التبايع مطلقا تاجرا كان او كاتبا وسوآء بدين او عين ﴿قوله يحتمل البناءين﴾ يعنى ان كلمة لا فى لايضار ناهية والفعل مجزوم بها الا انه فتحت الرآء الاخيرة لاجل الادغام وهربا من اجتماع الساكنين الا ان الفعل يحتمل ان يكون مبنيا للفاعل بان يكون اصله لايضارر بكسر الرآء الاولى فيكون الكاتب والشهيد هما الفاعلان للضرار ويكون المقصود نهيهما عن ضرار من له الحق اما الكاتب فبأن يزيد او ينقص او بترك الاحتياط واما الشهيد فبأن لايشهد او يشهد بحيث لايحصل منه نفع ويحتمل ان يكون مبنيا للمفعول ويكون اصله لايضارر بفتح الرآء ويكون الكاتب والشهيد قائمين مقام الفاعل ويكون الكلام نهيا لصاحب الحق عن ضرار الكاتب والشهيد بان يحملهما على ترك مهمهما حال اشتغالهما بها او بان لايعطى الكاتب حقه من الجعل او يحمل الشهيد مؤونة مجيئه من بلده الى مجلس الاداء ﴿قوله لاحق بكم﴾ اشارة الى ان بكم صفة لفسوق متعلق بمحذوف هو لاحق وينبغى ان يقدر كونا مطلقا اى فسوق مستقر بكم او ملتبس بكم او لاحق والفسوق مصدر بمعنى الخروج عن امر الله تعالى وطاعته وقوله تعالى ويعلمكم الله استئناف لبيان ان الله تعالى ينعم عليكم بتعليم مايكون ارشادا واحتياطا فى امر الدنيا والدين ثم انه تعالى لما بين فى الآية المتقدمة ان طريق الاستيثاق فى عقد المداينة هى الكتبة والاشهاد بين انه ربما يتعذر ذلك الطريق فى السفر امابان لايوجد الكاتب او يوجد لكن لايوجد آلات الكتابة وبين ان طريق الاستيثاق حينئذ هو اخذ الرهن وهو ابلغ فى باب الاستيثاق من الكتبة والاشهاد واشار المصنف الى ان مابعد الفاء فى قوله تعالى فرهان اما خبر مبتدأ محذوف او مبتدأ خبره محذوف او مرفوع بفعل مضمر وتعليق هذه الجملة على الشرط المذكور قبلها وان دل على انتفاء حكمها عند انتفاء الشرط على مذهب من يقول بمفهوم الشرط ويلزم منه ان لايجوز الارتهان فى الحضر وهو باطل لماثبت من انه عليه الصلاة والسلام رهن درعه فى الحضر لكنه ليس المقصود من صورة التعليق بيان توقف صحة الارتهان على السفر وعدم وجدان الكاتب بل انما علق على السفر لكونه مظنة لفقدان الكاتب والشهود غالبا وتعليق الحكم بناء على الغالب كثير منه قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم وليس الخوف شرطا لجواز القصر ومع ذلك علق القصر عليه بناء على الغالب واعواز الكتبة عدم الاقتدار عليها مع الاحتياج اليها يقال أعوزه الشئ اذا احتاج اليه مع فقده وعدم الاقتدار عليه وعوز الشئ عوزا اذا لم يوجد والاعواز الفقر ﴿قوله وقرأ ابن كثير وابو عمرو فرهن﴾ بضم الرآء والهاء جمع رهن نحو سقف

(الا ان تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ان لاتكتبوها) استثناء من الامر بالكتابة والتجارة الحاضرة تعم المبايعة بدين او عين وادارتها بينهم تعاطيهم اياها يدا بيد اى الا ان تتبايعوا يدا بيد فلا بأس ان لاتكتبوا لبعده عن التنازع والنسيان ونصب عاصم تجارة على انه الخبر والاسم مضمر تقديره الا ان تكون التجارة تجارة حاضرة كقوله

* بنى اسد هل تعلمون بلاءنا *
* اذا كان يوما ذا كواكب اشنعا *

ورفعها الباقون على انها الاسم والخبر تديرونها او على كان التامة (وأشهدوا اذا تبايعتم) هذا التبايع او مطلقا لانه احوط والاوامر التى فى هذه الآية للاستحباب عند اكثر الائمة وقيل انها للوجوب ثم اختلف فى احكامها ونسخها (ولا يضار كاتب ولا شهيد) يحتمل البناءين ويدل عليه انه قرئ ولايضارر بالكسر والفتح وهو نهيهما عن ترك الاجابة والتحريف والتغيير فى الكتبة والشهادة او النهى عن الضرار بهما مثل ان يعجلا عن مهم ويكلفا الخروج عما حد لهما ولايعطى الكاتب جعله والشهيد مؤونة مجيئه حيث كان (وان تفعلوا) الضرار او مانهيتم عنه (فانه فسوق بكم) خروج عن الطاعة لاحق بكم (واتقوا الله) فى مخالفة امره ونهيه (ويعلمكم الله) احكامه المتضمنة لمصالحكم (والله بكل شئ عليم) كرر لفظ الله فى الجمل الثلاث لاستقلالها فان الاولى حث على التقوى والثانية وعد بانعامه والثالثة تعظيم لشأنه ولانه ادخل فى التعظيم من الكناية (وان كنتم على سفر) اى مسافرين (ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة) فالذى يستوثق به رهان او فعليكم رهان او فليؤخذ رهان وليس هذا التعليق لاشتراط السفر فى الارتهان كما ظنه مجاهد والضحاك لانه عليه السلام رهن درعه فى المدينة من يهودى على عشرين صاعا من شعير اخذه لاهله بل لاقامة التوثق بالارتهان مقام التوثق بالكتابة فى السفر الذى هو مظنة اعوازها والجمهور على اعتبار القبض فيه غير مالك وقرأ ابن كثير وابو عمرو فرهن كسقف وكلاهما جمع رهن بمعنى مرهون وقرئ باسكان الهاء على التخفيف (فان أمن بعضكم بعضا) اى بعض الدائنين بعض المديونين واستغنى بامانته عن الارتهان

وسقف ولحد ولحد وقرأ الباقون فرهان بكسر الرآء والف بعد الهاء وهو ايضا جمع رهن وجمع فعل على فعال كثير مطرد نحو كعب وكعاب وكلب وكلاب وبغل وبغال وتمر وتمار ومن سكن ضمة الهاء في رهن فللتخفيف كما يقال في سقف سقف*اعلم ان الله تعالى جعل البياعات على ثلاثة اقسام بيع بكتاب وشهود وبيع برهن مقبوض للمرتهن محبوس عن مالكه الذى هو الراهن بحيث لا يمكن الراهن من الانتفاع برهنه ليحمله ذلك على قضاء الدين في اسرع الاوقات وبيع أمن فيه صاحب الحق من جحود من عليه الدين ومطله وتسويفه فلم يطالبه بالوثائق من كتبة الحق والاشهاد عليه والارتهان منه وقد ذكر الله تعالى القسمين الاولين بقوله اذا تداينتم بدين الآية وبقوله وان كنتم على سفر الآية ثم ذكر القسم الثالث بقوله فان امن بعضكم بعضا اى لم يخف خيانته وجحوده للحق اذ يقال امن فلان غيره اذا لم يكن خائفا منه فيكون الغير امينا ومؤتمنا ومأمونا في ظن فلان يقال امنته وائتمنته فهو مأمون ومؤتمن اى ان امن بعض اصحاب الحق بعض من عليه الحق فليؤد المديون الذى ائتمنه صاحب الحق ماعليه من الدين المضمون ولا يضيع ظن دائنه سمى الدين المضمون امانة لائتمان الدائن المديون على ذلك الدين ﴿قوله وقرئ الذى ايتمن﴾ اذا وقفت على الذى وابتدأت بما بعده قلت أوتمن بهمزة مضمومة بعدها واو ساكنة وذلك لان اصله أؤتمن مثل اقتدر بهمزتين الاولى للوصل والثانية فاء الكلمة وقد وقعت الثانية ساكنة بعد همزة اخرى مضمومة فوجب قلب الثانية بمجانس حركة الاولى فصار اوتمن واما في الوصل فتسقط همزة الوصل فتعود الهمزة الثانية الى حالها لزوال موجب قلبها واوا فيصير فليؤد الذى ائتمن وقرئ بقلب الهمزة الثانية ياء صريحة في الوصل لسكونها وكسرة ماقبلها فصار الذى ايتمن وقرئ بادغام الياء في التاء كما في اتسر اصله ايتسر والامانة مصدر استعمل ههنا بمعنى المفعول اى فليؤد الشئ المؤتمن عليه وانتصابه على انه مفعول به لقوله فليؤد قال بعضهم هذه الآية ناسخة للآيات المتقدمة الدالة على وجوب الاشهاد والكتابة واخذ الرهن والظاهر ان التزام النسخ من غير دليل يلجئ اليه خطأ فينبغي ان تحمل تلك الاوامر على الارشاد ورعاية الاحتياط وتحمل هذه الآية على الرخصة وعن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال ليس في آية المداينة نسخ ﴿قوله وفيه مبالغات﴾ اى في امر المؤتمن باداء امانته وباتقائه الله ربه مبالغات في ايجاب الاداء وذلك انه تعالى حين ما اوجب الاداء على المديون عبر عنه بالمؤتمن وعبر عما عليه من الدين بالامانة اشعارا بان الدائن لما عامله المعاملة الجميلة حيث اعتمد على امانته ولم يطالبه بما يستحكم به حقه من الكتابة والاشهاد كيف يليق به ان يقصر في اداء حقه بل يجب عليه ان لا ينكر ماعليه من الحق وان يباشر اداءه عند حلول الاجل وحذره بقوله وليتق الله من عقوبة التقصير في ادائه سواء كان تقصيره بانكار الحق او بتأخير ادائه ونحو ذلك وعبر عن متعلق التقوى باسم الله تعالى الجامع لجميع صفات القهر والعظمة والجلال ثم ابدل منه لفظة ربه تذكيرا له بان عصيان من رباه بانواع التربية ومخالفة حكمه في غاية القباحة والوقاحة ﴿قوله والشهادة شهادتهم على انفسهم﴾ فان اقرارهم على انفسهم بمنزلة الشهادة وقد سمى الله تعالى الاقرار شهادة في قوله كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم وفي قوله واشهدهم على انفسهم ﴿قوله اى يأثم قلبه﴾ على ان ضمير انه للكاتم وآثم مع فاعله خبر ان واسم الفاعل مع فاعله مفرد ليس بجملة عند البصريين وعمل اسم الفاعل لعدم كونه بمعنى الماضى ﴿قوله او قلبه يأثم﴾ على ان يكون قلبه مبتدأ مؤخرا وآثم خبرا مقدما والجملة الاسمية خبر ان ﴿قوله واسناد الاثم الى القلب﴾ يعنى ان كاتم الشهادة هو الشخص فيكون هو الآثم الا انه اسند الاثم الى قلبه وحده على طريق اسناد الفعل الى جزء من اجزاء البدن للاشارة الى كونه اعظم اسباب تحصيل ذلك الفعل فان اصل الاسم ينشأ من القلب ثم يشيع في البدن قال عليه الصلاة والسلام *ان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح بها سائر الجسد واذا فسدت فسد بها سائر الجسد الا وهى القلب * واسناد الفعل الى الجارحة التي بها الفعل ابلغ كما يسند الابصار الى العين فيقال هذا مما ابصرته عيني وسمعته اذني وعرفه قلبي فلذلك اسند الاثم ههنا الى القلب لان في اسناد الاثم الى القلب مبالغة في عظم الاثم من حيث ان القلب رئيس الاعضاء وافعاله اعظم الافعال فاسناد الاثم الى القلب يدل على انه اعظم الذنوب قيل ما اوعد الله تعالى على شئ كايعاده على كتمان الشهادة حيث قال فانه آثم قلبه ولم يذكر مثل هذا الوعيد في سائر الكبائر فان اثم القلب سبب لمسخه والله تعالى اذا مسخ قلبا جعله منافقا وطبع عليه نعوذ بالله من ذلك ﴿قوله وقرئ قلبه بالنصب﴾ على التشبيه بالمفعول به كقولك مررت برجل حسن وجهه وفي هذا الوجه خلاف بين النحاة فمذهب الكوفيين الجواز مطلقا اعنى نظما ونثرا ومذهب المبرد المنع مطلقا

(فليؤد الذى اؤتمن امانته) اى دينه سماه امانة لائتمانه عليه بترك الارتهان به وقرئ الذى ايتمن بقلب الهمزة ياء والذى تمن بادغام الياء في التاء وهو خطأ لان المنقلبة عن الهمزة في حكمها فلا تدغم (وليتق الله ربه) في الخيانة وانكار الحق وفيه مبالغات (ولا تكتموا الشهادة) ايها الشهود والمديونون والشهادة شهادتهم على انفسهم (ومن يكتمها فانه آثم قلبه) اى يأثم قلبه وقلبه يأثم والجملة خبر ان واسناد الاثم الى القلب لان الكتمان مقترفه ونظيره العين زانية والاذن زانية اوللمبالغة فانه رئيس الاعضاء وافعاله اعظم الافعال وكأنه قيل تمكن الاثم في نفسه وأخذ اشرف اجزائه وفاق سائر ذنوبه وقرئ قلبه بالنصب كحسن وجهه (والله بما تعملون عليم) تهديد

ومذهب سيبويه منعه فى النثر وجوازه فى الشعر وفى الكشاف وقرئ قلبه بالفتح كقوله سفه نفسه يريد انه منصوب على التميز وهذا مذهب الكوفيين فانهم لايوجبون ان يكون التميز نكرة ومنه عندهم الامن سفه نفسه وبطرت معيشتها خلافا للبصريين فان التميز عندهم لايكون الانكرة ﴿ قوله لترتب المغفرة والعذاب عليه ﴾ اى على العزم على ادخاله فى الوجود يريد ان قوله تعالى مافى انفسكم يتناول حديث النفس والخواطر الفاسدة التى ترد على القلب ولايتمكن من دفعها فالمؤاخذة تجرى مجرى التكليف بمالايطاق وهو وان جاز عقلا لكنه غير واقع لقوله تعالى وماجعل عليكم فى الدين من حرج واجاب عنه العلماء بان الخواطر الحاصلة فى القلب على قسمين منها مايوطن الانسان نفسه عليه ويعزم على اخراجه الى الوجود ومنها مالايكون كذلك بل يكون امورا خاطرة بالبال مع ان الانسان يكرهها ولايمكن دفعها عن النفس فالقسم الاوّل يكون مؤاخذا به والثانى لايكون مؤاخذا به فقوله تعالى يحاسبكم به الله حكم القسم الاوّل منها وجملة الامر ان عزم الكفر كفر وخطرة الذنوب من غير عزم معفوّة وعزم الذنوب اذا ندم عليه ورجع عنه واستغفر منه مغفور واما من همّ بسيئة ثم منعه مانع لاباختياره وهو ثابت على ذلك فانه لايعاقب على ذلك عقوبة فعله يعنى بالعزم على الزنى لايعاقب عقوبة الزنى وهل يعاقب على العزم عقوبة عزم الزنى قيل هو معفوّ لقوله عليه الصلاة والسلام * ان الله تعالى عفا عن امتى ماحدثت به انفسها مالم تعمل او تتكلم به * واكثرهم على ان الحديث فى الخطرة دون العزم وان المؤاخذة ثابتة فى العزم كذا قاله الامام ابومنصور رحمه الله تعالى وقرأ الاعمش يغفر بغير فاء مجزوما على البدل من يحاسبكم كقوله

* متى تأتنا تلم بنا فى ديارنا * تجد حطبا جزلا ونارا تأججا *

فان تلم اى تنزل بدل من تأتنا ابدل الفعل المجزوم من الفعل المجزوم كما يبدل الاسم من الاسم لاحتياج كل واحد من القبيلين الى البيان والحطب الجزل القوىّ الغليظ وتأججا اشتعلا وضمير التثنية للحطب والنار والمعنى انهم يوقدون غلاظ الحطب لتقوى نارهم فيراها الضيفان من بعيد فيقصدونها ﴿ قوله بدل البعض من الكل او الاشتمال ﴾ قيل ان اريد بقوله يحاسبكم به الله معناه الحقيق وهو تعداد حسناته وسيئاته كان قوله يغفر لمن يشاء بدل الاشتمال كقولك احب زيدا علمه وان اريد معناه المجازىّ كان يغفر بدل البعض كقولك ضربت زيدا رأسه وقيل ان اعتبر كل واحد من يغفر ويعذب كان بدل البعض من الكل وان اعتبر مجموعهما كان بدل الكل وان اعتبر اشتمال التفصيل على المجمل كان بدل الاشتمال وقيل ان جعل تفصيل المجمل الى جزئياته فهو بدل البعض على معنى ان المغفرة هى المحاسبة السهلة والتعذيب المناقشة فيها وقد جاء فى الحديث * من نوقش فى الحساب عذب * وان جعل الى ملابساته لافضائها الى ذا وذا وهو الاظهر كما لا يخفى فهو من بدل الاشتمال لما بين الله تعالى بقوله لله ما فى السموات ومافى الارض انه كامل الملك والملكوت وبين بقوله ان تبدوا مافى انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله انه كامل العلم والاحاطة ثم بين بقوله والله على كل شئ قدير انه كامل القدرة مستول على كل الممكنات بالقهر والتكوين والاعدام ولا كمال اعلى من هذه الكمالات والموصوف بها يجب على كل عاقل ان يكون منقادا له خاضعا لاوامره ونواهيه محترزا عن مساخطه وعصيانه اتبع ذلك بيان ان المؤمنين فى نهاية الانقياد والطاعة والخضوع لله تعالى وهو كمال العبودية واذا ظهر منه كمال المعبودية ظهر منا كمال العبودية اللهم حقق هذا المأمول وأعط هذا المسؤل فقال آمن الرسول وقال الزجاج لما ذكر الله عزوجل فى هذه السورة فرض الصلاة والزكاة والطلاق والايلاء والجهاد ختم السورة بذكر تصديق النبى عليه الصلاة والسلام والمؤمنين بجميع ذلك ﴿ قوله ولايخلو من ان يعطف المؤمنون ﴾ يعنى ان قوله والمؤمنون يجوز فيه وجهان احدهما انه مرفوع بالفاعلية عطفا على الرسول فيكون الوقف هناك ويدل على صحة هذا قرآءة على بن ابى طالب رضى الله عنه وآمن المؤمنون فاظهر الفعل ويكون قوله كل آمن جملة من مبتدأ وخبر يدل على انّ جميع من تقدم ذكره آمن بما ذكر وثانيهما ان يكون المؤمنون مبتدأ وكل مبتدأ ثانيا وآمن خبرا عن كل وهذا المبتدأ مع خبره خبر عن الاوّل فعلى هذا فلابدّ من رابط بين هذه الجملة وبين ما اخبربها عنه وتنوين كل لكونه نائبا عن الضمير الراجع الى المبتدأ الاوّل كاف فى ربط الخبرية كأنه قيل والمؤمنون كلهم آمن بالله الخ فعلى هذا لايحسن الوقف على قوله والمؤمنون ﴿ قوله يعنى القرءآن او الجنس ﴾ يعنى ان تعريف الاضافة فى قوله وكتابه يجوز ان يكون للعهد

(لله ما فى السموات وما فى الارض) خلقا وملكا (وان تبدوا مافى انفسكم او تخفوه) يعنى مافيها من السوء والعزم عليه لترتب المغفرة والعذاب عليه (يحاسبكم به الله) يوم القيامة وهو حجة على من انكر الحساب كالمعتزلة والروافض (فيغفر لمن يشاء) مغفرته (ويعذب من يشاء) تعذيبه وهو صريح فى نفى وجوب التعذيب وقد رفعهما ابن عامر وعاصم ويعقوب على الاستئناف وجزمهما الباقون عطفا على جواب الشرط ومن جزم بغير فاء جعلهما بدلا منه بدل البعض من الكل او الاشتمال كقوله

متى تأتنا تلم بنا فى ديارنا *
تجد حطبا جزلا ونارا تأججا *

وادغام الرآء فى اللام لحن اذ الرآء لاتدغم الا فى مثلها (والله على كل شئ قدير) فيقدر على الاحياء والمحاسبة (آمن الرسول بما انزل اليه من ربه) شهادة وتنصيص من الله تعالى على صحة ايمانه والاعتداد به وانه جازم فى امره غير شاك فيه (والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله) لايخلو من ان يعطف المؤمنون على الرسول فيكون الضمير الذى ينوب عنه التنوين راجعا الى الرسول والمؤمنين او يجعل مبتدأ فيكون الضمير للمؤمنين وباعتباره يصح وقوع كل بخبره خبر المبتدأ ويكون افراد الرسول بالحكم اما لتعظيمه او لان ايمانه عن مشاهدة وعيان وايمانهم عن نظر واستدلال وقرأ حمزة والكسائى وكتابه يعنى القرءآن او الجنس والفرق بينه وبين الجمع انه شائع فى وحدان الجنس والجمع فى جموعه ولذلك قيل الكتاب اكثر من الكتب

والمعهود هو القرآن ويجوز ان يكون للجنس وتعريف الجنس وان جاز اطلاقه على تعريف الحقيقة وتعريف العهد الذهنيّ الا ان المراد به ههنا تعريف الاستغراق واشار الى الفرق بين استغراق المفرد واستغراق الجمع بان استغراق المفرد يقتضي استيعاب الآحاد فلا يخرج فردما من آحاد الجنس بخلاف استغراق الجمع فانه انما يقتضي استيعاب الجموع فلا يخرج عنه جمع مامن الجموع ويجوز ان يخرج عن الحكم واحد واثنان ولذلك قيل الكتاب اكثر من الكتب * واعلم ان هذه الآية الكريمة دلت على ان الايمان بهذه الامور الاربعة على الترتيب المذكور اصل يتفرّع عليه الايمان بجميع مايجب ان يؤمن به الاوّل الايمان بالله عزوجل فانه لولم يثبت ان للعالم صانعا قادرا على جميع المقدورات عالما بجميع المعلومات غنيا عن كل الحاجات لايتصوّر تصديق الانبياء عليهم الصلاة والسلام فكان معرفة الله تعالى هي الاصل فلذلك قدّم الله تعالى هذه المرتبة في الذكر والثاني الايمان بالملائكة فانه هو الاصل الثاني الذي يتفرّع عليه الايمان بالكتب لانه سبحانه وتعالى انما وحى الى الانبياء عليهم الصلاة والسلام بواسطة الملائكة قال تعالى ينزّل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده وقال وماكان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا اومن وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه مايشاء وقال فانه نزّله على قلبك وقال نزل به الروح الامين على قلبك فاذا ثبت ان وحي الله تعالى انما يصل الى البشر بواسطة الملائكة وجب الايمان بهم بعد الايمان بالله فلذلك ذكر الايمان بهم في المرتبة الثانية والثالث الايمان بالكتب والمراد بها الوحي الذي يتلقفه الملك من الله تعالى ويوصله الى البشر فالم يثبت الوحي لم يتصوّر الايمان بالانبياء فلذلك ذكر الايمان بالوحي والكتب في المرتبة الثالثة والرابع الايمان بالرسل وهم الذين يقتبسون انوار الوحي من الملائكة فيكونون متأخرين في الدرجة عن الكتب فلهذا ذكر الايمان بهم في المرتبة الرابعة وفي هذا الترتيب اسرار عظيمة لايهتدي اليها الا اولوا الالباب

﴿ قوله اي يقولون ﴾ جمع الضمير الراجع الى كل رعاية لمعناه ولو قدّر يقول رعاية للفظ كل لجاز ايضا وهذا القول المضمر في محل النصب على الحال ويجوز ان يكون في محل الرفع على انه خبر بعد خبر قرآءة العامة لانفرّق بنون الجمع وقرئ لايفرّق بياء الغيبة حملا على لفظ كل ﴿ قوله وأحد في معنى الجمع ﴾ جواب عما يقال من ان لفظ أحد مفرد فكيف اضيف اليه بين مع انه لايضاف الا الى متعدّد فلا يجوز ان تسكت على قولك بين زيد ﴿ قوله اجبنا ﴾ صرفه عن اصل معناه لان السماع الظاهر لايفيد المدح فلابدّ من حمله على سماع القبول والاجابة ﴿ قوله الاماتسعه قدرتها ﴾ اي لايكلف الابفعل يقدر المكلف على تحصيله وتركه حقيقة ولذلك قالت المعتزلة ان قوله الاوسعها الا طاقتها وقدرتها لكن قالوا ان الاستطاعة قبل الفعل وقلنا لاتكون الا مع الفعل وهذا الاختلاف بيننا وبينهم في حقيقة القدرة التي يوجد بها الفعل ولايوجد بدونها ولاخلاف في ان استطاعة الاسباب والاحوال تتقدّم الافعال وعلى هذه الاستطاعة تبنى الخطاب لا على حقيقة القدرة لانعدامها وقت الخطاب ووجود القدرة الثانية ويدل على ان صحة التكليف تبنى على هذه الاستطاعة قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا قالوا يارسول الله وماالاستطاعة قال * الزاد والراحلة * ﴿ قوله او مادون مدى طاقتها ﴾ اي غاية طاقتها فالمعنى على الاوّل لايكلف الله نفسا بما تضيق عنه قدرتها ولايدخل تحت قدرتها وعلى الثاني لايكلف الله نفسا بما يتوقف حصوله على صرف تمام قدرتها وانما يكلف بما يقدر الانسان على ماهو ازيد منه ويتيسر له تحصيله كتكليفه بخمس صلوات وكان في قدرته ان يصلي اكثر من خمس فالآية على التقديرين انما تدل على عدم وقوع التكليف بالمحال ولاتدل على امتناعه وقوله تعالى لايكلف الله نفسا الاوسعها يحتمل ان يكون ابتداء بيان من الله تعالى ويحتمل ان يكون حكاية عن الرسول والمؤمنين بقرينة ان ماقبله ومابعده كلامهم فوجه ارتباطه بما قبله على ان يكون من كلام المؤمنين انهم لما قالوا سمعنا واطعنا فكأنهم قالوا كيف لانسمع ولانطيع والله تعالى لايكلفنا الا ما في وسعنا وطاقتنا فاذا كان هو تعالى لايطالبنا الا بالشيء السهل الهين فكذلك نحن بحكم العبودية وجب ان نكون سامعين ومطيعين وان قلنا انه من كلام الله تعالى فوجه الربط انهم لما قالوا سمعنا واطعنا ثم قالوا بعد غفرانك ربنا دل ذلك على ان قولهم غفرانك طلب للمغفرة فيما يصدر عنهم من وجوه التقصير على سبيل الغفلة والسهو لانهم لما سمعوا واطاعوا لم يتعمدوا التقصير وانما طلبوا المغفرة لما يقع منهم من غير عمد وسهو بل على سبيل الغفلة فلما طلبوا المغفرة في تلك التقصيرات خفف الله تعالى عنهم ذلك وقال لايكلف الله نفسا الاوسعها كأنه قال انكم اذا سمعتم واطعتم ومانعمدتم التقصير فبعد ذلك لووقع منكم تقصير على سبيل

(لانفرّق بين احد من رسله) اي يقولون لانفرّق وقرأ يعقوب لايفرّق بالياء على ان الفعل لكل وقرئ لايفرّقون حملا على معناه كقوله تعالى وكل اتوه داخرين وأحد في معنى الجمع لوقوعه في سياق النفي كقوله تعالى فما منكم من أحد عنه حاجزين ولذلك دخل عليه بين والمراد نفي الفرق بالتصديق والتكذيب (وقالوا سمعنا) اجبنا (واطعنا) امرك (غفرانك ربنا) اغفرلنا غفرانك او نطلب غفرانك (واليك المصير) المرجع بعد الموت وهو اقرار منهم بالبعث (لايكلف الله نفسا الاوسعها) الاماتسعه قدرتها فضلا ورحمة اومادون مدى طاقتها بحيث يتسع فيها طوقها ويتيسر عليها كقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فهو يدل على عدم وقوع التكليف بالمحال ولا يدل على امتناعه (لها ماكسبت) من خير (وعليها مااكتسبت) من شرّ لاينتفع بطاعتها ولايتضرّر بمعاصيها غيرها وتخصيص الكسب بالخير والاكتساب بالشرّ لان الاكتساب فيه اعتمال والشرّ تشتهيه النفس وتنجذب اليه فكانت اجدّ في تحصيله واعمل بخلاف الخير

السهو فلا تكونوا خائفين منه فان الله تعالى لايكلف نفسا الا وسعها وبالجملة فهذه اجابة لهم فى دعائهم بقولهم غفرانك ربنا ﴿قوله اى لاتؤاخذنا بما ادّى بنا الى نسيان او خطأ﴾ جواب عما يقال فعل الناسى فى محل العفو بحكم قوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها وبقوله عليه الصلاة والسلام * رفع عن امتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه فاذا كان النسيان فى محل العفو قطعا فما معنى طلب العفو عنه واجاب عنه اوّلا بان النسيان على قسمين قسم لايمكن التحرّز عنه وهو معذور ومعفوّ عنه مالم يستند الى تقصير من المكلف كما اذا لم يرما على ثوبه من النجاسة وصلى به وقسم يستند الى تقصيره ومباشرته الاسباب المؤدّية اليه مثل ترك التحفظ عنه واعراض عن اسباب التذكر فانه لايكون معذورا ومعفوّا عنه كمن رأى فى ثوبه نجاسة فأخر ازالتها عنه الى ان نسى فصلى وهى على ثوبه فانه يعدّ مقصرا بترك المبادرة الى ازالتها ومن ترك الدراسة والتكرار حتى نسى القرآن يكون مقصرا او ملوما ومعنى طلب العفو والتجاوز عن مثل هذا النسيان طلب التجاوز عما يؤدّى اليه من التقصير على طريق ذكر المسبب وارادة السبب والحاصل ان المراد بالنسيان والخطأ ما يؤدّى اليهما من التقصير والتفريط اللذين هما سبب لهما وثانيا بان المراد بهما انفسهما ونفس النسيان والخطأ وان تجاوز الله تعالى عنهما رحمة وفضلا قبل ان يدعو المكلف بالتجاوز عنهما يجوز للمكلف ان يدعو بذلك استدامة لتلك النعمة واعتدادا لشأنها كما ورد فى القرآن من قوله رب احكم بالحق وربّنا آتنا ما وعدتنا على رسلك ومن قوله اهدنا الصراط المستقيم ﴿قوله ويؤيد ذلك﴾ اى يؤيد عدم امتناع المؤاخذة بهما عقلا ﴿قوله عبئا﴾ اى حملا ثقيلا والاصر فى اللغة الثقل والشدّة وسمى العهد والذنب اصرا لثقلهما قال تعالى واخذتم على ذلكم اصرى اى عهدى وميثاقى وفى الصحاح اصره يأصره اصرا حبسه والآصرة ما عطفك على رجل من رحم او قرابة او صهر او معروف والجمع الاواصر وفى المعالم لاتحمل علينا اصرا اى عهدا ثقيلا وميثاقا لانستطيع القيام به فتعذبنا بنقضه كما حملته على اليهود قبلنا فلم يقوموا به فعذبتهم قال المفسرون ان الله تعالى فرض عليهم خمسين صلاة وامرهم باداء ربع اموالهم فى الزكاة ومن اصاب ثوبه نجاسة امر بقطعه وكانوا اذا نسوا شيأ عجلت لهم العقوبة فى الدنيا وكانوا اذا اتوا بخطيئة حرّم عليهم من الطعام بعض ما كان حلالا لهم قال تعالى فبظلم من الذين هادوا حرّمنا عليهم طيبات احلت لهم وقال تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم وقد حرّم على المسافرين من بنى اسرائيل من قوم طالوت الشرب من النهر وكان عذابهم معجلا فى الدنيا كما قال تعالى من قبل ان نطمس وجوها فنردّها على ادبارها وكانوا يمسخون قردة وخنازير ومن اصاب ذنبا اصبح وذنبه مكتوب على بابه وفى التيسير وكان يظهر على جباههم وابواب دورهم ذنوبهم التى اخفوها فكان فى شريعة موسى عليه السلام انه اذا قتل واحد منهم يجب القصاص من القاتل بحيث لايندفع بالعفو والصلح الى غير ذلك من الاعباء التى ليست فى شريعتنا قال القفال ومن نظر فى السفر الخامس من التوراة وقف على ما اخذ عليهم من غلظ العهود والمواثيق ورأى الاعاجيب الكثيرة فالمؤمنون سألوا ربهم ان يصونهم عن امثال هذه التغليظات ثم انه تعالى بفضله ورحمته قد ازال ذلك عنهم ثم قال تعالى فى صفة هذه الامة ويضع عنهم اصرهم والاغلال التى كانت عليهم وقال عليه الصلاة والسلام * رفع عن امتى المسخ والخسف والغرق * وقال تعالى وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وقال عليه الصلاة والسلام * بعثت بالحنيفية السهلة السمحة ﴿قوله للمبالغة﴾ اشارة الى الفرق بين فعل هذا وبين الذى فى قوله ربنا ولا تحملنا بان بناء فعل فى الاوّل للمبالغة والتكثير كما فى موّتت البهائم وغلقت الابواب وفى الثانى للتعدية كما فى فرّحته فان قولك حمل عليه بالتخفيف يفيد معنى واذا قلت حمّل عليه بالتشديد قصدت به المبالغة فى ذلك المعنى واما حمّله ذلك فهو للتعدية من حمله مخففا وليس فيه الانقال باب الى باب ولا يفيد مبالغة ﴿قوله حملا مثل حملك اياه﴾ على ان الكاف صفة لمصدر محذوف وما مصدرية وعلى الثانى الكاف صفة اصرا وما موصولة ﴿قوله من البلاء والعقوبة﴾ يعنى ان حمّل عليه كذا وحمّله كذا وان اشتركا فى معنى التعدية واختلف طريق تعديتهما الا انه لاتكرار للفرق بينهما باعتبار المتعلق لان المتعلق الاوّل هو الاصر اى التكاليف الشاقة التى لاتفى بها الطاقة البشرية ومتعلق الثانى اما البلاء والعقوبة واما التكاليف التى لاتفى بها الطاقة والطاقة القدرة على الشئ وهو فى الاصل مصدر جاء على حذف الزوائد فكان حقه ان يقال الاطاقة لانه من اطاق ومن الاصحاب من استدل بهذه الآية على جواز التكليف بما لا يطاق قالوا لو لم يكن جائزا لما حسن طلب دفعه بالدعاء من الله تعالى واجابت المعتزلة عنه بوجوه الاوّل ان المراد بما لا

(ربنا لاتؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا) اى لاتؤاخذنا بما ادّى بنا الى نسيان او خطأ من تفريط وقلة مبالاة او بانفسهما اذ لايمتنع المؤاخذة بهما عقلا فان الذنوب كالسموم فكما ان تناولها يؤدّى الى الهلاك وان كان خطأ فتعاطى الذنوب لايبعد ان يفضى الى العقاب وان لم يكن عزيمة لكنه تعالى وعد التجاوز عنه رحمة وفضلا فيجوز ان يدعو الانسان به استدامة واعتدادا بالنعمة فيه ويؤيد ذلك مفهوم قوله عليه الصلاة والسلام رفع عن امتى الخطأ والنسيان (ربنا ولاتحمل علينا اصرا) عبئا ثقيلا يأصر صاحبه اى يحبسه فى مكانه يريد به التكاليف الشاقة وقرئ ولاتحمّل بالتشديد للمبالغة (كما حملته على الذين من قبلنا) حملا مثل حملك اياه من قبلنا او مثل الذى حملته اياهم فيكون صفة لاصرا والمراد به ما كلف به بنوا اسرائيل من قتل الانفس وقطع موضع النجاسة وخمسين صلاة فى اليوم والليلة وصرف ربع المال للزكاة او ما اصابهم من الشدائد والمحن (ربنا ولاتحملنا مالاطاقة لنا به) من البلاء والعقوبة او من التكاليف لاتفى بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لايطاق والا لما سئل التخلص عنه والتشديد ههنا لتعدية الفعل الى مفعول ثان

طاقة لنا به مايشق فعله مشقة عظيمة كما يقول الرجل لا استطيع ان انظر الى فلان اذا كان مستثقلا له قال الشاعر

* انك ان كلفتني مالم اطق * ساءك ماسرك مني من خلق *

والثانى انه تعالى لم يقل لاتكلفنا مالاطاقة لنا بتحمله بل قال لاتحملنا فيكون المراد منه العذاب والمعنى لاتحمل عذابك الذى لاطاقة لنا بتحمله واذا حملنا الآية على ذلك كان قوله تعالى لاتحملنا حقيقة فيه واذا حملناه على التكليف كان لاتحملنا مجازا فيه فكان الاول اولى والثالث سلمنا انهم سألوا الله تعالى ان لايكلفهم مالاقدرة لهم عليه لكن ذلك لايدل على جواز ان يفعل خلافه لانه لودل على ذلك لدل قوله رب احكم بالحق على جواز ان يحكم بالباطل ولدل قول ابراهيم عليه السلام ولاتخزنى يوم يبعثون على جواز خزى الانبياء عليهم الصلاة والسلام واجاب اصحابنا عن الوجه الاول بانه لوكان معنى الآية لاتكلفنا بالتكاليف الشاقة لكان معناها ومعنى الآية الاولى واحدا فتكون هذه الآية تكرارا محضا وذلك غير جائز وعن الوجه الثانى بان التحميل فى عرف القرآن مخصوص بالتكليف حقيقة عرفية فيه وليس بمجاز حتى يكون حمله على التعذيب اولى من حمله على التكليف سلمنا انه لم يوجد هذا العرف الا ان قوله لاتحملنا مالاطاقة لنا به عام فى العذاب والتكليف فوجب اجراؤه على ظاهره لان التخصيص بغير حجة لايجوز ﴿قوله وامح ذنوبنا﴾ يقال عفت الريح الاثر اذا محته ومحو الذنب كناية عن التجاوز وترك مؤاخذة المذنب بسببه وترك مؤاخذته بسبب ذنبه لما كان يستلزم ان يفضحه ويخجله باظهار ذنوبه وذكره له وذلك نوع من العذاب الروحانى امر الله تعالى المؤمنين ان يسألوا ستر ذنوبهم واخفاءها حتى لايظهر حالهم لاحد ولايفتضحوا به سألوا اولا ان يخلصهم من العذاب الجسمانى ثم سألوا ان يخلصهم من العذاب الروحانى ثم سألوا ان يكرمهم ويتفضل عليهم بكل مايسمى رحمة وهو قسمان ثواب جسمانى وهو نعيم الجنة ولذاتها وطيباتها وثواب روحانى وغايته ان يتجلى له نور جلال الله ويكشف له بقدر الطاقة علو كبريائه وذلك بان يصير غائبا عن كل ماسوى الله تعالى مستغرقا بالكلية فى نور حضور جلاله تعالى ثم استأنفوا ببيان ماهو الباعث لهذه التضرعات والمسائل فقالوا انت مولانا اعترافا فى حقهم بغاية التذلل والخضوع والتبرى من الحول والقوة بحيث لايتم شئ من مصالحهم ومهماتهم الا بتدبير سيدهم ومولاهم وفى حقه تعالى بانه مولى كل نعمة يصلون اليها ومعطى كل سعادة يفوزون بها والمولى مفعل من ولى يلى ولاية وهو ههنا مصدر يراد به الفاعل ويجوز ان يكون على حذف مضاف اى صاحب ولينا اى نصرتنا ولذلك قال فانصرنا بالفاء السببية لانه تعالى لما كان مولاهم ومالك امورهم تسبب عنه ان دعوه بان ينصرهم على اعدائهم وهو سؤال العصمة من شر الاعداء الظاهرة والباطنة والغلبة عليهم فى المحاربة معهم ومناظرتهم بالحجة الظاهرة والبرهان ليكون الدين كله لله وينقطع دابر اعداء الدين بنصر الله تعالى وفضله واحسانه روى الواحدى عن مقاتل بن سليمان انه لما اسرى بالنبى عليه الصلاة والسلام الى السماء اعطى خواتيم سورة البقرة فقالت له الملائكة ان الله عزوجل قد اكرمك بحسن الثناء عليك بقوله آمن الرسول فارغب اليه فلقنه جبريل كيف يدعو فقال محمد عليه الصلاة والسلام غفرانك ربنا فقال غفرت لك فقال لاتؤآخذنا فقال الله لااؤاخذكم فقال لاتحمل علينا اصرا فقال لااشدد عليكم فقال محمد عليه الصلاة السلام لاتحملنا مالا طاقة لنا به فقال الله لااحملكم ذلك فقال محمد عليه الصلاة والسلام واعف عنا واغفر لنا وارحمنا فقال الله قد غفرت لكم ورحمتكم وانصركم على القوم الكافرين وعن ابن عباس لما نزلت هذه الآية ربنا لاتؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا حتى ختم السورة كان كل ماقاله جبريل قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رب العالمين قد فعلت * تمت سورة البقرة بحمد الله وعونه وحسن توفيقه

(واعف عنا) وامح ذنوبنا (واغفر لنا) واستر عيوبنا ولاتفضحنا بالمؤآخذة (وارحمنا) وتعطف بنا وتفضل علينا (انت مولانا) سيدنا (فانصرنا على القوم الكافرين) فان من حق المولى ان ينصر مواليه على الاعداء والمراد به عامة الكفرة روى انه عليه الصلاة والسلام لما دعا بهذه الدعوات قيل له فعلت وعنه عليه السلام انزل الله تعالى آيتين من كنوز الجنة كتبهما الرحمن بيده قبل ان يخلق الخلق بالفى سنة من قرأهما بعد العشاء الآخرة اجزأتاه عن قيام الليل وعنه عليه السلام من قرأ الآيتين من آخر سورة البقرة فى ليلة كفتاه وهو رد قول من استكره ان يقال سورة البقرة وقال ينبغى ان يقال السورة التى تذكر فيها البقرة كما قال عليه السلام السورة التى تذكر فيها البقرة فسطاط القرآن فتعلموها فان تعلمها بركة وتركها حسرة ولن تستطيعها البطلة قيل وما البطلة قال السحرة

سورة آل عمران مدنية وآيها مائتا آية

و هذا فهرس كتاب شيخ زاده على تفسير القاضي البيضاوي الجلد الاول

قال رسول اللّه صلى اللّه عليه وسلم: **(خيركم من تعلّم القرآن وعلّمه)** وقال ايضا **(خذوا العلم من افواه الرّجال)**.

و من لم تتيسّر له صحبة الصالحين وجب له ان يذكّر كتبا من تأليفات عالم صالح و صاحب إخلاص مثل الإمام الرّباني المجدد للألف الثاني الحنفي و السيّد عبد الحكيم الارواسي الشافعي و احمد التيجاني المالكي و يتعلّم الدين من هذه الكتب و يسعى نشر كتب أهل السنة بين النّاس و من لم يكن صاحب العلم أو العمل أو الإخلاص و يدّعي أنّه من العلماء الحق و هو من الكاذبين من علماء السوء. و اعلم انّ علماء أهل السنّة هم المحافظون الدين الإسلامي و أمّا علماء السوء هم جنود الشياطين. [١]

---

(١) لا خير في تعلّم علم ما لم يكن بقصد العمل به مع الإخلاص (الحديقة النّدية ج: ١ ص: ٣٦٦، ٣٦٧ و المكتوب ٣٦، ٤٠، ٥٩ من المجلّد الأوّل من المكتوبات للامام الرّباني المجدّد للألف الثاني قدّس سرّه).